

LE DIEU DE L'OPUS POSTUMUM ENTRE ZOROASTRE ET LE DÉMIURGE PLATONICIEN

RODICA CROITORU

The God of the *Opus Postumum* between Zoroaster and Plato's Demiurge. The conception of the Christian God, as it appears in Kant's *Opus Postumum*, is developed between two boundaries, where unique supreme beings pre-Christian can be found, whose representation was significantly influenced by the moral principle: one is Zoroaster, and the other is the Platonic Demiurge. Between these two boundaries, the Christian God of transcendental philosophy evolved through the idea of moral practical reason, because it has the capacity for self-determination, which it uses in evaluating actions according to a principle. Zoroaster influenced the concept of the Christian God through the moral ideal of the unique being, and the Demiurge provided Him with a faculty of knowledge; however, Kant's transcendental idealism took these suggestions further by placing God within the human soul, thereby creating a foundation for His duties. By highlighting the Platonic influence, I argue for the enrichment of transcendental theology as presented in the *Critique of Pure Reason*, reaching a cosmo-theology.

Keywords: Kant, *Opus Postumum*, Christian God, Platonic demiurge, transcendental theology.

La conception sur le Dieu chrétien, telle qu'elle apparaît dans l'*Opus postumum*, s'est développée entre deux limites, où se retrouvent des êtres suprêmes uniques, préchrétiens, à la représentation desquels le principe moral a eu une contribution importante: l'un est Zoroastre, l'autre, le Démiurge platonicien. Entre ces deux limites, qui sont en même temps des repères théologiques-métaphysiques, le Dieu chrétien de la philosophie transcendantale s'est développé par l'idée de la raison morale-pratique, parce qu'elle a la capacité d'autodétermination. Grâce à celle-ci, on peut tendre vers "une perspective constante", employée dans l'appréciation des actions conformément à un principe. On dit que, par la poursuite de ce tracé, le Dieu de la raison morale-pratique, procède „comme un Zoroastre”¹. On observe

Rodica Croitoru ✉

¹ Imm. Kant, *Werke, Opus Postumum*, AA, 21: 4; Akademie Textausgabe, 21, 22, Berlin, Walter de Gruyter, 1936, 1938, PUF, p. 260.

dans cette comparaison, que ce qui a attiré l'attention de Kant sur le système théologique du prophète persan est "l'idéal de la raison physique et en même temps éthique-pratique uni dans Un objet//des sens"². Par la culture de cet idéal, la philosophie pure, en totalité ou "dans le tout de son système", conduit à la sagesse. Elle se construit par l'intuition de toutes les choses en Dieu et par le développement de soi de la faculté de la pensée comme intuition interne. Par ce genre de philosophie pure on arrive à la sagesse indépendante (*originaria*), comme est caractérisée celle cultivée par Zoroastre. Le Dieu de la raison pratique est imaginé comme un créateur du monde, comme un *architectus*, mais en cela, il est plus proche du créateur du zoroastrisme que du Démiurge platonicien qui, par comparaison au premier, est caractérisé comme "un principe agissant mécaniquement"³. Et il est regardé comme un tel principe, car le Démiurge est l'auteur du monde d'où résultent tous ceux qui existent, y compris les maux, qui sont devenus des objets des sens⁴; mais surtout il ne procède pas par la raison morale-pratique.

Or, tant l'idéal incorporé dans un objet des sens, proposé par Zoroastre, que le créateur du monde, c'est-à-dire le Démiurge en tant qu'auteur du monde des objets sensibles, diffèrent du concept transcendant de Dieu. La différence consiste, d'abord, dans l'impossibilité de formuler l'hypothèse de son existence, impossibilité affirmée expressément, tandis que l'existence du premier n'est pas niée et celle du deuxième est sous-entendue. Mais ce qu'on peut affirmer expressément d'un concept transcendant comme Dieu, est sa qualité de personne, notamment une personne spéciale, qui a des droits et en est consciente, mais sur qui aucune autre personne ne possède de droit. Cela signifie qu'elle n'est pas contrainte par des devoirs mais, bien au contraire, qu'elle contraint tous les autres êtres rationnels par les commandements du devoir. Un être pour lequel tous les devoirs humains sont en même temps ses devoirs ne peut être que Dieu. Il faut qu'il puisse tout, parce qu'il veut tout ce qu'il commande comme devoir⁵. Par sa volonté accordée parfaitement à son pouvoir, il est l'être suprême et, comme un être qui a des droits, on dit qu'il est "un Dieu vivant en la qualité d'une *personne*"⁶. Il est un Dieu unique, tout comme l'objet de son pouvoir qui lui est soumis est unique, notamment le monde. Afin de renforcer sa qualité de personne, l'*Opus postumum*

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 21: 34; PUF, p. 221.

⁴ *Ibidem*, AA, 22: 52; PUF, p. 187.

⁵ En vertu de quoi, Olivier Dekens ("*De Dieu qui vient à l'idée*. Note sur la réduction du divin dans l'*Opus postumum*", in *Année 1796-1903. Kant. Opus postumum*, Sous la direction de Ingeborg Schüssler, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, pp. 233–239) affirme que Kant procède à "une complète identification de Dieu à la raison éthico-pratique; l'objet de la théologie morale n'est plus alors un Dieu postulé, nécessaire à l'espoir du bonheur, mais un être de pensée qui n'exprime rien de plus que le mouvement par lequel la raison se donne à elle-même sa loi. Dieu n'est que l'idéal d'une autonomie que l'homme n'atteint pas sous cette forme accomplie. Il n'est pas «un être hors de moi»" (p. 238).

⁶ Imm. Kant, *Werke, Opus Postumum*, AA, 21: 17; PUF, p. 203.

met l'être suprême en association avec le monde peuplé par des personnes morales, autrement dit, avec la personne morale collective créatrice de soi, et parvient à définir la philosophie transcendantale par la doctrine de Dieu, ayant pour objet le monde. En l'absence de cette association, nous ne pourrions pas comprendre comment Dieu est une personne vivante. Ce dernier aspect est la contribution de l'*Opus*, tandis que la *Critique de la raison pure* n'associe l'être suprême qu'avec l'autre monde, comme siège imaginable de l'âme immortelle. Par cette association, elle se maintient dans la ligne des *Critiques*. Grâce à la relation inégale que Dieu maintient avec le monde des êtres moraux dans l'*Opus*, comme être saint, il ne peut y avoir aucun comparatif et superlatif, parce qu'il est seulement Un. Et s'il existe seulement un Dieu, "alors il est unique en même temps dans sa personne et il n'y a pas plusieurs Dieux". Ainsi on peut dire qu'il n'y a pas de Dieux, ni de mondes, mais il y a seulement un monde et un Dieu, dans la raison uniquement, en tant que principe pratique déterminant. La diversité des Dieux, dit Kant, conduirait à la "superstition et [à l'] idolâtrie et le culte des idoles serait diabolique"⁷. La qualité d'être une personne et de posséder le libre arbitre distingue le Dieu de la philosophie transcendantale de l'idole qui, d'après lui, n'est plus qu'une chose, qui s'oppose à la personne.

Dans la *Critique de la raison pure*, l'idée du monde présent, en tant que partenaire conceptuel du Dieu n'était pas encore élaborée, mais commençait à germer dans une forme différente, en tant que possibilité d'identification de deux concepts. Dans cette forme unificatrice elle était pensée de la perspective de Platon, regardé comme un "sophiste versé" en dialogue avec Zénon d'Elée, qui, en tant que "dialecticien subtil", avait identifié Dieu avec le monde. Par conséquent, il a été blâmé par Platon, car, afin de prouver sa compétence dans le maniement de la dialectique, Zénon essayait de démontrer une proposition par des arguments apparents, puis par d'autres arguments tout aussi forts, il essayait de renverser la même proposition. Dans ce sens, Platon affirmait que Dieu, qui pour Zénon s'identifiait probablement avec le monde, n'est ni fini, ni infini, ni en mouvement, ni au repos, n'est ni semblable, ni dissemblable à une autre chose.

La position de Kant dans cette confrontation est très subtile et vient en même temps à la rencontre de sa future position de l'*Opus*. Il affirme dans la *Critique de la raison pure* que, si par Dieu on comprend le monde ou l'Univers, il faudrait alors mentionner que celui-ci n'est pas toujours présent à sa place, c'est-à-dire il n'est pas au repos, ni ne change sa place, c'est-à-dire il n'est pas en mouvement, parce que toutes les places sont seulement dans l'Univers; d'où il résulte que Dieu n'est "en aucun lieu". Et si l'Univers renferme en soi tout ce qui existe, alors il n'est "ni semblable ni dissemblable à aucune autre chose, puisqu'il n'y a en dehors de lui aucune autre chose, à laquelle il puisse être comparé"⁸. Le combat contre la

⁷ *Ibidem*, 21: 10; PUF, p. 196.

⁸ Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, AA, 3: 530–531; PUF, p. 1146.

position platonicienne a déterminé Kant à réfléchir sur la subtilité par laquelle Zénon mettait en cause l'impossibilité d'identifier Dieu avec le monde, position qu'à l'étape critique il fait sienne, et qu'ultérieurement, dans l'Opus il allait amender. En définissant Dieu comme un concept rationnel, produit par la raison pratique, Kant articule une autre relation avec le monde, par lequel il ne comprend plus l'Univers en sa totalité, mais uniquement le milieu humain de la raison pratique, consubstantiel à l'idée de Dieu.

En sa qualité de personne spéciale, Dieu se présente comme objet souverain de la raison morale-pratique, réalisable dans le monde, donc dans sa définition, non seulement le sujet dont le principe moral est pensé, mais aussi le monde dans lequel celui-ci vit sont essentiels à ce concept transcendant, en tant qu'objets de sa volition. Dans le monde comme un tout d'êtres rationnels aux possibilités morales se trouve un être "de la raison éthico-pratique"⁹, assimilable à l'impératif du droit, grâce auquel on dit qu'il existe un Dieu; il est assimilable à l'impératif du droit, parce que l'impératif moral stimule seulement la volonté imparfaite de l'agent moral. Un tel être est pensé en chaque qualité dans sa plus parfaite pureté (*ens summum, summa Intelligentia, summum Bonum*). Ces caractéristiques se retrouvent dans les deux concepts, qui sont Dieu et le monde, comprenant tous les êtres, où les deux représentent un maximum, l'un qualitatif, selon le degré et comme objet de la raison pure, l'autre quantitatif, selon l'enveloppement de l'espace déterminé et comme objet des sens. Les deux se présentent comme infinis, le premier en tant qu'activité illimitée des forces, exprimée par une grandeur mathématique ou dynamique des objets des sens et comme chose en soi, tandis que le deuxième est infini selon le degré (*virtualiter*), comme grandeur dans l'espace et le temps et, donc, en tant que phénomène. Les deux idées dépendent nécessairement l'une de l'autre. Mais ce qui les distingue est l'instrument par lequel elles s'expriment : l'intelligence souveraine par laquelle on présuppose Dieu que s'exprime n'est pas compatible avec la raison, parce qu'elle consiste dans la faculté d'inférer, c'est-à-dire de juger médiatement, bien que la raison morale-pratique renvoie vers Dieu, en sa qualité de siège de l'impératif catégorique de la considération de tous les devoirs humains comme des commandements divins, et, en même temps, de l'impératif du droit. D'où résulte la relativité de l'approche rationnelle de Dieu, parce que l'une est ce que la raison considère sur Dieu et l'autre est la compatibilité de l'être suprême avec la raison humaine.

En approfondissant ce problème, l'*Opus postumum* nous offre encore une voie d'accès vers la pensée de l'être suprême : si l'intelligence souveraine ne peut pas s'exprimer directement par la raison, elle a la possibilité de s'adapter à tous les vrais buts de l'entendement, de la faculté de juger et de la raison de l'homme dans un rapport actif avec le tout des objets sensibles. Et elle dispose de cette possibilité, vu que, par le concept de Dieu, la philosophie transcendantale pense une substance de l'existence maximale de toutes les propriétés actives d'un être souverain,

⁹ Imm. Kant, *Werke, Opus Postumum*, 21: 11; PUF, p. 197.

indépendantes des propriétés sensibles, qui sont des représentations pures *a priori* de la raison. Par ces propriétés actives, elle a la possibilité de se mettre d'accord avec les facultés humaines et surtout avec la faculté rationnelle. Sur cette base, la division entre Dieu et le monde se fait dans un rapport en quelque sorte réciproque. Les deux sont pensés comme étant souverains, conformément à l'idéalisme transcendantal : d'abord, la possibilité des objets de la représentation comme éléments de la connaissance doit précéder et, ensuite, le subjectif intuitionné en Dieu, que la raison produit¹⁰.

L'être originaire et le législateur universel pour la nature et la liberté, qui est Dieu, n'est pas seulement l'être souverain, mais aussi l'intellect souverain et bon, conformément à sa sainteté (*summum bonum*), dont Kant dit que son idée est, en même temps, la preuve de son existence. L'intellect (*mens*) est présenté comme la faculté de décision immédiate, indépendante des représentations sensibles ; à la différence de la raison qui est dérivée et ne peut pas être attribuée à Dieu, comme *mens*, il peut être attribuée à Dieu également. Ces concepts sont contenus analytiquement dans l'idée que notre raison se fait de l'être suprême. Il faut mentionner qu'il ne s'agit pas de l'intellect qui conçoit et synthétise des données sensibles que Kant attribue à Dieu, mais de la partie de l'intellect qui, par son correspondant latin *mens*, provient de l'intellect platonicien (νοῦς)¹¹. Il est celui par lequel l'être humain a la possibilité de comprendre le Démiurge et son œuvre modélisante, parce que, parmi les instruments cognitifs humains lui seul est compatible avec l'identité en général du modèle. Dans l'ontogenèse platonicienne, l'intellect représente une force cosmique, appropriée à la forme supérieure de l'Univers, celle postulée comme modèle. Du Démiurge on dit qu'il dispose de l'intellect parfait, tandis que l'être humain dispose d'un intellect inférieur, qui naît en même temps que l'enseignement et peut arriver à la vérité par démonstration.

En revenant à une autre allusion platonicienne, au cours des notations finales kantienne, on rencontre des délimitations répétées de Dieu de l'âme du monde, modèle des âmes terrestres. Et cette délimitation se produit chez Kant, vu qu'il a conçu une autre relation avec l'âme terrestre désignée comme âme humaine. Par la faculté rationnelle de celle-ci, par laquelle elle devient un principe personnel de la raison humaine; en tant qu'idée d'un être saint, ce principe unit dans l'impératif catégorique du devoir la liberté parfaite avec la loi du devoir, en entraînant non seulement sa raison technique-pratique, mais aussi sa raison morale-pratique. Les deux types de raison s'unissent dans l'idée de Dieu et du monde, comme unité

¹⁰ *Ibidem*, 21: 13; PUF, p. 199.

¹¹ Il faut mentionner que dans l'*Opus postumum*, "l'intellectuel" avec le sens de "intelligible" est exprimé, dans le deuxième volume, par cette filiation gréco-latine, comme *intelligibelle* (22: 51, 52, 339, 478), tandis que, dans le premier volume, le même terme provient de l'allemand, *Verstandesobject* (21: 14) et *Verstandeswesen* (21 : 33).

synthétique de la philosophie transcendantale¹². La théologie transcendantale de la *Critique*, qui se retrouve aussi dans l'*Opus*, nous fournit une image de lui par des prédicats transcendants purs, comme la nécessité, l'infinité, l'unité, l'existence en dehors du monde, l'éternité en dehors des conditions du temps, l'omniprésence en dehors des conditions de l'espace, la toute-puissance, etc.¹³.

Le principe de la connaissance de tous les devoirs humains *comme (tanquam)* commandements universellement valables, c'est-à-dire en sa qualité de législateur suprême disposant de prédicats déjà mentionnés, élève le sujet pensé au rang d'un être puissant unique. Pourtant, de l'idée par laquelle nous pensons Dieu, on ne peut pas conclure à l'existence d'un tel être. Kant, néanmoins, articule le procédé permettant de penser 'comme si' un tel être existait et, aussi, de conclure "avec une égale rigueur"¹⁴ les mêmes conséquences que si un tel être (*dictamen rationis*) était essentiellement lié avec notre être. A propos de la proposition cosmothéologique "il y a un Dieu", il affirme qu'elle doit être honorée et comprise du point de vue moral-pratique, comme si elle était prononcée par l'être suprême, bien que, de la perspective technique-pratique il n'y ait aucune preuve de cela. En revanche, croire ou désirer un tel être dans le phénomène "serait une folie fanatique, [serait] prendre des idées pour des perceptions"¹⁵.

Un être qui comprend en soi le tout de tous les objets des sens possibles est le monde, tout comme un être, par rapport auquel tous les devoirs humains sont en même temps ses commandements, est Dieu. Dieu et le monde sont des idées de la raison morale-pratique et technique-pratique fondées sur la représentation sensible du sujet pensant, dont la première contient en soi le prédicat de la personnalité. Mais les deux rapportées à un principe dans un système ne sont pas des substances en dehors de ma pensée – il s'agit de la pensée par laquelle nous créons nous-mêmes des objets par des connaissances synthétiques *a priori* des concepts et nous sommes, du point de vue subjectif, autocréateurs des objets pensés. De telles représentations sensibles nous parviennent également des forces motrices, qui sont des principes causaux contenant des représentations de Dieu, du monde et du sujet de l'intuition et du sentiment, comme des forces motrices dans le monde. Elles unissent l'intuition de la nature dans l'espace et dans le temps, le sentiment et la spontanéité de la connexion de l'intuition et du sentiment dans un système de la

¹² Henry d'Aviau de Ternay ("Réflexions sur la question de Dieu", in: *Années 1796–1803. Kant. Opus postumum*, Sous la direction de Ingeborg Schüssler, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, pp. 225–232) affirme que l'*Opus postumum* est "le lieu d'une véritable reprise de l'ensemble de la théologie critique dans le contexte de la philosophie transcendantale", grâce à la présentation du Dieu "sous la forme d'une véritable légitimation de l'argument ontologique à partir de l'impératif catégorique, qui est tout autant à l'œuvre dans ce vaste chantier à partir de la problématique de la seconde *Critique* que par les indices d'une réelle relecture de celle-ci dans la troisième" (pp. 229, 231).

¹³ Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 3: 669–670; PUF, p. 1246.

¹⁴ Imm. Kant, *Werke, Opus Postumum*, 21: 20; PUF, p. 207.

¹⁵ *Ibidem*, 21: 21; PUF, p. 207.

raison technique-pratique et morale-pratique par liberté. Un système où Dieu et le monde ne doivent pas être pensés, conformément à leur idée, comme deux êtres homogènes trouvés dans une unité analytique, donc identiques, mais seulement dans une unité synthétique, par opposition réelle, conformément aux principes de la philosophie transcendantale. D'ici découle la nécessité qu'à ce deux principes, qui sont Dieu et le monde, s'ajoute le troisième principe, qui est le concept du sujet unificateur. Ce dernier apporte à ces deux concepts une unité synthétique, *a priori*, qui est une unité transcendantale achevée par la raison. Par la raison morale-pratique, l'esprit de l'homme lie les deux concepts de Dieu et du monde à l'impératif catégorique. Le monde se présente comme totalité (*complexus*) des choses dans un espace et un temps, tandis que Dieu se présente comme un concept rationnel de la liberté, au fur et à mesure que dans lui se trouve un principe de la connexion du divers, qui revient seulement à une personne. Le concept de liberté, qui renvoie au concept de devoir est celui d'une personne et de l'homme dans le monde comme Dieu. La connexion synthétique de ces concepts constitue un argument de plus sur l'unicité de Dieu et l'impossibilité d'une pluralité de Dieux. Conformément à cette exigence, la cosmologie transcendantale s'unit à la théologie transcendantale dans la cosmo-théologie. L'être souverain (*ens summum*) est, en même temps, l'être de tous les êtres (*ens entium*); et toutes les sentences de la raison morale-pratique sont divines (*dictamina sacrosancta*)¹⁶, parce qu'elles contiennent l'impératif moral. Pour cette raison, elles sont les seules qui démontrent la réalité de la liberté. C'est pourquoi il n'y a pas de Dieu comme substance dont l'existence doit être démontrée, mais il doit être considéré comme un être moral, de pair avec le monde ou l'Univers, et en même temps avec l'homme en tant qu'être rationnel moral.

L'appartenance morale du concept de Dieu, avec les concepts du monde et de l'âme de l'homme qui pense les deux, désigné par *mens*, permet à la philosophie transcendantale de présenter *a priori* le concept de Dieu, à cause de l'impossibilité de sa démonstration. Si la réalité du concept de liberté ne peut pas être exposée et démontrée directement, mais seulement indirectement, par un principe intermédiaire, la proposition "il y a un Dieu" ne peut pas non plus être démontrée directement, notamment dans la raison humaine, morale-pratique, comme une détermination de ses actions dans la connaissance de tous les devoirs humaines, en tant que des commandements divins. Cela, parce que, affirme Kant, "nous sommes originellement de la race divine"¹⁷, en ce qui concerne notre destination, nos prédispositions et la faculté de la liberté, qui nous est incompréhensible. Elle est celle qui nous place au-delà des limites du monde sensible, vers la sphère du divin.

Ce qui peut être pensé, mais qui ne peut pas être donné dans la perception (*cogitabile, non dabile*) est une idée, et quand le pensable se réfère à un maximum, il est un idéal. À l'égard de l'idéal spirituel-moral du Zoroastre, l'idéal de l'être

¹⁶ *Ibidem*, 21: 26; PUF, p. 212.

¹⁷ *Ibidem*, 21: 30; PUF, p. 217.

suprême proposé par la philosophie transcendantale est celui de personne unique. Il n'est pas un habitant du monde, vu qu'il ne partage pas la substance du monde, mais est le possesseur du monde; pensé comme le premier habitant du monde, en qualité d'être sensible, il serait l'âme du monde appartenant à la nature. Kant pense de manière architectonique la formule dans laquelle Dieu est encadré par le monde et l'homme. Pourtant, l'attribut *architectus*, par lequel il est désigné, n'est pas une allusion au Démiurge, qui est considéré comme un principe mécanique, dans le sens qu'il est privé de l'activisme libre du sujet moral. *Cosmotheoros* est le terme qui désigne celui qui crée *a priori* les éléments de la connaissance du monde, en partant duquel il construit en idée l'investigation du monde. On dit que cette idée a un réalité objective, mais seulement pour la raison de chaque homme, c'est-à-dire de celui qui l'utilise activement et n'est pas réduit à l'animalité. Elle a un force conformément à la loi morale, et l'homme doit se confesser à soi-même par la proposition: "il y a un Dieu et assurément un seul; il n'a besoin d'aucune démonstration de son existence, à la façon d'un être de la nature, mais cela se trouve déjà dans le concept développé de cette idée, selon le principe d'identité: la seule forme constitue ici l'existence de la chose"¹⁸. On ne peut pas se demander s'il y a un Dieu dans la nature (en quelque sorte comme âme du monde dans une acception moderne), étant donné que ce concept est contradictoire. Mais il se révèle dans la raison morale-pratique et dans son impératif catégorique. Dieu est pensé comme un être de raison, qui n'est pas l'objet des sens; il sait ou voit tout (*scrutator cordium*) et inspire de la peur; il n'est pas cognoscible par les sens de l'homme, vu qu'il n'y a aucun indice cognoscible, qu'un étant-phénomène soit Dieu. Il est une idée rationnelle, mais de la plus grande réalité pratique interne et externe. Dans le concept de Dieu est pensée une substance adaptée à tous les buts ayant de la conscience, c'est-à-dire une personne, dans laquelle l'expression de "Dieu vivant" sert à désigner sa personnalité, comme être tout-puissant (*ens summum*), comme omniscient (*summa intelligentia*) et d'une bonté totale (*summum bonum*). Son activité est analogue à la raison technique-pratique. Des êtres du monde peuvent être obligés et, aussi, en obliger d'autres; tandis que le seul être qui peut obliger sans jamais être obligé est Dieu.

Par rapport à Dieu en tant qu'intelligence pure, le monde est le contraire: il est la totalité des êtres sensibles, d'une part il y a Dieu, et d'autre part, il y a le monde comme "être de raison". Chacun des deux est unique dans son espèce. Dieu et le monde se trouvent en corrélation, sans laquelle l'idée de Dieu comme être pratique ne pourrait pas être articulée. Dans le monde, la nature et la liberté sont deux facultés actives d'espèce différente, parmi lesquelles une *quae agit, facit, operatur*¹⁹. Elle ne résulte pas de la raison technique-pratique, qui prescrit les

¹⁸ *Ibidem*, 21: 92; PUF, p. 231.

¹⁹ *Ibidem*, 22: 50; PUF, p. 185.

moyens pour les buts des objets de sens, mais elle résulte de la raison morale-pratique, qui prescrit le droit de l'homme en tant qu'objet pur de la raison et rend objectives les raisons déterminantes subjectives. Grâce à ce moyen transcendantal par lequel Dieu est pensé, il ne peut se produire aucun problème conflictuel sur son existence en tant que substance, vu qu'il n'est pas un objet de conflit (*obiectum litis*), comme serait un être existant, dont la nature pourrait entrer en conflit hors du sujet qu'il juge. Dieu est seulement une idée de la raison pure, qui examine ses propres principes. Le concept de Dieu n'est pas un concept technique-pratique, mais un concept moral-pratique; c'est-à-dire, il inclut un impératif catégorique et est la totalité (*complexus*) des devoirs humains, comme des commandements divins, conformément au principe de l'identité. La raison humaine ne saurait parvenir à ce qu'est Dieu en tant qu'être. Seul le rapport moral le désigne, tout comme sa nature est pour nous insondable et totalement parfaite, exprimable par des rapports moraux purs, qui laissent sa nature inaccessible.

À la fin de cette analyse, nous pouvons conclure qu'on peut penser Dieu comme un esprit, différent de l'âme du monde, qui le rendrait dépendant des conditions empiriques, comme un objet des sens. Mais de lui en tant qu'esprit indépendant des sens, on peut élaborer seulement un concept transcendant, qui est toujours négatif. Afin que ce concept négatif satisfasse néanmoins notre besoin de connaître, Kant recourt à une inversion : la connaissance qu'on attend de l'être suprême a été redirigée vers l'être commun, vu qu'on ne sait pas si la connaissance de l'être suprême est la connaissance du monde. On peut accepter la connaissance de tous les devoirs humains comme des commandements divins, mais non comme si une interdiction ou un commandement avait réellement été reçu de sa part. Zoroastre a stimulé ce concept par l'idéal moral de l'être unique, et le Démiurge lui a fourni une faculté de connaissance, tandis que l'idéalisme transcendantal a porté ces suggestions plus loin, en plaçant Dieu dans l'âme de l'homme. Il a ainsi créé une fondation pour ses devoirs, à l'abri des spéculations et des erreurs de l'exaltation et, en même temps, au sein des limites que la doctrine chrétienne lui a établies.

