

La grâce de la liberté : Kant, Ricœur et la dialectique de la foi salvatrice

Autor(en): **Grandjean, Antoine**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583821>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA GRÂCE DE LA LIBERTÉ KANT, RICŒUR ET LA DIALECTIQUE DE LA FOI SALVATRICE

ANTOINE GRANDJEAN

Résumé

Selon Kant, la «foi salvatrice» en l'idéal d'une humanité agréant Dieu place la raison humaine devant «une remarquable antinomie». En analysant cette dernière, on montre que, si Ricœur a bien vu que la liberté humaine ne peut qu'en appeler à la grâce, il a omis la réduction kantienne de cette dernière à la raison, par quoi la grâce s'avère être celle de la liberté même, dans le cadre d'une religion dont la composante herméneutique est en dernière instance contingente.

Dans la troisième partie de la *Religion dans les limites de la simple raison*, Kant note qu'il existe, au sujet de la «foi salvatrice [*der seligmachende Glaube*]», c'est-à-dire celle «qui renferme la disposition [*Empfänglichkeit*] morale (dignité) à être éternellement heureux [*glücklich*]», «une remarquable antinomie de la raison humaine avec elle-même»¹ : la résolution morale, qui est la condition de la grâce, paraît lui être aussi bien suspendue.

Par son objet (l'inconditionné), sa structure argumentative (apagogique) et le principe de sa solution (le rappel de l'idéalité transcendante du spatio-temporel), le dispositif dialectique en question est bien fondamentalement antinomique. Je commencerai par expliciter les raisons de la thèse de l'antinomie, qui marquent que la résolution morale ne saurait procéder d'une confiance en la puissance de Dieu. On verra ensuite que cela n'enlève toutefois rien aux raisons de l'antithèse, qui soulignent l'incompréhensibilité d'une auto-régénération morale de la liberté humaine. J'insisterai enfin sur la solution kantienne, qui reconduit le motif de la grâce à l'une des dimensions de l'idée *rationnelle* de l'humanité agréable à Dieu.

¹ *Religion*, III, I^{re} section, VII, Ak. VI, 115 sq. Nous traduisons les textes de Kant que nous citons, sauf indication contraire, d'après les *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 sq., rééd. (et éd.) Walter de Gruyter, Berlin, 1968 sq. Les références sont abrégées en Ak., suivi du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes. Pour la *Critique de la raison pure*, nous indiquons les pages de la première (A) et/ou de la deuxième édition (B). Pour plus de commodité, nous indiquons, dans le corps même de notre texte, la seule pagination du texte de la *Religion* que nous commentons.

Ricœur, notant que la question de la justification donne lieu, chez Kant, à «une antinomie fondamentale»², a le mérite de dégager le chemin qui conduit d'une philosophie de la liberté à une pensée de la grâce : la liberté humaine est la liberté de la grâce, au sens où elle ne peut qu'en appeler à cette dernière. Mais ce chemin est un cercle, et il n'est pas certain que Ricœur, situant la vérité de «l'antinomie de la justification» dans un «paradoxe de l'effort et du don»³, le parcourt entièrement. Le sens de la grâce est, en dernière instance, la liberté même qui en a besoin pour demeurer vive : la grâce est celle de la liberté, au sens où elle est le symbole de son inobjectivable réserve.

1. L'impuissance pratique d'une foi principielle en la grâce de Dieu

a) *L'antinomie*

Il y a antinomie lorsque la raison entreprend de déterminer l'inconditionné pour un conditionné donné. Ici, l'inconditionné est l'élément suprême de la fin morale complète qu'est le Souverain Bien. Il y va donc de la satisfaction de l'exigence morale, mais située dans un contexte religieux d'espérance, et interprétée comme figure de l'humanité agréant Dieu⁴. L'unique but qui soit susceptible de constituer une fin en soi, et qui puisse ainsi prétendre au titre de «fin ultime de la création», est en effet le Souverain Bien et l'existence d'êtres disposés à l'accomplir⁵. De sorte que, dans le cadre d'une théologie morale, on peut penser que tout a été fait par amour pour l'être mondain libre pour sa destination morale⁶.

Or l'«espérance de la félicité [*Hoffnung der Seligkeit*]» (p. 116), qui fait la signification de la foi salvatrice, comporte deux dimensions, conformément au double horizon temporel de l'existence pratique, qui implique également une dualité intentionnelle. Selon l'une, qui s'adresse à Dieu, elle est la foi en la rédemption des fautes passées. Selon l'autre, qui concerne le croyant lui-même, elle est la foi en un avenir de moralité. L'antinomie surgit lorsque l'on entreprend de déterminer l'unité que composent ces deux dimensions. Cette unité

² «Une herméneutique philosophique de la religion: Kant», in *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, repris in: ID., *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ Que la fin de la création ne puisse consister qu'en l'existence de créatures agréant Dieu, et ce de par leur moralité, dont la conséquence sera leur bonheur (*Religion*, Ak. VI, p. 60), c'est une formulation qui vient du théologien J.-Fr. STAFFER (cf. J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1938, repr. Hildesheim, Olms, 1966, p. 352 sq.).

⁵ Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 84, Ak. V, p. 435 sq.; § 87, Ak. V, p. 448.

⁶ Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 60.

ne peut être analytique. En vertu de leur dualité temporelle et intentionnelle, ces deux dimensions, pour composer une foi une, ne peuvent se contenir identiquement l'une l'autre. L'unité de la foi salvatrice est donc synthétique, et cette synthèse peut prendre deux formes : soit la foi en la rédemption produit la résolution morale, soit la résolution morale engendre la confiance dans la rédemption du passé. Le problème est que cette liaison causale entre confiance dans la rédemption et moralité a toutes les apparences de la circularité. D'où une «remarquable antinomie de la raison humaine avec elle-même», dont l'enjeu est la nécessité définitive ou la contingence de principe d'une composante *historique* de la foi salvatrice, puisque tout semble indiquer que la reconnaissance d'un primat de la dimension théologique d'absolution du Mal déjà commis ne peut que se référer à une révélation dont l'élément n'est pas la raison.

b) *La thèse : impuissance morale de la foi en l'absolution, dont la confiance en la résolution est la condition*

La thèse de l'antinomie de la foi salvatrice soutient que seule la confiance en une révolution morale du pécheur peut susciter en lui une confiance en l'absolution divine de ses fautes passées. Comme il est d'usage dans le dispositif antinomique, cette thèse est établie par réfutation de l'opposée, c'est-à-dire, ici, par réfutation de l'affirmation de la liaison inverse : la foi dans la rémission des péchés ne saurait engendrer la confiance dans le salut moral. Et si cette structure sémantique peut être généralisée à un grand nombre de fois historiques, Kant pense d'abord à la foi en le sacrifice vicair du Christ, notamment dans sa version paulinienne⁷.

L'argument invoqué contre l'antithèse est qu'«il est tout à fait incompréhensible qu'un homme rationnel, qui se sait coupable, puisse croire sérieusement» qu'une foi en l'absolution de sa faute passée suffise à annuler sa dette, et ce jusqu'à sa racine, de sorte que toute faute future soit aussi bien privée du sol sur lequel elle pourrait croître. Dit autrement, il m'est impossible de croire sérieusement que, parce que je crois en l'absolution de mes fautes passées, le Mal me sera impossible à l'avenir. Le «sérieux» en question distingue une réelle «espérance», caractéristique de cette foi dont le nom même exprime «la solidité de la confiance»⁸, et le «simple souhait [*bloßen Wunsch*] ou «désir

⁷ Cf. Rm 3, 21-26; Eph. 2, 8. J. BOHATEC (*op. cit.*, p. 442 *sq.*) indique que cette argumentation est directement dirigée contre J.-Fr. STAFFER (*Grundlegung zur wahren Religion*, chap. 18, not. §§ 20-21, vol. 8, p. 169 *sq.*). Précisons toutefois que cette insertion dans un contexte dialogique ne signifie pas toujours une dérivation (polémique ou non) du propos kantien à partir des développements théologiques. Les positions historiques ne valent, ici comme dans les autres dispositifs antinomiques, qu'incarnation d'une structure naturelle à la raison.

⁸ *Critique de la raison pure*, A827 / B855.

[*bloße Sehnsucht*]), qui ne fait que projeter, normalement en toute conscience de son insuffisance, ce qui relève de la seule inclination⁹. Une confiance malgré l'ignorance, ce que Kant désigne par le mot de «foi», ne peut qu'avoir ses raisons. C'est d'ailleurs pourquoi, si toute foi n'est pas une foi de la raison (*Vernunftglaube*), toute foi est bien rationnelle (*vernünftig*)¹⁰. D'où l'insistance de Kant sur la *rationalité* de l'individu en question, un «homme qui réfléchit». L'argument est donc que la foi salvatrice ne saurait conditionner sa dimension pratique future (confiance en la capacité du sujet à révolutionner son intention morale) par sa dimension rétrospective-théologique (confiance en l'absolution divine des fautes passées) sans perdre sa nature même de *foi*. L'antithèse est ainsi réfutée par l'absurdité de sa conséquence : la suppression même de la foi dont elle prétend exhiber la structure.

Pourquoi l'efficace morale de la foi en l'absolution divine des péchés passés est-elle, au sens strict, incroyable ? Pourquoi toutes les raisons manquent-elles à l'admission d'une telle consécration ? Kant ne l'explique pas ici, parce qu'il l'a suffisamment indiqué ailleurs. L'idée d'une *moralisation par la foi en la grâce de Dieu* est doublement déficiente en rationalité : d'une part, du point de vue théorique, le rapport causal inclus dans cette opération salvifique de la foi en la rédemption gracieuse du passé est totalement transcendant ; d'autre part, le concept d'une grâce prévenante, spéculativement incompréhensible, est aussi bien pratiquement contradictoire.

Le second point motive un premier train de remarques concernant l'antinomie (p. 117-119). Kant y soutient que, prises en leur formulation initiale, les positions en présence ne peuvent être mises sur un pied d'égalité. Car si l'affirmation du primat de la dimension rétrospective-théologique (l'antithèse) est motivée par l'incompréhensibilité *théorique* d'une régénération de la liberté par elle-même, elle constitue toutefois une proposition qui, non contente d'être elle-même théoriquement infondée, est surtout *pratiquement inacceptable*. De ce point de vue, l'antinomie est seulement apparente, non parce que la *conciliation* des opposées serait possible, mais parce que l'une des opposées (l'antithèse), confrontée à la seconde, perd toute consistance (p. 118). Ce rejet pratique de l'antithèse comporte lui-même deux degrés.

On dira d'abord que l'antithèse est *pratiquement nulle*. Soutenir l'antithèse, c'est accorder à la foi en l'absolution divine des péchés, elle-même directement inspirée du ciel, une «influence mystique (ou encore magique)» (p. 120), puisqu'il en découlerait une nouvelle naissance, d'où proviendrait une nouvelle nature, dont la vie serait une vie de sainteté. Or tout cela implique de référer la constitution morale de l'homme à «un décret inconditionné de Dieu» (p. 121), en soutenant avec Paul : «Il a *pitié* de qui il veut, et il *endurcit* qui il veut» (Rm 9,18). Mais professer cette thèse prise à la lettre, et ne pas y entendre l'énoncé symbolique de l'absence de pourquoi assignable à une

⁹ Cf. *Critique de la raison pratique*, Ak. V, p. 143 sq.

¹⁰ Cf. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Ak. VIII, p. 140.

résolution libre¹¹, tel est «le *salto mortale* de la raison humaine» (p. 121). Le Bien comme le Mal ne peuvent en effet demeurer ce qu'ils sont, c'est-à-dire des qualités *morales*, qu'en étant imputables à la liberté de l'agent¹². Le concept d'une grâce moralement efficace n'est pas seulement transcendant, mais bien «auto-contradictoire»¹³. Il est oxymorique parce qu'il annule cela même qu'il est censé appuyer. Ce qui permettrait de lier synthétiquement l'absolution de la faute passée et la moralité future serait «l'appropriation [*Zueignung*]» de l'éventuelle négation divine du Mal, laquelle appropriation ne saurait derechef être qu'une libre régénération de la liberté (p. 118)¹⁴. L'absolution divine du passé de la faute ne saurait donc produire la clôture de son avenir. La doctrine paulinienne de la grâce, prise à la lettre, est inacceptable¹⁵.

Il y a toutefois un second degré dans ce refus de tout primat de la dimension rétrospective-théologique de la foi. De ce point de vue, l'antithèse n'est pas seulement nulle. Elle est une grandeur négative, incarnant une *pathologie de l'espérance*, solidaire d'une *perversion pratique*. L'annonçait la mention, comme en passant, de ce que Ricœur nomme heureusement la «mauvaise foi de la foi»¹⁶, c'est-à-dire de la possible insincérité de celui qui professera volontiers que, de l'absolution des fautes passées à l'avenir de la moralité, la conséquence est sans aucun doute bonne (p. 117). Les remarques sur l'antinomie le confirment, qui évoquent, au sujet de la position antithétique, le reproche de «superstition cultuelle, qui s'y entend pour unir une conduite pourtant impardonnable avec la religion» (p. 118). Et la suite ne manque pas de noter, avec une ironie certaine, que les moyens cultuels censés réconcilier les croyants avec Dieu, et dont les prêtres se scandalisent régulièrement du peu de zèle avec lequel on en use, sont *a contrario* l'objet même de la plainte des moralistes, qui y voient l'un des facteurs de la décadence des mœurs (p. 120). Et Kant de prendre explicitement le parti des seconds (p. 121). De fait, la logique de l'antithèse n'est autre que celle du «faux-culte de Dieu dans une religion statutaire», c'est-à-dire celui dans lequel la confession de foi historique et les prétendus «moyens de grâce» définis statutairement sont présentés, en lieu et place de la résolution morale, comme nécessaires et suffisants pour agréer Dieu¹⁷. C'est pourquoi Kant classe explicitement au nombre des «religions de la sollicitation

¹¹ Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 121 et 174 (où Kant interprète dans le même sens Jean 3, 8).

¹² Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 21, 31 *sq.*, 35, 44 et 51.

¹³ *Religion*, Ak. VI, p. 53. Cf. aussi Ak. VI, p. 191.

¹⁴ Cf. aussi Ak. VI, p. 66. Kant reprend là encore un motif qui se trouve chez Stapfer, indiquant que le point capital consiste dans l'appropriation par le croyant du bienfait offert au pécheur par le mérite du Christ (*Grundlegung*, *op. cit.*, chap. XVIII, § 21, p. 177 *sq.*). Mais Kant voit là le lieu où la position défendue par Stapfer s'effondre, en raison de la nécessaire dimension de *libre* activité de cette appropriation.

¹⁵ *Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 41.

¹⁶ «Une herméneutique de la religion : Kant», p. 23.

¹⁷ Voir particulièrement *Religion*, Ak. VI, p. 165 et 171.

de faveurs», opposées à la «religion de la bonne conduite», celles qui n'exigent du croyant que la prière adressée à un Dieu dont il faudrait attendre la félicité par rémission gracieuse des péchés¹⁸. L'antithèse de l'antinomie n'est autre que le discours qui tourne la foi salvatrice en une «confiance paresseuse»¹⁹.

On comprend donc ce qui fonde la thèse de l'antinomie. De la nécessaire conjonction des deux dimensions de la foi salvatrice, d'une part, et de la fausseté du primat de sa dimension rétrospective-théologique sur sa dimension future-pratique, d'autre part, il suit que c'est la conjonction de sens inverse qui doit être soutenue : «il faut que l'amélioration de sa conduite, autant qu'il est en son pouvoir, précède, pour lui donner ne serait-ce que la moindre raison d'espérer qu'un tel mérite supérieur pourrait lui profiter» (p. 117). Le *Conflit des facultés* précisera, selon un tour positif cette fois, que le pardon, accordé par un législateur saint et bon, à la créature fragile mais résolue de toutes ses forces à faire avancer le Bien, ne fait rationnellement aucun doute, et que le fait de se satisfaire de cette confiance témoigne bien plus en faveur de la moralité de l'intention que l'exigence de garanties formelles²⁰. Que le chemin aille de la vertu à un éventuel don gracieux, et non en sens inverse, c'est, littéralement, le dernier mot de la *Religion*²¹.

2. La liberté de la grâce

L'antithèse de l'antinomie affirme que la confiance en la moralisation de soi présuppose la foi en une régénération de la liberté même, dont la condition est l'annulation gracieuse de sa condition pécheresse (p. 117). Or ce que l'on vient de dire contre la formulation dogmatique de l'antithèse n'enlève rien à sa *motivation*, qui tient à l'incompréhensibilité d'une auto-régénération de la liberté humaine, comprise comme liberté corrompue par nature. Un avenir dont la qualité morale soit hétérogène à celle d'un passé qui partout exprime la nature mauvaise de la liberté humaine ne semble possible que si l'on peut croire à une liberté elle-même nouvelle. Cette liberté nouvelle, condition d'un renouveau moral, c'est la liberté régénérée par une foi en l'annulation de sa dette, annulation qui ne saurait advenir, sinon du fait de celui-là même envers qui la dette fut contractée, c'est-à-dire Dieu. Si l'antithèse, en sa formulation initiale, est spéculativement faible et pratiquement insoutenable, elle n'en a donc pas moins ses raisons, et c'est pourquoi on ne peut s'en tenir à son pur et simple rejet. C'est, d'une certaine manière, ces raisons de l'antithèse, ce chemin qui, de la finitude et de la fragilité de la liberté humaine, conduit au besoin d'espérer en un appui gracieux de la résolution pratique, que Ricœur

¹⁸ *Religion*, Ak. VI, p. 51.

¹⁹ *Religion*, Ak. VI, p. 161.

²⁰ *Conflit*, Ak. VII, p. 47.

²¹ *Religion*, Ak. VI, p. 201.

a su mettre en évidence chez Kant, dans la mesure même où il entendait en montrer la pertinence inentamée²². Raisons qu'il faut d'abord expliciter, avant de prendre la mesure du second train de remarques que Kant formule concernant l'antinomie, et qui contiennent sa véritable solution.

a) *Finitude et mauvaiseté d'une liberté humaine,
dont l'auto-régénération est incompréhensible*

– *Une autocratie objectivement incertaine*

Si l'arbitre humain n'est pas nécessité par les impulsions sensibles, de sorte qu'il est un arbitre libre, déterminable par les représentations de la raison pure, il n'en demeure pas moins un arbitre *affecté* par ces impulsions²³, d'où émergent des souhaits dont la conformité à la loi est toujours contingente. Il est donc sujet à des inclinations qui, n'ayant pas la loi pour source, impliquent une scission toujours possible entre désir et devoir²⁴. La liberté humaine est celle d'un arbitre qui *est* sensible (*arbitrium sensitivum*). Elle est la *liberté d'un être affecté*, et cette dimension de réceptivité, d'exposition, cette composante «pathique» de la liberté humaine comme liberté finie fait d'elle une liberté irréductiblement tentée. Cette condition de tentation n'est pas coupable, et ne ressortit pas au Mal. Mais elle implique l'incertitude objective de la *capacité* de l'homme, comme être fini, à *donner pleine exécution* à la loi morale. Cette incertitude objective de ce qui est toutefois nécessaire à la possibilité de la vertu est celle de la liberté considérée comme «autocratie», laquelle ne saurait faire l'objet d'une preuve, mais seulement d'un postulat, c'est-à-dire d'une hypothèse nécessaire dans un dessein pratique²⁵. Conclusion de la réalité de la liberté transcendantale, condition d'une détermination du vouloir par la loi, à la possible *suprématie dynamique universelle* de la représentation de cette dernière, demanderait que l'on puisse constituer la liberté elle-même en objet de savoir, et que l'on puisse montrer que son exercice ne saurait être entamé par aucun coefficient d'adversité. La chose est impossible, la liberté étant cet inobjectivable dont la certitude négative et régressive de sa réalité (si l'arbitre

²² Cf. «La liberté selon l'espérance», in : ID., *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 403 sq.

²³ Cf. *Critique de la raison pure*, A534 / B562 et A802 / B830; *Métaphysique des mœurs*, Introduction, I, Ak. VI, p. 213.

²⁴ Cf. *Critique de la raison pratique*, Ak. V, p. 84.

²⁵ Ricœur a bien relevé la différence entre la liberté transcendantale, qui fait l'objet d'une preuve au début de l'«Analytique de la raison pratique pure», et celle dont Kant explique, dans la «Dialectique» de la même raison, qu'elle ne peut faire l'objet que d'une foi rationnelle («La liberté selon l'espérance», *art. cit.*, p. 409 sq.). Cf. aussi V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, rééd. P.U.F., 1969, p. 496 sq.; B. CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 186 sq.

n'était pas libre, la loi morale serait dépourvue de pertinence) ne signifie pas la compréhension. La liberté-autocratie, corrélative d'une raison qui ne soit pas seulement à elle-même sa loi mais qui dispose également du pouvoir de la faire toujours et pleinement exécuter sans discussion²⁶, ne peut faire l'objet que d'une foi rationnelle, au motif que l'espérance en la réalisabilité du Souverain Bien l'exige²⁷.

– *Une impuissance morale partout manifeste*

Cette incertitude objective de la puissance exécutive morale de la liberté humaine est un trait nécessaire de cette dernière, puisqu'il s'agit d'une conséquence directe de sa finitude comme liberté d'un arbitre affecté. Cette précarité est toutefois redoublée par ce qui, ressortissant cette fois au Mal, constitue un trait contingent de la liberté humaine, mais dont l'universalité aussi bien que l'insondabilité conduisent à attribuer à cette liberté même une manière de nature.

Le Mal est en effet, nonobstant sa contingence, une donnée *universelle* de l'agir humain²⁸. Or, pour parler comme Ricœur, cette universalité du Mal est un véritable défi à la raison philosophante²⁹. Il doit conserver sa contingence, et n'être pas imputé à la nature, que ce soit celle de la sensibilité ou de la raison. Mais cette contingence rend son universalité impensable. Qui réfléchit sur la constance du fait moral est donc contraint de forger le concept-limite, au plus haut point paradoxal, d'une *quasi-nature de la liberté humaine elle-même*. C'est encore ce paradoxe que signifie le concept de *Mal radical*³⁰ : tous les choix humains manifestent un choix pour le Mal qui doit donc les précéder, sans toutefois être soustrait à la liberté, sous peine de cesser d'être la qualité morale qu'il est. D'où la nécessité de penser un choix d'avant tous les choix, l'innéité et la naturalité symbolisant cette antériorité, logique, de l'originaire, qui ne doit pas être confondue avec celle, chronologique, de l'originel³¹.

²⁶ *Philosophie morale Mrongovius II*, Ak. XXIX, p. 626. Cf. P. KÖNIG, *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1994, p. 229 sq.

²⁷ *Progrès de la métaphysique*, Ak. XX, p. 295 et 345. Sur l'autocratie, cf. aussi : *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, Ak. VIII, p. 418 ; *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, Introduction, II, Ak. VI, p. 383.

²⁸ Cf., entre autres, *Religion*, Ak. VI, p. 29 sq., 32 sq. et 39 ; *Anthropologie*, Ak. VII, p. 324.

²⁹ *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, (1986) ³2004, repris in *Lectures 3*, p. 211 sqq. ; «Une herméneutique philosophique de la religion : Kant», *art. cit.*, p. 20.

³⁰ Il est probable que Kant emprunte l'expression à A. G. BAUMGARTEN (*Praelectiones theologiae dogmaticae*, 1773, p. 205), qui la tient lui-même de M. Luther (cf. J. BOHATEC, *op. cit.*, p. 269).

³¹ Cf. M. FÆSSEL, *Le scandale de la raison*, Paris, Champion, 2010, p. 117.

L'intégrité de la liberté humaine est donc toujours déjà perdue, corrélat d'un Mal dès toujours choisi³². La liberté humaine n'est pas seulement une liberté finie. Elle est une liberté que ses usages invitent à penser comme moralement impuissante³³. Si l'autocratie de tout être fini est objectivement incertaine, celle de l'homme semble donc nettement douteuse. Ricœur met très bien le doigt sur la continuité entre la thématique «éthico-dialectique» de l'autocratie et la thématique «éthico-religieuse» du Mal radical³⁴. Ce que la radicalité du Mal affecte radicalement, c'est précisément cette dimension d'efficience morale de la liberté. D'où l'incompréhensibilité d'une sortie du Mal, qui ne pourrait que signifier une régénération *libre de la liberté même*, acte dans lequel la liberté se déferait de sa propre nature, dont pourtant tous ses actes sont l'expression. Si la liberté est en elle-même inobjectivable, si ce pli du Mal en elle est incompréhensible, sa propre dénaturation l'est à la puissance. Et de cette incompréhensibilité de la régénération, l'antithèse tire toutes ses raisons, quand bien même, on l'a vu, elle ne parvient pas à l'annuler, elle-même affirmant quelque chose qui n'a ni fondement avéré ni intelligibilité (p. 118)³⁵.

b) *La demande de grâce*

Ricœur a insisté sur le fait que, selon Kant, «la situation concrète du libre arbitre» révèle «la condition historique d'une liberté captive»³⁶, le concept de penchant au Mal disant «l'expérience limite d'un non-pouvoir de notre pouvoir moral»³⁷. Or, si l'homme est désolant, il faut qu'il ne désespère pas de lui-même, sous peine de renoncer au projet moral³⁸, ce qui lui est impossible.

C'est dans cette perspective qu'il faut situer la montée en puissance du motif de la grâce dans l'œuvre kantienne, en tant qu'avoir foi en elle constitue un remède au découragement moral³⁹. De fait, bien qu'on le trouve également dans les leçons d'éthique, le motif de la grâce ne pouvait être très prégnant

³² Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 58; *Vorarbeiten zur Religion*, LB F19, Ak. XXIII, p. 101 sq.

³³ En ce sens, et comme G. Zöllner nous l'a opportunément fait remarquer, on ne s'étonnera pas que l'antinomie, qui est celle de la raison «pure» dans la première *Critique*, soit ici référée à la raison «humaine». Cette spécification de la rationalité en contexte pratico-spéculatif d'espérance pourrait donner à penser.

³⁴ «La liberté selon l'espérance», *art. cit.*, p. 413.

³⁵ Sur l'incompréhensibilité de cette régénération libre de la liberté, voir aussi Ak. VI, p. 44 sq., 50 et 61.

³⁶ «Une herméneutique philosophique de la religion : Kant», *art. cit.*, p. 20.

³⁷ *Ibid.*, p. 27. Cf. aussi «La liberté selon l'espérance», *art. cit.*, p. 427; *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 254.

³⁸ Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 71.

³⁹ La *Religion* parle d'une *consolation (rationnelle)* (IV, Ak. VI, p. 171). Cf. déjà *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, éd. par P. Menzer, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924, p. 160 (*Leçon d'éthique*, professée entre 1775 et 1780).

chez Kant avant l'invention de la radicalité du Mal, en 1792. S'il n'est pas totalement absent de la deuxième *Critique*, par exemple, il n'y est pas vraiment thématique⁴⁰. Car il y est seulement question de la finitude de la liberté humaine, et non de cette mauvaieseté qui rendra le thème d'un secours pratique plus urgent⁴¹. C'est lorsque le motif de l'autocratie simplement postulée se trouve confronté à la radicalité du Mal, que la représentation de la grâce acquiert une réelle signification pratique. Dans les rares textes où Kant tente de donner une signification déterminée au motif, il note d'ailleurs que «le *concursum* moral advient seulement dans la mise à l'écart des obstacles à notre moralité intérieure»⁴², susceptible de rendre inébranlable la résolution morale⁴³. Et si, dans la *Religion*, Kant évoque également la possibilité d'un concours positif⁴⁴, il ne précise bien entendu aucunement la nature de ce dernier. La grâce consisterait donc d'abord en une *facilitation et fortification de l'autocratie*.

L'idée s'impose ainsi qu'il nous est nécessaire de pouvoir croire en une assistance divine, complément qui viendrait pallier notre déficience, mais dont nos efforts doivent nous rendre dignes⁴⁵. D'où le sens pratique du motif de la grâce, qui ressortit aux *parerga* de la foi religieuse pure, ces à-côtés dans lesquels elle peut toutefois reconnaître ce qui fait sens pour elle, dans l'exacte mesure où il y va d'une représentation de ce qui constitue un à-côté de la liberté résolue à la moralité⁴⁶. On comprend ainsi pourquoi la thèse de l'antinomie, c'est-à-dire celle du primat de la résolution morale sur l'absolution divine, n'allait pas jusqu'à récuser le motif de la grâce. En faisant d'elle une *réponse* à la liberté, en affirmant sa nécessaire *secondarité*, la thèse de l'antinomie prend acte du sens qu'il y a à croire en un Dieu qui viendrait *seconder* notre effort, que

⁴⁰ Kant y oppose certes à l'optimisme et à l'humanisme des Anciens, qui pensent que «le simple *usage des forces naturelles* [est] suffisant» pour atteindre la perfection morale, la sévérité d'une «morale chrétienne» qui «ôte à l'homme la confiance en son pouvoir de lui être complètement adéquat, du moins ici dans la vie présente», tout en nous autorisant à «espérer que, si nous agissons aussi bien qu'il est en notre *pouvoir*, ce qui n'est pas en notre pouvoir nous échoira ultérieurement, que nous sachions ou non de quelle manière.» (Ak. V, p. 128).

⁴¹ La *Critique de la raison pratique* mentionne certes la «conscience d'un penchant continu à la transgression, ou du moins à l'impureté» (*ibid.*), où l'on peut reconnaître deux des trois degrés que Kant attribuera au penchant au Mal. Néanmoins, ce penchant y est directement corrélé au *respect*, lequel caractérise le rapport qu'un être *fini* entretient avec la loi. On ne saurait donc deviner sous ce texte la doctrine achevée qui sera celle de Kant quatre ans plus tard, puisqu'elle reposera sur la nette distinction entre ce qui est une conséquence nécessaire de la finitude et ce qui est le trait contingent (quoique dès toujours là) de la liberté humaine. Quant à la *Lettre à Lavater* du 28 avril 1775, si elle évoque «ce qu'il y a d'irréductiblement mauvais dans notre cœur» (Ak. X, p. 176), elle ne l'explique en rien.

⁴² Réf. 4623 (1772 ?), Ak. XVII, p. 612.

⁴³ *Religion*, Ak. VI, p. 171.

⁴⁴ *Religion*, Ak. VI, p. 44.

⁴⁵ Voir *Leçon d'éthique*, p. 80, p. 104 sq. et 115.

⁴⁶ *Religion*, Ak. VI, p. 52.

sa grâce, qui donc se mérite⁴⁷, compléterait en y répondant favorablement⁴⁸. Et le *Conflit des facultés* de préciser que cette foi en un complément divin répondant à l'effort de notre liberté est «sanctifiante [*seligmachend*]», en ce qu'elle prévient le désespoir qui pourrait abattre la résolution morale, condition primitive de toute félicité (*Seligkeit*)⁴⁹. Rapportée aux attributs divins (sainteté, bonté, justice), et à sa triple personnalité de législateur, régent (gouvernant) et juge, la grâce ressortit alors à la *bonté divine*, puisque, par définition, elle ne nous est aucunement due et constitue un excès sur sa justice, dont elle ne saurait toutefois jamais motiver l'accommodement⁵⁰ : la bonté de Dieu permettrait de penser qu'il ne s'en tient pas à exiger de nous la sainteté qui est la sienne, mais consent à compléter la moralité, déficiente, dont nous nous efforçons de témoigner, ne nous traitant pas seulement comme ses serviteurs, mais aussi comme ses enfants⁵¹.

3. Le cercle du symbolique, ou la grâce de la liberté

a) *La solution : la grâce dans les limites de la simple raison*

La lecture ricœurienne a le mérite de mettre sur le devant de la scène la précarité pratique de la liberté humaine, et cette demande de grâce qu'elle comporte, en tant que complément qui viendrait conforter et compléter sa résolution morale. Ricœur, pour le dire autrement, prend toute la mesure des raisons de l'antithèse de l'antinomie. Mais Kant ne s'en tient pas à la confrontation de la thèse et de l'antithèse, ni même à une décision pratique en faveur de la thèse, nonobstant l'inintelligibilité qui est la sienne et qui motive la position antithétique. C'est-à-dire que Kant ne s'en tient pas à un dispositif tel que celui que l'on trouve dans les *Leçons d'éthique*, et selon lequel il faudrait distinguer entre une religion naturelle (ou foi morale) et une religion surnaturelle (confiance en la grâce), tout en les articulant, la première étant la condition

⁴⁷ *Religion*, Ak. VI, p. 44 et 117 sq. Cf. déjà la *Lettre à Lavater* du 28 avril 1775, Ak. X, p. 176 sq.; *Leçon d'éthique*, p. 105, 115 et 160. Comme l'écrit J.-L. BRUCH : «l'homme opère, et Dieu coopère» (*La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 103).

⁴⁸ Cf. la *Lettre à Lavater* du 28 avril 1775, Ak. X, p. 176 sq.; *Critique de la raison pratique*, Ak. V, p. 128; *Religion*, Ak. VI, p. 44, 52, 100 sq. et 170 sq.; *Pour la paix perpétuelle*, Ak. VIII, p. 361.

⁴⁹ *Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 43 sq. Sur cet «usage négatif» du motif de la grâce, simple rempart indéterminé opposé au désespoir moral, cf. aussi *Vorarbeiten zur Religion*, LB G12, Ak. XXIII, p. 104.

⁵⁰ Cf. *Leçon d'éthique*, p. 134. Voir aussi *Religion*, Ak. VI, p. 141; Réfl. 8085, Ak. XIX, p. 629. Sur la corrélation entre grâce et bonté en contexte juridique, cf. Réfl. 7626, Ak. XIX, p. 472.

⁵¹ Cf. la *Lettre à Lavater* du 28 avril 1775, Ak. X, p. 176 sq.; *Leçon d'éthique*, p. 134 sq.; *Vorarbeiten zur Religion*, LB E49, Ak. XXIII, p. 117-119.

de la seconde⁵². Kant ne se contente pas de «trancher le nœud» (p. 119), en jouant le primat du pratique sur le spéculatif. Il entreprend de donner une solution positive à l'antinomie, en réduisant à une apparence l'opposition des deux dimensions de la foi salvatrice. Or cette solution est aussi bien un dépassement de la lecture ricœurienne.

Comme il en va habituellement de la structure antinomique, la solution consiste dans la suppression de l'apparence de contradiction entre les opposés, grâce au rappel de l'idéalité transcendantale du spatio-temporel, c'est-à-dire, aussi bien, de la distinction entre le suprasensible et le sensible, ici appliquée à l'objet de la foi salvatrice. Cet objet n'est autre que l'humanité agréable à Dieu, tantôt considérée selon ce que nous pouvons faire pour l'atteindre (dimension future-pratique), tantôt envisagée selon ce qui échappe à notre puissance (dimension théologique, aussi bien rétrospective – annulation des fautes passées – que prospective – puissance de porter à son plein accomplissement la résolution morale). Or le conflit ne peut surgir que si l'on donne à cette humanité un sens principiellement historique, c'est-à-dire empirique, ou encore phénoménal. Car c'est alors que la foi en l'événement passé de la réconciliation est censée produire la résolution morale. Mais «l'archétype de l'humanité agréable à Dieu», ou encore «le Fils de Dieu» (p. 119), est une représentation de la raison⁵³.

La deuxième partie de l'ouvrage l'a montré : il s'agit de «l'idée personnifiée» du bon principe, «idéal de l'humanité agréable à Dieu»⁵⁴ qui ne doit pas être rabattu sur son éventuelle incarnation historique : «le bon principe n'est pas descendu du Ciel dans l'humanité simplement à une certaine époque mais invisiblement et depuis l'origine du genre humain» et si, d'après l'Écriture, il «s'est manifesté [*erschien*] dans un homme effectif comme un exemple pour tous les autres»⁵⁵, l'«idée a sa réalité entièrement en elle-même d'un point de vue pratique. Car elle réside en notre raison moralement législatrice»⁵⁶. Le Fils de Dieu est l'autre nom de l'homme conforme à la volonté divine⁵⁷, la filiation dénotant symboliquement le caractère *immédiat* de la liaison entre la fin morale et l'être d'un Dieu qui, comme être moral infini, ne saurait vouloir autre chose

⁵² Cf. *Leçon d'éthique*, p. 104 sq.

⁵³ Si cette identification du Christ avec la satisfaction divine vient, là encore, de Stapfer (J. BOHATEC, *op. cit.*, p. 354), Kant s'oppose à lui en précisant que cet idéal de l'humanité agréable à Dieu est une représentation de part en part rationnelle, bien que l'origine de cette représentation soit spéculativement insaisissable, l'incarnation constituant le symbole de cette genèse impossible (Ak. VI, p. 61 et 82), ou alors celui du procès même de symbolisation, comme «présentation en chair et en os» de l'idéal (p. 65 sq.).

⁵⁴ *Religion*, Ak. VI, p. 60 sq.

⁵⁵ *Religion*, Ak. VI, p. 82.

⁵⁶ *Religion*, Ak. VI, p. 62. Cf. aussi *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Ak. IV, p. 408 sq. (référence à Luc 18, 18).

⁵⁷ Cf. *Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 39.

qu'elle⁵⁸. Aussi est-il fondamental de ne pas confondre la «foi rationnelle» en le «Fils de Dieu» et «la foi en ce même archétype *dans le phénomène* (dans l'Homme-Dieu), en tant que foi *empirique* (historique)» (p. 119).

Or distinguer le Christ comme idéal de la raison pratique pure du Christ comme événement historique, c'est bien supprimer la contradiction entre les deux dimensions de la foi salvatrice : dès lors que l'obligation morale et «le Fils de Dieu» renvoient réciproquement l'un à l'autre *dans l'unique élément de la rationalité*, la liaison synthétique des deux dimensions de la foi salvatrice ne signifie plus un rapport de conditionnement qui interviendrait entre le rationnel-moral et son autre. Dans ces conditions, «l'antinomie est donc seulement apparente ; parce que, par un malentendu, elle considère une seule et même idée pratique, simplement prise en une relation différente, comme deux principes différents» (p. 119).

L'idéal rationnel de l'humanité agréant Dieu unit en effet synthétiquement les deux dimensions de la foi salvatrice. L'antinomie disparaît dans l'identification de son objet à l'unique représentation rationnelle de l'humanité agréable à Dieu, selon deux accentuations divergentes mais complémentaires : d'un côté comme l'humanité s'élevant à la conformité à la volonté divine, de l'autre comme l'humanité dont Dieu pallie la déficience parce qu'il *l'aime*, d'un amour dont le sacrifice christique dit analogiquement la force⁵⁹. Les deux moments de la foi salvatrice se réfèrent aux deux dimensions de l'idée d'humanité agréable à Dieu, dont l'une est la bonne conduite susceptible de nous rendre tels, l'autre l'amour que Dieu porte à l'humanité et qui le fonde à compléter notre effort. L'agréable à Dieu est une fois l'horizon de notre projet, l'autre fois ce qui motive que Dieu nous accorde de pouvoir pleinement l'accomplir. L'humanité agréable à Dieu, c'est d'un côté celle qui se rend aimable à lui, de l'autre celle que Dieu aide à se rendre telle parce qu'il l'aime. Deux dimensions qui se retrouvent évidemment dans l'individualisation de cette idée, c'est-à-dire dans l'idéal qu'est la représentation du Christ. Et deux dimensions qui sont en effet si peu antagonistes qu'elles constituent bien plutôt une boucle pratique, puisque l'homme ne peut espérer se rendre agréable à Dieu qu'avec son aide, aide que seul son effort moral peut toutefois le conduire à espérer de la bonté divine. De la circularité dialectique paralysante, on passe ainsi au cercle dynamique et vertueux de l'espérance morale.

Cette solution, qui reconduit le motif de la grâce à l'archétype de l'humanité agréable à Dieu, c'est-à-dire à la représentation idéale du «Fils de Dieu», a toutefois des conséquences importantes. En effet, cette reconduction signifie la réintégration de la grâce *dans les limites de la simple raison*. La grâce n'est donc pas condamnée à ce statut de *parergon* que lui attribue une note

⁵⁸ Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 60 (interprétation de Jean 1, 2). La liberté divine est en effet nécessité morale, qui ne connaît pas la contingence, modalité de l'indifférence (ou du moins de l'indétermination) qui signifie toujours une impuissance morale.

⁵⁹ Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 65.

ajoutée à la deuxième édition de l'ouvrage⁶⁰. Les *parerga* sont en effet ces représentations qui, si elles peuvent recevoir un *sens* pratique, sont toutefois dépourvues de toute *nécessité* pratique, y compris subjective. Elles ne sont donc pas seulement exorbitantes théoriquement, mais également moralement transcendantes, et n'appartiennent pas réellement à une foi religieuse pure, à laquelle elles confinent seulement⁶¹. Or faire de la croyance en la grâce une dimension *de la foi rationnelle* en l'humanité agréable à Dieu, annexer le motif de la grâce à la figure idéale du Christ, c'est lui assigner un site homogène à celui de cette dernière.

Ce déplacement topique-systématique de la thématique de la grâce est à double tranchant. Il conduit d'une part à lui reconnaître le statut de motif *nécessaire* de l'espérance *rationnelle*⁶². Il y va donc d'une manière de promotion, qui prend acte de la force des raisons de l'antithèse, en même temps qu'elle sanctionne la pertinence de la lecture ricœurienne. Mais, d'autre part, reconnaître à la grâce le statut de représentation autochtone, c'est aussi bien, pour la raison, contester qu'elle comporte une nécessaire dimension d'*historicité* (p. 121). Or c'est ce qui sépare nettement la solution kantienne de l'antinomie et l'exploitation ricœurienne des raisons de son antithèse. Certes, le projet moral de la liberté humaine, en tant que liberté non seulement finie mais penchant au Mal, ne peut faire l'économie d'une espérance en la grâce. Mais la composante *herméneutique* de la foi en cette dernière, si par là il faut entendre l'appropriation interprétative d'un matériau radicalement étranger à la raison, est par principe contingente⁶³.

⁶⁰ *Religion*, Ak. VI, p. 52. Bruch souligne avec raison combien, plus généralement d'ailleurs, «la répartition entre la doctrine philosophique proprement dite et ses *Parerga* se révèle extrêmement incertaine» (*op. cit.*, p. 40).

⁶¹ Cf. BRUCH, *op. cit.*, p. 97.

⁶² Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 143. Lorsque Kant écrit, au sujet d'une suppléance mystérieuse, «qu'il peut être nécessaire de l'admettre dans un dessein moral», il est tout près d'accorder à la grâce le statut d'un postulat de la raison pratique pure. Il ne le fait toutefois pas, et dans ce passage, cette expression est introduite comme une concession («c'est seulement dans un dessein moral qu'il peut être nécessaire de l'admettre»). Cette réticence s'explique par le caractère d'incompréhensibilité redoublée de ce motif qui, non content d'indiquer un régime transcendant de causalité, est extrêmement problématique en raison de son point d'application, qui est la liberté même. À quoi s'ajoute le caractère pratiquement dangereux d'une telle admission, qui risque toujours de faire basculer le sujet dans la religion paresseuse. Cf. Ak. VI, p. 191 et 193, ainsi que *Vorarbeiten zur Religion*, LB G16, Ak. XXIII, p. 104.

⁶³ En ce sens, lorsque P. Ricœur applique à ce qu'il nomme «l'herméneutique kantienne» le schème, si souvent rejoué à propos de Kant (pensons à Hegel et Heidegger), de la rechute (voir «Une herméneutique philosophique de la religion: Kant», *art. cit.*, p. 34), on peut se demander si ce n'est pas parce qu'il a commencé par projeter en elle ce qui ne s'y trouve pas: Kant n'est pas «empêché» de «prendre la pleine mesure» du paradoxe, il le récuse comme tel; Kant n'a pas «perdu de vue l'élément d'altérité» de la foi, il l'en expulse. Au fond, l'identification ricœurienne de la philosophie kantienne de la religion à une herméneutique repose sur la confusion de la religion dans les limites de la simple raison avec la seule foi réfléchissante référée à ses *parerga* (*cf.* p. 40).

b) *La grâce ou l'excès de la liberté sur toute nature, la sienne comprise*

Cette intégration du motif de la grâce dans l'orbe de la seule rationalité s'accroît encore après la *Religion dans les limites de la simple raison*. De fait, alors que cette dernière réduit en dernière instance l'altérité entre la grâce et la raison, certains textes postérieurs vont jusqu'à effacer son altérité à la liberté.

Une telle entente de la grâce, qui ne signifie plus un adjuvant de la liberté mais la liberté même, ne semble pas totalement exclue de la *Religion*. En effet, si «le surnaturel» et «le suprasensible» s'opposent en tant que le premier, interprété comme un objet, ne ressortit pas même au domaine des simples hypothèses alors que le second, sous les espèces de la liberté, est bien l'objet d'un savoir, ils se rejoignent toutefois dans l'élément de l'incompréhensibilité⁶⁴. Dans ces conditions, il est clair que le premier, comme simple symbole, peut servir à dire l'incompréhensibilité du second. Cette conception de la grâce est explicitée dans le *Conflit des facultés* :

la grâce n'est rien d'autre que la nature de l'homme, en tant qu'il est déterminé à des actions par son propre principe intérieur, mais suprasensible (la représentation de son devoir), lequel principe, parce que nous voulons nous l'expliquer alors que nous n'en connaissons aucune autre raison, est représenté par nous comme impulsion vers le Bien produite en nous par la divinité, impulsion en vue de laquelle la disposition en nous n'est pas elle-même fondée par nous, par conséquent comme grâce.» (Ak. VII, p. 43)

Le règne de la grâce n'est autre que celui de ce qui excède le règne du «pourquoi», lequel est congruent avec la naturalité comme telle : la disposition morale «prouve la divinité d'une origine qui est supérieure à toute raison [*Vernunft*] (dans la recherche théorique de la cause) et, partant, la posséder n'est pas mérite mais grâce»⁶⁵. Cet excès de la liberté sur toute nature, que l'on dira désormais symboliquement en termes de grâce, c'est aussi son excès sur la nature mauvaise qui qualifie la liberté sans jamais pouvoir réduire la disposition au Bien qui la définit⁶⁶. Plus précisément, la grâce est l'efficace même de la confiance que nous mettons en notre résolution morale, nonobstant la nature mauvaise de notre liberté. La grâce est ainsi l'efficace de la foi en l'autocratie vivifiée par la représentation de l'idéal de l'humanité agréant Dieu⁶⁷. Elle symbolise, sous la forme d'un excès sur notre liberté, l'excès de la liberté transcendantale sur l'usage que l'homme en a partout et toujours déjà

⁶⁴ Cf. *Religion*, Ak. VI, p. 191 ; *Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 59. Sur ce point, voir M. FESSEL, «Analyse», in : I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison. Quatrième partie*, Paris, Hatier, 2000, p. 136.

⁶⁵ *Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 43.

⁶⁶ Sur cette asymétrie, cf. *Religion*, Ak. VI, p. 44 sq.

⁶⁷ Cf. *Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 43.

fait, ou encore l'excès de sa disposition au Bien sur sa nature mauvaise. Le surnaturel, comme symbole d'une réserve d'efficience de notre liberté disposée au Bien, rapportée à ce qui semble en constituer la quasi-nature, est donc l'envers de notre expérience de sa précarité. La grâce est la dimension divine de la liberté, qui qualifie cette dernière en tant qu'elle excède toute nature, la sienne comprise.