

La représentation religieuse chez Kant et la philosophie kérygmatisque de la religion de Ricœur

Myung Su Yang

Department of Christian Studies, and Graduate School of Theology at Ewha Womans University, Korea

Résumé

La philosophie Ricœurienne de la religion suit l'anthropologie kantienne, la bonté originare et le mal radical de la nature humaine. Ricœur, toutefois, considère le problème du mal plus profondément que Kant. Il cherche alors, dans le kérygme religieux, la motivation plus profonde que le motif autonome, alors que Kant, par l'interprétation allégorique, s'adonne à la démystification de la religion historique. Le Dieu nommé s'adresse, au-delà du Dieu conceptuel kantien, au sens super-abondant au milieu du non-sens de la vie et ouvre l'horizon de théonomie. Celle-ci fait du commandement de l'amour un appel non-violent; l'amour qui réunit la forme universelle et la matière particulière de la norme morale.

Mots-clés: Le mal, Antinomie, La religion pure, La religion historique, Théonomie.

Abstract

Ricœur's philosophy of religion follows the anthropology of Kant, according to which human nature is originally good and at the same time radically evil. Ricœur, however, considers the problem of evil more profoundly than Kant. He tries to find, in the religious kerygma, a deeper motivation of it than autonomy, whereas Kant, by means of allegorical interpretation, engages in the demystification of religion. The named God refers, beyond the conceptual God of Kant, to a super-abundant meaning in the midst of the meaninglessness of life and thus opens the horizon of theonomy. Theonomy makes the commandment of love into a non-violent appeal. Love combines the universal form and the particular content of the moral norm.

Keywords: Evil, Antinomy, Pure Religion, Historical Religion, Theonomy.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 2 (2012), pp.52-71

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.141

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

La représentation religieuse chez Kant et la philosophie kérygmatique de la religion de Ricœur

Myung Su Yang

Ewha Womans University, Korea

Introduction

La philosophie de la religion de Ricœur est influencée de façon massive par la philosophie de Kant. Ricœur est attentif, avant tout, au fait que Kant déploie une philosophie des limites. D'un côté, ce philosophe allemand établit le monde de l'autonomie de la raison au moyen de la philosophie transcendantale. De l'autre côté, il reconnaît les limites de la raison, à partir desquelles il critique la connaissance dogmatique de la religion comme illusion transcendantale et, en même temps, admet la nécessité des représentations religieuses. La religion historique n'est rien d'autre que le schématisme du désir de la totalité. Il en résulte que l'essence de la religion repose en l'espérance de la totalité, en tant que condition de l'autonomie. Or la connexion de l'autonomie moderne et de la validité de la représentation religieuse liée à l'espace de l'espérance semble jouer définitivement un rôle important pour l'herméneutique de la religion de Ricœur.

Ricœur fait appel, en grande partie, à la critique kantienne pour comprendre la religion par rapport à l'obligation morale. Il reconnaît toutefois le rôle essentiel de la croyance religieuse plus fondamentalement que Kant. La foi historique doit être entendue comme une source abondante supra-morale et, contrairement à Kant, n'est pas appelée à disparaître dans un temps à venir de l'humanité adulte. L'inspiration kérygmatique qui situe la philosophie ricœurienne dans la tradition protestante est la conviction, en tant que, selon Ricœur, elle précède la critique. Cette conviction, dans la philosophie de la religion, n'est pas identique à la croyance littéralement objectivée en des dogmes. Elle paraît plutôt être la croyance réfléchie ou "l'intelligence de l'espérance," pour reprendre le mot que Ricœur utilise souvent. Et elle semble avoir à faire avec la raison profonde et théonome, définie par Ricœur au-delà de la raison pratique de Kant.

La présente étude se concentre d'abord sur l'herméneutique kantienne de la religion, puis examine la philosophie ricœurienne de la religion en liaison avec la pensée kantienne.

La Représentation religieuse chez Kant

Le livre de Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, semble présenter deux aspects de la limite. D'abord, la délimitation de la religion par la raison. Selon Kant, la religion qui est apparue dans l'histoire doit être interprétée du point de vue de la raison pratique seule. Sinon, elle tombe dans l'illusion religieuse.¹ La signification de la religion historique et institutionnelle se trouve dans la religion pure limitée par la raison. Une religion particulière requiert catégoriquement une interprétation du point de vue de la raison universelle, où le centre de l'autorité existe uniquement dans le cœur individuel, la raison pratique. La croyance en la révélation autoritaire revêtue du cléricalisme sacerdotal ou le littéralisme à l'égard du sens de la Bible ne sont plus acceptables. Cette limitation de la religion est ce que l'esprit critique a apporté au monde avec l'époque des *Lumières*.

Deuxièmement, le titre du livre suppose les limites de la raison elle-même; ce sont elles qui donnent la cause positive de l'apparition de la religion historique. Celle-ci, façonnée par des représentations et des dogmes, est indispensable aux hommes à cause des limites de l'intelligibilité de leur raison. L'homme ne sait pas d'où le mal radical est venu habiter le cœur humain, d'où l'idée de l'homme parfait au niveau de la moralité est venue, d'où l'idée du monde moral au-delà de la société légale est venue exister dans notre pensée (*Gedanken*). Les données des idées de l'homme divin et du royaume de la liberté sont prises *a priori* et inconditionnellement, sans avoir à être expliquées théoriquement; inconditionnellement, dans le sens où elles s'originent, au-delà du désir naturel,² dans le concept de l'homme en général dont la disposition originale est bonne et libre.³ La mise en pratique de telles idées est exigée inconditionnellement et il faut lutter contre le mauvais principe prétendant à la domination de l'homme. La question de l'origine du mal radical et de l'idée de l'homme divin est déterminante en vue de gagner la lutte. La religion historique parle de leur origine avec des événements temporels au moyen du langage représentatif qui forme les objets de la croyance.⁴

Comme Hans Jonas⁵ le dit proprement, la morale kantienne est intemporelle. La décision nouménale de la volonté autonome est d'une causalité intemporelle.⁶ Et son sujet principal, par rapport à la religion, consiste à critiquer la religion historique représentée par le moyen du monde sensible et temporel, alors que Ricœur s'intéresse, comme on le verra plus tard, à rétablir, même pour la morale, le rôle important et fondamental de la foi historique et temporelle, en respectant, dans le principe, la critique kantienne.

En tout cas, pour Kant, le langage représentatif de la religion vient de l'intérêt pratique et se concentre sur l'effectivité constante de la morale. Les dogmes emploient des concepts pratiques, loin des concepts théoriques. Ils ne contribuent pas à expliquer l'origine du mal, la venue du Christ ou le procès de l'expiation, mais à comprendre l'actualité existentielle et à chercher la voie de liberté. Il a, donc, affaire à l'espérance de la délivrance du serf-arbitre et de la souffrance du mal.⁷

La limite de la raison n'est pas autre chose, en fin de compte, que le penchant pour le mal implanté dans la raison pratique. La question de l'origine du mal radical et des idées morales ne concerne pas l'origine temporelle, mais la fin ou le destin de notre pouvoir et de notre faiblesse morale.⁸ Elle est en rapport avec le problème de savoir comment s'extraire du mal radical; l'homme ne sait pas comment supprimer son penchant pour le mal. Les dogmes qui semblent fournir des connaissances objectives et des concepts quasiment théoriques sont, en réalité, chargés de répondre à cette ignorance pratique. Cela concerne l'impuissance du cœur ou de la volonté humaine plutôt que celle de la connaissance.

La dimension religieuse émerge au moment où la morale, au lieu de se satisfaire d'une bonne conduite, est à la recherche d'un homme bon et d'un être libre, selon l'expression de Ricœur, "d'exister librement parmi les libertés".⁹ C'est ce que nous pouvons voir dans la dialectique de la *Critique de la raison pratique* de Kant. Devenir un homme bon et saint, c'est le problème de la régénération de la volonté, laquelle commence avec la conversion du cœur et s'accomplit dans une totalité où le principe universel s'applique complètement et naturellement aux objets multiples.¹⁰ C'est ce que veut dire la sainteté de l'homme moral au sein du royaume des fins. Cette unité totale se produirait au moment de l'extirpation du penchant pour le mal qui est justement postulée.¹¹ Cette extirpation arriverait à la liberté parfaite. Ricœur dit, "La liberté est en effet le véritable pivot de la doctrine des postulats."¹² Et il appelle cette liberté postulée "la liberté selon l'espérance."

Cette espérance n'est qu'espérance, dans la mesure où elle ne peut pas être une réalité actuelle. En ce sens, l'espérance kantienne appartient à l'impossible de l'homme. C'est avec Kant que Ricœur parle de la "pathologie de la totalité", qui concerne autant l'expérience morale des individus, qui se prétendent moralement parfaits, que l'institution ecclésiale entourée de faux cultes.¹³ Toutefois, l'impossible, pour Kant, n'est pas l'abandon de la possibilité rationnelle. Selon lui, l'objet de cette espérance, l'homme moralement parfait, s'accorde avec l'objet inconditionnel de la volonté. La raison nous commande de complètement détruire le mal radical et ce commandement présuppose une possibilité. L'homme divin est, donc, à la fois possible et impossible à atteindre. Comme Ricœur le dit, "le mal fait de la liberté une possibilité impossible."¹⁴ C'est possible puisqu'il nous commande de le faire; c'est impossible à cause du mal radical qu'on ne saurait complètement extirper.¹⁵ En réalité, comme Ricœur justement résume la thèse de Kant, "nous pouvons changer les maximes de nos actions mais ne pouvons pas changer la nature innée de la mauvaise volonté."¹⁶ Or, nous verrons plus tard que c'est Ricœur plutôt que Kant, qui maintient la tension dialectique du possible et de l'impossible jusqu'au bout, et qui développe la poétique de la volonté au delà du volontarisme kantien. Cette impossibilité de la réalisation de la moralité parfaite induit, selon les termes de Ricœur, l'altérité ou l'extériorité¹⁷ par rapport à la raison autonome fondée sur la possibilité humaine et requiert le surplus du don, lequel donne lieu à la croyance historique et à l'institution religieuse.

Kant ne s'engage dans le problème de la religion que par rapport à l'accomplissement moral. Il ne parle de la religion que "par la morale et pour la morale."¹⁸ Or, si une religion historique comme le christianisme est basée sur l'impossibilité humaine et fait appel à la grâce de Dieu dès le premier moment, Kant ne s'écarte lui jamais de la possibilité, même lorsqu'il parle du mal radical de la nature humaine. De là survient l'antinomie de la spontanéité autonome et du surplus du don. Cette antinomie se produit uniquement dans la religion pure kantienne qui s'attache à l'autonomie de la volonté même au milieu du mal radical.

La *Critique de la raison pratique* ne traite pas de la religion historique. Cependant, avant qu'il tienne compte des représentations chrétiennes dans *La Religion dans les limites de la raison*, Kant a déjà laissé entendre la possibilité d'une expression analogique et anthropomorphique de la loi morale, en décrivant la relation entre la loi et l'homme en termes de souverain et de sujet.¹⁹ La loi morale universelle et formelle à respecter peut s'exprimer dans l'image de Dieu que nous devons respecter et glorifier. C'est que le respect de Dieu doit être démythologisé et interprété comme le respect de la loi morale siégeant dans le cœur. Même dans le cas où la terre de Dieu s'étend jusqu'au domaine où est accordé le bonheur dans la *Critique de la raison pratique*, ce Dieu est, tout d'abord, l'Être moral qui nous ordonne de remplir sa loi de tout notre cœur. "La religion (vue subjectivement) est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins."²⁰ Vus à la lumière critique de la raison pratique, les dogmes de la religion historique concernant le rapport entre Dieu et l'homme sont censés être des symboles qui représentent la relation entre la loi universelle et l'homme; entre la raison ordonnante et la raison ordonnée; la raison législatrice et la raison observatrice.

Mais, c'est plutôt à cause du mal radical que Kant ne peut pas ne pas être entraîné vers le problème de la religion historique dans *La Religion dans les limites de la raison*. La réalité et la réalisation du bon principe sont inévitablement exprimées par des symboles composés de diverses représentations. Kant écrit ainsi: "l'anthropomorphisme est, dans la représentation théorique de Dieu et de son être, difficilement évitable aux hommes, mais en revanche, assez inoffensif pourvu qu'il n'influe pas sur l'idée du devoir."²¹

On peut dire que la personnification du principe moral s'origine dans un effort de réalisation du bien pur. Si la lutte entre le bon et le mauvais principes s'exprime en une sorte de "dramaturgie dont les protagonistes sont plus qu'humains,"²² comme nous pouvons le voir dans le titre de la deuxième partie de *La Religion dans les limites de la raison*, c'est afin de comprendre clairement l'existence du mal humain et de lutter vivement contre lui. Plus le mal est ressenti comme radical et incontrôlable, plus la force du bien doit être forte. Dans un tel cas, ces deux principes peuvent être tenus pour substantiels et transcendants. Il peut y avoir là apparition d'une altérité forte à l'égard de l'identité de la volonté autonome. Cette altérité devient la source de la création des représentations religieuses historiques. C'est pourquoi le bon et le mauvais principes sont exposés d'une manière anthropomorphique. Dès lors, il n'est pas étonnant que ces deux principes contradictoires, qui représentent, à la vérité, le double cœur de l'homme, soient représentés comme des entités vivantes extérieures à nous, Dieu et Satan.

C'est ainsi que Kant reconnaît ce dont parle Saint Paul en désignant l'ennemi des chrétiens, les mauvais esprits personnifiés, comme valable pour l'usage pratique. Un tel concept ne sert pas à "étendre notre connaissance au-delà du monde sensible mais seulement à rendre intuitif pour l'usage pratique le concept insondable pour nous."²³ Dans le langage religieux, un mot comme 'Satan' aide à rendre transparent la substance de l'ennemi invisible en tant que mauvais principe, et a pour effet de nous y rendre attentifs et d'encourager la lutte constante contre lui, ce tentateur en nous-même. Il possède donc un sens particulier pour la stratégie pratique. Mais il faut, d'autre part, que le rôle d'un tel concept religieux se borne à l'usage pratique. Il ne doit pas être conçu comme une chose substantielle en tant qu'objet de la connaissance théorique.

C'est la même chose pour le concept du Christ. Jésus Christ est une représentation figurative de l'Idée ou de l'Idéal de l'humanité sainte qui est l'objet ultime de notre volonté liée au devoir moral. Le Christ est le symbole de la perfection du devoir.²⁴ Même s'il est présenté comme une figure personnifiée historique extérieure à nous, il existe en nous-même, en tant qu'archétype qui se trouve dans notre raison. Kant ne s'intéresse plus au Jésus historique en tant que figure christique particulière. Car "point n'est besoin d'exemple tiré de l'expérience pour faire de l'Idée d'un homme moralement agréable à Dieu un modèle à suivre pour nous."²⁵ Si quelqu'un cherche la réalité de l'idée du Christ à l'extérieur de son cœur, il finit par ignorer la réalité de la vertu morale née justement du décret moral.

Aussi longtemps que la foi historique se porte sur une réalité particulière, elle risque de manquer tant la véritable foi que la vertu, et de faire preuve d' "incrédulité morale" au profit de la foi dogmatique.²⁶ Tandis que la foi morale kantienne essaie de soumettre les particuliers à l'universel, la religion historique est censée dépendre des particularités accidentales, en se passant de l'esprit universel. Il en résulte que la foi historique tombe dans l'exclusivisme religieux ou la superstition qui remplit les croyants de désirs particuliers. De cette manière, la foi rationnelle et la foi historique sont en conflit l'une avec l'autre.

Ce qui est important pour Kant, c'est le Christ en nous. Il est l'archétype universel et inconditionnel de la pratique parfaite de nos devoirs. Jésus qui se soumet à la parole de Dieu à tout prix expose l'archétype qui nous fait suivre les commandements du bon principe. Même si Jésus, en tant qu'exemple historique, contribue à notre moralisation, il n'est pas nécessairement lié au Christ.²⁷ Si l'on croit en Jésus comme étant le Christ, c'est le fait d'un hasard historique, qui, loin de la nécessité objective et universelle de la volonté, n'est que l'objet de la foi historique. Une réalité historique particulière ne prouve pas la réalité de l'idée morale en tant que fait de la raison. La raison n'a pas besoin d'autre témoignage qu'elle-même, puisqu'elle a sa propre réalité dans son enseignement. Les doctrines de Jésus "sont manifestement les vraies chartes d'une

religion en général, quoi qu'en puisse dire l'histoire (car il y a déjà dans l'idée elle-même la raison suffisante de son acceptation), et évidemment ne peuvent être autre chose que des enseignements de raison pure; car ceux-ci sont les seuls qui se prouvent eux-mêmes et sur lesquels on doit s'appuyer, par suite, de préférence pour faire accepter comme vrais les autres."²⁸

La raison se prouve elle-même. En principe, donc, il n'y a aucune nécessité d'avoir un exemple réel à imiter. L'idée en nous-même est plus réelle que n'importe quel exemple extérieur à nous. "Au point de vue pratique, cette Idée a sa réalité complètement en elle-même... N'y eût-il jamais eu un homme qui ait fait preuve à l'égard de cette loi, d'une obéissance inconditionnée, la nécessité objective de s'y soumettre absolument, n'en demeure pas moins intacte et par elle-même évidente."²⁹ Nous comprenons ici que cette réalité objective de l'idée est liée au pouvoir: le pouvoir en tant que cause efficiente ou mobile. L'idée à la fois commande et donne le pouvoir de pratiquer le commandement. Le pouvoir existe dans la raison elle-même. La seule croyance en cette réalité de l'idée morale nous empêche de tomber dans l'incrédulité morale. La croyance en Jésus Christ doit être interprétée comme celle en une idée rationnelle.

La croyance rationnelle et universelle en l'archétype de l'homme saint joue le même rôle que le respect pour la loi universelle de la raison pure pratique. De même que la loi fonctionne comme mobile de l'acte moral dans l'analytique de la *Critique de la raison pratique*, l'idée morale de l'homme agréable à Dieu en nous-même sert, dans *La Religion dans les limites de la raison*, non seulement de règle mais aussi de mobile.³⁰ Au contraire de l'éthique chrétienne qui prend la croyance dans le Christ sauveur comme point de départ et qui entend en faire dériver la conduite bonne, la seule croyance rationnelle en l'archétype de l'homme divin en nous-même doit être l'origine et le mobile de la moralité. L'homme bon et parfait résulte, en principe, de la régénération du cœur et de l'accumulation de bonnes conduites. Même si la bonne conduite exige un surcroît qui n'appartient pas à notre mérite afin d'aboutir au but moral, le cœur a le droit d'exiger ce complément. C'est le cœur converti à la bonne conduite qui revendique et espère la justification de pécheur.³¹ De cette façon, le Dieu chrétien fait place à la raison pratique en tant que cause efficiente.

Malgré tout, en pratique, les représentations ne sont pas seulement valables mais aussi nécessaires. Selon Kant, "cette représentation vivante, qui seule vraisemblablement pouvait en son temps *mettre l'idée à la portée de tous (populäre Vorstellungsart)*, a été (quant à son esprit et quant à son sens rationnel) pratiquement valable et obligatoire pour tout le monde et pour tous les temps, parce qu'elle est assez rapprochée de nous tous pour nous servir à connaître notre devoir."³² La nécessité de représentation de la figure de l'homme divin est donc reconnue, pratiquement, dans sa mise à la portée de tous, au-delà d'une minorité moralement sélective, de la connaissance du devoir moral. Kant reconnaît l'effet éducatif de la représentation religieuse, d'"une pédagogie du 'comme si,'"³³ à condition qu'elle serve à nous ramener à la religion pure et morale.

Or, comment penser pratiquement à l'image du Christ comme sauveur?³⁴ L'image populaire du Christ ne peut pas être limitée au rang d'archétype de la moralité parfaite, car elle contient les œuvres du sauveur, celles de la délivrance de la souffrance de la vie. Le concept théorique ou le dogme développé par la tradition et reçu par le christianisme à ce sujet sont également interprétés pratiquement par Kant. Cette représentation de travail du sauveur qui supprime nos péchés au prix de sa souffrance substitutive est nécessaire uniquement "pour le concept théorique; nous ne pouvons pas autrement nous *rendre concevable* l'effacement de nos péchés."³⁵ L'effacement de nos péchés est tout à fait nécessaire, pour asseoir l'exigence de continuité dans l'avancement vers la perfection morale. L'homme qui fait de son mieux ne parle

pas du passé au profit de l'accomplissement morale du soi-même à l'avenir. De cette façon, l'acceptation ou la justification de l'homme au plein milieu des péchés est déduite par le devoir pratique. La justification est donc un concept pratique avant d'être un dogme objectif et sert à l'usage pratique. La représentation historique et objective d'un sauveur justifiant n'est que le résultat de la théorisation du concept fondamentalement pratique de la justification.

Sans la justification de l'homme coupable, nous nous arrêterions de suivre, à cause de nos péchés accumulés, autrement dit à cause de l'impossibilité provenant de la limite de la raison pratique, le parcours consistant à accomplir notre devoir. Ce qui importe, c'est de savoir quelle sorte de justification est mise en œuvre. D'un côté, l'homme divin est mon archétype et possible à atteindre; le secours d'un sauveur extérieur à nous n'est alors pas censé être nécessaire. De l'autre côté, la perfection est hors de ma possibilité à cause du mal radical qui n'est jamais supprimé parfaitement; on essaie de l'atteindre en vain, dans l'espérance. Cette impossibilité exige, de ce fait, une aide extérieure, par et pour le devoir moral lui-même, autrement dit, afin que le devoir moral soit poursuivi sans cesse. Pour Kant, cette grâce d'aide extérieure est, pour ainsi dire, "le mystère saint" à qui la liberté morale, appliquée "à la réalisation de l'idée de la fin morale suprême, nous mène inmanquablement."³⁶

Il y a donc une antinomie entre deux principes: le principe de la bonne conduite et le principe de la foi en un mérite qui n'est pas le mien propre. Pour une religion traditionnelle comme le christianisme, cette antinomie reste toujours une antinomie irréconciliable.³⁷ Et le principe de la bonne conduite se soumet à celui de la foi dans le don. C'est ainsi que la foi chrétienne ne part pas d'abord de la bonne conduite mais veut prendre la grâce d'un sauveur "comme point de départ et en dériver la bonne conduite."³⁸ C'est par la croyance en un procureur seule que le pécheur est justifié. Le Christ est ainsi plutôt le sauveur hors de nous que l'archétype de la perfection du devoir.

Pour Kant, toutefois, l'antinomie n'est qu'apparente et il n'existe deux principes apparemment contradictoires que pour servir une même idée pratique. La grâce de la satisfaction est une idée donnée *a priori* dans la raison pratique. L'amour divin de pardon est ce "dont la raison nous assure déjà."³⁹ Le Dieu biblique nous ordonne de nous conformer à ses commandements et, en même temps, semble prêt à nous pardonner leur transgression. Du point de vue kantien, ce Dieu n'est rien d'autre que l'idée de la raison pratique, à laquelle appartiennent le pouvoir législatif et la grâce du pardon. C'est la même raison ou la même idée pratique qui nous ordonne et nous pardonne. Sur le chemin de la saintification, la raison peut éprouver un obstacle insurmontable dans la puissance d'un mal extérieur, et exiger une bonne puissance supplémentaire et extérieure, bien que cet obstacle provienne en fait du mal radical en l'homme lui-même. Dans la Bible, cela est représenté par le combat entre Satan et Jésus Christ (par exemple, Luc 10:18), alors qu'en réalité, il s'agit du combat entre le bon principe et le mauvaise principe dans notre cœur intérieur.

La justification de l'homme coupable relève donc d'une croyance pratique rationnelle, laquelle espère que, d'une certaine manière, l'imperfection du fait humain, dans le cas de quelqu'un de bien intentionné s'efforçant de tout son cœur d'accomplir la volonté divine, se donne un supplément pour surmonter son déficit.⁴⁰ Le Christ est 'le schématisme de l'espérance', au sens qu'il est le symbole du triomphe ultime du bon principe, le principe de la bonne conduite, à travers la justification de soi-même au milieu de l'aveu du mal radical inévitable. Il devrait être donc non seulement notre archétype du devoir, mais aussi de la grâce de la justification, en fin de compte, de nous-même par nous-même. L'effet de représentation est ainsi reconnu même au niveau de l'œuvre de justification.

Or, si cette sorte de complétion est fixée “une fois pour toute”⁴¹ et objectivée, on risque de s’écarter de la religion pure. La croyance en un procureur objectivement basée sur des représentations et des récits historiques n’est que l’extériorisation de la croyance rationnelle intérieure et subjective. La foi historique et institutionnelle est nécessaire et inévitable pour la morale. Mais celle-là doit uniquement servir à faire connaître l’obligation et à l’accomplir. Une telle foi religieuse ne doit pas polluer la volonté pure, mais garantir qu’elle soit durablement pure. Au lieu de casser l’autonomie de la volonté, elle nous aiderait bien plutôt à être autonomes. De telle sorte, la religion se réduit à la morale en tant que religion universelle. Il en va de même pour l’Eglise: “La croyance ecclésiastique a pour interprète suprême la croyance religieuse pure.”⁴² L’Eglise n’est que ce “qui est la représentation visible (le schème) d’un règne invisible de Dieu sur terre.”⁴³ L’Eglise institutionnelle, en tant que représentation religieuse, est nécessaire à cause des limites de la raison, mais sa raison d’être consiste à nous faire connaître et achever le devoir d’arriver à la totalité du royaume des fins. Autrement dit, elle est l’instrument de l’église invisible qui est immuable et universelle.

La promesse chrétienne du royaume de Dieu qui advient de l’initiative de Dieu ne trouve pas sa place dans la religion pure. L’existence de l’église visible est justifiée seulement par la nécessité de rassemblement des hommes moraux. Dans l’église en tant que communauté morale, les individus sont encouragés et gagnent le pouvoir de mener une vie morale au-delà de la vie légale. C’est uniquement dans ce sens-là que l’église peut être décrite comme le signe du royaume de Dieu en tant que royaume des fins. L’initiative du royaume de Dieu ne revient pas à Dieu, mais aux individus du bon principe.⁴⁴

La philosophie de la religion chez Ricœur

Ricœur écrit que “ [Kant est] mon auteur privilégié pour la philosophie de la religion.”⁴⁵ Tout d’abord, Ricœur semble reprendre l’anthropologie de Kant, qui s’assure de la bonté originelle de l’homme au moyen de l’interprétation du récit sapientiel de la chute dans la Genèse de la Bible. Mais la référence kantienne au mal radical est aussi importante pour la philosophie de la religion de Ricœur. Ces deux pôles anthropologiques de la bonté originelle et du mal radical entraînent une antinomie dans le parcours de la morale kantienne et doivent faire appel à la liberté selon l’espérance. Une telle espérance, interprétée de façon eschatologique, semble constituer la base de la philosophie ricœurienne, non seulement de la religion, mais aussi de son herméneutique entière.

L’antinomie kantienne rapportant l’identité de la bonne conduite à l’altérité de la grâce semble devenir le point de départ ricœurien de la conscience humaine. En outre, la théorie du schématisme de l’analogie et de l’anthropomorphisme dont Kant parle à propos des représentations de la religion semble affecter la compréhension ricœurienne du langage religieux par rapport à l’imaginaire de l’espérance. Il conçoit la révélation à la suite de Kant, qui l’interprète comme une invitation à “penser plus” par rapport à l’idée morale, comme “une situation où l’on se réfère à un imaginaire constituant par les ressources du langage religieux.”⁴⁶ La révélation fait donc appel à la réflexion, à la méditation plutôt qu’à l’obéissance hétéronome, et conduit à une nouvelle compréhension de soi et du monde.⁴⁷

D’autre part, le problème de l’altérité, placé par Kant sous la catégorie de principe de la conduite bonne, sera plus profondément réfléchi par Ricœur, en rapport étroit avec celui du mal humain et de l’*hubris* de la raison pratique. Kant reconnaît les limites de la raison qui donnent à la configuration phénoménale et analogique de la religion historique sa raison d’être; la

configuration du bon principe et celle de l'effort effectif de la raison. Pourtant, il sacralise le devoir et se concentre finalement sur la réalisation autonome de la raison. Alors l'homme kantien "s'est chargé de tout le poids du mal."⁴⁸ Et la dimension transcendente et religieuse est soumise à la morale volontariste. Même s'il reconnaît l'inévitabilité du langage représentatif et figuratif de la religion historique en vue de la pratique, cela ne veut pas dire que la foi historique soit toujours pertinente. Si bien qu'elle pourrait devenir inutile dans un temps à venir où la raison n'aurait plus besoin d'une religion historique comme moyen ou véhicule de la religion rationnelle.⁴⁹

Au contraire, Ricœur semble penser plus fondamentalement à la limite de la raison pratique. Il a eu à mettre l'involontaire en contraste avec le volontaire dès le début de sa carrière comme philosophe. Contrairement à Kant qui confirme la nécessité de l'idée morale avec la contingence du mal, Ricœur parle de la nécessité du mal qui "appartient à une certaine totalité du réel."⁵⁰ Dans le procès de l'application de la loi universelle abstraite, l'on ne peut pas éviter de se heurter aux limites de la vie actuelle. Ce n'est pas seulement la limite de la raison individuelle, mais aussi celle de la structure politique et économique déterminée par la raison collective. Comment "la réalité objective" kantienne de l'idée morale⁵¹ reste-elle effective en éprouvant la réalité de la vie?

La religion n'ajoute rien au fondement de la morale mais remplit la condition de l'espérance de la conformité à la moralité face au mal. Cette position ricœurienne s'accorde, dans un certain sens, avec celle de Kant. Dans ce sens-là, Ricœur suit l'esprit critique de la philosophie moderne. La théonomie ricœurienne serait plus proche de l'autonomie moderne que de l'hétéronomie autoritaire. Toutefois, si le mal est considéré comme plus radical que chez Kant, le rôle de la religion devient aussi plus essentiel que chez ce dernier. Quand Ricœur dit qu'un mal radical se trouve derrière les maximes mauvaises et ne peut pas ne pas s'exprimer dans la forme du mythe,⁵² il attribue un sens plus large au langage représentatif de la religion que Kant, qui entend celui-ci, pour l'essentiel, comme un schème allégorique; l'analogie kantienne est, loin du vrai symbole, l'allégorie du devoir moral.⁵³ A la différence de Kant, l'œuvre des représentations religieuses ne se borne pas à faire connaître le devoir. Comme elle est issue de l'espérance de la totalité, elle nous guide vers la source profonde de la loi morale. Il s'agit de la proclamation kérygmatique en fonction de l'économie du don, qui met en question l'autonomie de l'autonomie kantienne.

Cela, cependant, ne signifie pas que la foi kérygmatique soit le mobile direct de la détermination morale. Selon Ricœur, elle joue le rôle de "la garantie de la garantie"⁵⁴: une garantie plus fondamentale que la garantie autonome désignée par Kant comme l'essence de la religion. La foi kérygmatique et historique garantit la foi rationnelle kantienne qui garantit la pratique autonome de la raison. La garantie de la garantie serait, pour utiliser les termes propres à Kant, "la condition de la condition."⁵⁵ Cette condition de la condition pour la régénération ou la détermination morale est au-delà de l'auto-justification de la raison autonome et nous rapporte à une source existentielle plus vaste et profonde que la volonté morale. Le don peut être introduit antérieurement à la priorité kantienne d'être digne du don et de la grâce.

Kant s'intéresse à réaliser le bien pur. Mais dans la pratique actuelle, l'on se heurte à beaucoup de cas où il est moralement demandé de chercher un mal relativement moins grand qu'un autre, plutôt que de chercher le bien pur. La morale kantienne paraît abstraite et subjective du point de vue de la réalité (*Wirklichkeit*) hégélienne. De même, la réalité kantienne de l'idée de la raison reste au niveau de l'abstractivité conceptuelle du point de vue de l'éthique objective (*Sittlichkeit*) hégélienne. Dans son étude sur la sagesse pratique dans *Soi-même comme un autre*,

Ricœur se range du côté de l'itinéraire dialectique de la liberté déployé dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, à la suite d'un long examen de la morale kantienne. Ce serait la recherche du bien moral conditionné par la réalité du système social, alors que Kant, comme Höffe le dit bien⁵⁶, se concentre sur le mal individuel. Cette différence se reflète dans leurs conceptions de l'Etat. Si la morale kantienne est en relation avec la théorie du contrat social, l'Etat pour Hegel dépasse les relations d'affrontement et de négociation; il est donc plus communautaire que la société civile du contractualisme.⁵⁷

Bien sûr, Ricœur dépasse dialectiquement la divergence entre la morale subjective (*Moralität*) et l'éthique objective (*Sittlichkeit*). En outre, sa philosophie de la religion semble plus proche de Kant que de Hegel, dans la mesure où la religion, à la différence de la politique, propose un projet de régénération de l'homme.⁵⁸ Ricœur préfère la théorie kantienne de la représentation religieuse à celle de Hegel, qui tient la pensée figurative comme proche de la spéculation au cours de l'auto-exhibition de l'absolu.⁵⁹ Bref, la philosophie de Kant est la plus influente pour la philosophie kérygmatique de la religion de Ricœur, puisqu'elle est une philosophie des limites qui prend en compte le mal radical humain.

Mais aussi longtemps que Kant s'adresse à une dualité radicale du désir et de la raison, de l'amour de soi et du respect pour la loi, on peut dire que sa conception de la raison pratique reste théorique. La sacralisation du devoir et de l'auto-position autonome de la loi ne prend pas en considération la réalité de la vie. Ce problème s'exprime également en termes d'inadéquation entre la forme et le contenu de l'affirmation du pouvoir-faire autonome.⁶⁰ Selon Ricœur, la dualité kantienne du formel et du matériel ou celle du transcendantal et de l'expérience dans la catégorie de la pratique provient de la confusion des catégories de la raison théorique et de la raison pratique.⁶¹

En fait, il s'agit là de la confusion entre l'intemporel de la théorie et du temporel de la pratique. Quand Ricœur affirme la primauté de l'éthique téléologique d'Aristote sur la morale déontologique de Kant,⁶² son estime de la temporalité du soi se manifeste dans le domaine de la théorie de l'éthique. Car, comparée à la morale kantienne basée sur le devoir universel et transcendantal, l'éthique d'Aristote, qui vise la vie bonne, suggère le plan temporel. Par l'élément temporel de l'éthique d'Aristote, nous voulons désigner le fait que le choix délibéré et préférentiel dans l'éthique téléologique prend en compte la situation concrète de la vie et qu'il peut s'adresser au plan total de l'itinéraire de la vie, alors que la totalité morale kantienne n'est attendue que par l'accumulation de la bonne conduite instantanée. La vie bonne visée d'Aristote s'oppose à la conduite bonne de Kant. Ricœur suggère la connexion intime de l'éthique aristotélicienne avec le genre du narratif poétique⁶³ en tant que synthèse temporelle ligustiquement médiatisée.

La problématique du temps est, pour ainsi dire, le fil conducteur de la philosophie de Ricœur, non pas seulement dans sa théorie de l'éthique, mais aussi dans sa critique du structuralisme, sa théorie de l'identité narrative, et même dans la philosophie de la religion. Tout ceci compose une herméneutique du soi de Paul Ricœur.

C'est au niveau du temporel que la prise en compte de la foi positive et historique devient essentielle pour la philosophie de l'imagination religieuse de Ricœur, bien que la critique de la religion des dogmes par Kant, basée sur "l'imagination transcendantale",⁶⁴ s'en prenne à sa temporalité et à son historicité, censées être responsables de la méprise et la confusion entre la foi universelle et la foi empirique et contingente.⁶⁵ L'expérience profonde et compréhensive du mal et de la délivrance doit être envisagée dans un langage communautaire et la Parole de Dieu exprimée dans un contexte historique. Et la foi kérygmatique appartient à la communauté

historique d'interprétation de la Parole en tant que texte fondateur. Nommer Dieu constitue, par opposition à l'idôle cosmologique, une théologie de l'histoire.⁶⁶ Donc, la religion historique supportée par un langage temporel, loin de tenter de supprimer la moralité, supporte donc l'imagination créatrice supra-morale.

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur décèle une subtile discordance au sein de l'impératif kantien. Il met en question l'identité de l'agent moral kantien, et suggère la passivité, l'altérité et l'impuissance de la volonté.

Quant à la passivité, Ricœur met en cause l'auto-affection du respect pour la loi dans l'étape de l'unité universelle. C'est, au fond, le problème de l'estime de soi sous le régime de la loi. La mise en question de l'autonomie déontologique par rapport à la perspective téléologique liée à la vie bonne met en doute la primauté de l'obligation morale et introduit un facteur de passivité de l'agent moralement autonome.⁶⁷ Dans la philosophie de la religion, cette problématique de la passivité se développerait au-delà du déontologique et du téléologique, et aboutirait au sujet récepteur sous le régime de la donation antérieure de sens. Cela est fréquemment nommé par Ricœur "la passivité fondatrice" liée à l'espace de théonomie.

De plus, la catégorie de la pluralité sous la figure du second impératif,⁶⁸ dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, induit le problème de l'altérité des diverses personnes, bien que Kant l'atténue par le biais du concept d'humanité. Dans une situation de la vie quotidienne, il faut considérer la dissymétrie initiale provenant de la violence potentielle entre l'agent et le patient de l'agir. Le respect dû aux personnes en tant que fins en soi doit tenir au principe de la réciprocité concrète et interpersonnelle sous la forme de la Règle d'Or, qui est sagesse populaire avant de passer à l'esprit critique, mais dont Kant s'écarte à cause du caractère matériel exprimé par les mobiles 'détester' et 'vouloir'.⁶⁹

L'exigence de réciprocité concrète porte sur l'altérité d'autrui, laquelle n'est pas proprement prise en compte dans la réciprocité formelle constituée par l'intérêt kantien à l'universalisation. Comparé à l'impératif catégorique kantien, la Règle d'Or, le suprême principe de l'éthique, renferme bien le problème du mal dans la vie quotidienne. D'un autre côté, il comprend la sollicitude pour autrui qui peut aller jusqu'au niveau supra-moral de l'amour de l'ennemi ou de la perspective de l'économie du don, qui fait intégralement partie de la philosophie kérygmatisée de la religion de Ricœur.⁷⁰

Enfin, le royaume des fins, la catégorie de la totalité, ne peut être réalisé simplement au moyen de l'accumulation de biens individuels. Il y a une circulation du mal au niveau de la structure de la société humaine. La stratégie du bouc émissaire que René Girard voit légitimée de façon secrète en est un exemple. Dans *La Symbolique du mal*, Ricœur nomme un tel mal le péché et le distingue de la culpabilité individuelle. En fait, le péché originel augustinien se présente le plus clairement dans le mal du système politico-économique.⁷¹ Dans ce sens là, le mal se trouve à l'extérieur des individus, si ce n'est pas à l'extérieur de l'homme. L'extériorité du mal requiert l'altérité de l'aide extrinsèque d'un bien précédent, lequel conduit à l'économie du don bien avant l'obligation de la loi morale. Le bien précédent ou "la donation antérieure" dont l'œuvre cosmique donne lieu au symbole de la Création, n'implique pas nécessairement l'hétéronomie de la foi dogmatique de l'ordre ecclésial. Il désigne plutôt la "possibilité inconnue"⁷² ou le pouvoir non maîtrisé, attesté dans les symboles de la création originelle bonne et de l'eschatologie. Extériorité et antériorité constituent la théonomie et la dimension mytho-poétique de l'imagination chez Ricœur.

En fait, depuis Platon jusqu'à St. Thomas, la thèse de la métaphysique selon laquelle le bien précède l'être vise l'espérance ferme du triomphe du bon principe.⁷³ Une telle conviction de

la primauté du bien sur l'existence du monde signifie que le pouvoir actuel et injuste serait, au moins en principe, subordonné au pouvoir originaire du bien.⁷⁴ Cet 'en principe' et l' 'originaire' échafaudent la théorie de la formation ou la création du monde. Quand Platon voulait adjoindre au bien pur la puissance de gouverner le monde actuel, dans son livre *La République*, il ne pouvait se passer de proposer une théorie de l'origine (*archè*) du monde dans le *Timée*. Alors que le monde actuel est dominé par un pouvoir impur et immoral, l'objectif de combattre une telle réalité du mal s'exprime au moyen de la théorie de la formation du monde.

Ricœur souligne ainsi que le temps du commencement dans le récit de la Création ne désigne donc pas originairement le commencement du temps mais la fondation du monde.⁷⁵ Ce que le dogme chrétien de la création par Dieu veut dire, c'est que le monde se pose essentiellement sur le pouvoir du bien en dépit de l'actualité déformée. La précedence du bien doit donc être comprise existentiellement et moralement, non pas chronologiquement. A l'arrière-plan de la théorie de la Création se trouve la recherche du sens de la vie soutenue par l'espérance: l'espérance dans le triomphe du bien moral pour l'expansion du Royaume des fins aussi bien que pour la régénération de l'individu.

Le bien antérieur en tant que fondation du monde est, bien sûr, supra-moral. Du point de vue kérygmatique de Ricœur, c'est le don qui engendre l'obligation. Le don supra-moral peut occasionnellement conduire à la suspension de la morale, laquelle nous rapporte à la logique de la surabondance au-delà de la logique de l'équivalence de la vie quotidienne ou de la réciprocité formelle de la morale kantienne. Cette dialectique de la justice et de l'amour est aussi l'effet éthique de la religion kérygmatique.⁷⁶ Dans ce cas, le kérygme ricœurien suppose "l'appel à des ressources de courage et de confiance".⁷⁷ Tandis que Kant voit uniquement l'effet moral de la religion, Ricœur tient la religion ou le religieux comme source de l'éthique en deçà de la morale; la morale authentique est l'effet du religieux. Si la philosophie est une critique, le kérygme est une sorte de conviction s'exprimant par le moyen des dogmes et des représentations d'une religion. Comme le religieux est la source de l'éthique, la conviction kérygmatique constituerait le fond de la critique.⁷⁸ Tout cela nous conduit à l'économie du don en deçà de l'espérance autonome kantienne. Ricœur explique:

Pour ma part, je laisserai l'éthique dans son élément anthropologique, je relierai la notion de valeur à la dialectique d'un principe d'illimitation, lié au désir d'être, et d'un principe de limitation, lié aux œuvres, aux institutions, aux structures de la vie économique, politique et culturelle.⁷⁹

Le principe de limitation fait passer le bon par le juste et engendre la morale inférieure qui fonctionne dans la vie quotidienne aux prises avec les conflits d'intérêts. D'un autre côté, c'est le principe d'illimitation qui fait de la philosophie de Ricœur une philosophie de la religion. Cette illimitation ne vise pas au devoir inconditionnel de la moralité parfaite que la religion morale de Kant se donne pour but. Ricœur pense plutôt à la démythologisation du mythe de la religion morale.

Le devoir est la fonction seconde du désir d'être de l'homme.⁸⁰ Dans la mesure où Ricœur trouve l'origine de la valeur infinie dans l'élément anthropologique, il reste un philosophe. Autrement dit, il s'écarte de la théologie canonique, dans laquelle le devoir est tenu pour la fonction seconde de la grâce de Dieu. Du point de vue théologique, la loi se situe dans la providence divine comme délivrance de l'état d'esclave. C'est la vérité commune de la loi de Moïse dans l'Ancien Testament et de la loi de Paul dans le Nouveau Testament. La libération

politique de la condition d'esclave et celle éthique du serf arbitre se font par l'initiative du même Dieu. La cause efficiente du bien est Dieu.

Au contraire, Ricœur, en tant que philosophe, ne cherche pas la cause efficiente hors du soi, mais dans le désir d'être et de l'effort d'affirmation. S'il en est ainsi, en analogie avec l'essai kantien de poser la grâce du pardon dans l'effort moral autonome, la philosophie kérygmaticque de la religion de Ricœur devrait placer l'économie de la grâce dans le parcours du désir d'être. Il s'agit également de situer l'extériorité au milieu de l'affirmation de soi, par-delà l'antinomie de l'identité et de l'altérité. Cela concerne l'appel de l'être, l'appel à être plus.

En ce qui concerne l'antinomie dans l'itinéraire de l'accomplissement moral, Ricœur transforme l'antinomie kantienne de l'identité de la bonne conduite spontanée et de l'altérité du don en un paradoxe réel. A l'encontre de Kant qui réduit l'antinomie du possible et de l'impossible à une antinomie d'apparence et finit par absorber l'impossible dans le régime du possible de la raison,⁸¹ Ricœur interprète cette antinomie comme le paradoxe, pour ainsi dire, de la possibilité impossible. Chez Kant, l'antinomie se résout et disparaît en faveur de l'autonomie, alors que le paradoxe ricœurien maintient la tension d'englobement mutuel du possible et de l'impossible.

Autrement dit, c'est le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité, où "non contents de s'opposer, les deux termes se composent entre eux: l'autonomie est celle d'être fragile, vulnérable".⁸² Ici, la tension de la contingence et la nécessité du mal se retrouvent mis en parallèle. Leur tension ne doit pas être résolue, et il faut envisager la dialectique vivante, c'est-à-dire une dialectique plus inspirée par le paradoxe kierkegaardien et la dialectique brisée de K. Barth que par celle de Hegel, qui fait coïncider dialectiquement le tragique du mal et la logique et voue ce tragique à la ruse de la raison.⁸³

Sous le régime du paradoxe de la coordination sans réconciliation, l'altérité du don en tant que possibilité inconnue, hors de la maîtrise de la liberté autonome, joue un rôle fondamental. On peut, selon Ricœur, appeler la foi en ce don représenté dans la religion historique "la motivation de l'homme croyant"⁸⁴; elle est la motivation existentielle, plus profonde que le motif moral kantien, de devenir un homme nouveau. Elle indique la source de la régénération de l'existence au-delà de la simple volonté du bien et du mal. La morale doit donc trouver sa motivation dans une source plus profonde que la loi morale. C'est ainsi que les représentations d'une religion qui forment la foi kérygmaticque constituent le noyau de la dimension mytho-poétique de la volonté de Ricœur.

La philosophie kantienne de la religion est intemporelle, dépendante de l'imagination transcendente. Sans la possibilité de l'herméneutique de témoignage, le Christ kantien comme un exemple accidentel de "l'héros du devoir"⁸⁵ ne s'adresse pas à l'affirmation originaire,⁸⁶ dont la dimension absolue est plus nécessaire que l'universalisation kantienne en face de la souffrance injustifiable.⁸⁷ Cette dimension absolue est l'objet du témoignage, laquelle est l'union de confession et des événements. Ricœur s'intéresse ainsi au Jésus historique au-delà du Christ intemporel kantien. Car Jésus Christ de St. Paul nous offre la logique de l'espérance, "la super-abondance de sens de la vie, opposée à l'abondance de son-sens, d'échec et de destruction."⁸⁸ Pour Ricœur, *intellectus fidei* kérygmaticque, loin de l'illusion transcendantal, passe par et au-delà d'*intellectus spei* kantien,⁸⁹ dans la mesure où "la liberté est la capacité de vivre selon la loi paradoxale de super-abondance, de nier la mort et d'affirmer l'excès de sens au-dessus de non-sense dans toutes les situations désespérées."⁹⁰ La prise en compte non seulement du mal moral plus profond que le kantien mais aussi du mal physique, la souffrance de la vie hors du mal kantien, fait songer Ricœur à la source non-philosophique de la philosophie.

La logique de super-abondance nous guide à l'espace de théonomie. La conscience profonde du péché et de la souffrance et celle de la grâce constituent les deux côtés d'une même conscience.⁹¹ L'origine des commandements bibliques est cette conscience circulaire du péché et de la grâce de Dieu; Dieu en tant que l'amour lui-même. Pour l'homme aimé par Dieu ne conçoit pas le commandement de l'amour du prochain comme hétéronome, alors que, pour la volonté autonome, ce commandement se sent forcé et hétéronome.⁹² Être aimé est la passivité fondatrice et cette "dépendance sans hétéronomie"⁹³ aboutit à la possibilité inconnue par-delà de la volonté autonome. Le commandement devient alors un "appel non-violent."⁹⁴ Comme Paul Tillich parle du "fondement théonome de la loi morale,"⁹⁵ Ricœur dit que la théonomie est la source de l'autonomie.⁹⁶ Ce n'est pas par hasard que Ricœur et Tillich parallèlement traitent le problème de la théonomie en connexion avec le problème de l'amour, puisque c'est l'amour qui réunit la forme et la matière de la loi morale.⁹⁷

Conclusion

Ricœur parle de l'appel venu de plus loin et de plus haut. Il s'agirait de l'appel de l'amour, de l'appel de l'être et de l'appel de l'évangile. Ceux-ci paraissent constituer le fond de la philosophie de la religion de Ricœur. L'appel de l'être nous rappelle l'ontologie de Heidegger, où le *Sein* se pose du même coup à l'extérieur et à l'intérieur du soi. Sans doute, cette extériorité de l'appel du *Sein* affecte la pensée ricœurienne, alors que l'appel de l'amour comble le manque éthique de l'ontologie fondamentale heideggerienne. L'appel ricœurien à être plus loin que nous invite à une éthique au-delà de la morale kantienne et même du souhait de vivre bien: "un appel à aimer plus."⁹⁸

Enfin, ces appels de l'être et de l'amour sont soutenus par l'appel de l'évangile: celui de Dieu en tant qu'il est l'amour lui-même. L'appel à aimer plus provient de l'appel de Dieu qui nous aime antérieurement. L'appel évangélique composé des représentations et des dogmes de la foi kérygmatique envisage la logique de l'excès et l'éthique du don antérieur.

Le religieux universel ne fonctionne qu'au moyen de la religion historique. Et c'est sûrement le christianisme qui est la religion historique privilégiée pour Ricœur. A l'encontre de Kant, les représentations religieuses ne sont pas quelque chose que l'on peut penser comme quelque chose à mettre de côté, un jour à venir, quand l'homme sera devenu plus adulte et n'aura plus besoin d'un moyen trop humain pour connaître et pratiquer le devoir prétendument "surnaturel."⁹⁹ Au contraire, l'altérité et l'extériorité du don se concrétisent et prennent corps dans les représentations religieuses et le discours imaginaire d'une religion qui ouvrent la voie de l'intelligence de l'espérance et de la foi. L'entrecroisement entre l'aveu du mal radical et l'assomption du moyen de régénération ne nécessitera pas la critique mais une herméneutique,¹⁰⁰ puisqu'il est un phénomène historique de la communauté de confession et d'interprétation. La religion historique peut être une aliénation, mais le problème du mal fait appel à la foi historique. C'est dans ce sens-là que la religion et l'éthique vont ensemble.

Bien sûr, le principe kantien de l'interprétation de la religion est encore valable même pour Ricœur. C'est sous l'influence kantienne que la philosophie ricœurienne de la religion est toujours déployée par rapport à l'intérêt moral. Toutefois, l'herméneutique kantienne des dispositions morales humaines¹⁰¹ est une critique plutôt qu'une herméneutique proprement dite. C'est "un tout petit peu" que Kant concède à l'aide complémentaire gracieuse pour la dialectique de l'autonomie et de l'hétéronomie.¹⁰² Dès lors, son volontarisme rigoureux tend à tomber dans le désespoir de l'impossibilité, privé d'un moyen concret de régénération. Il faut chercher la source

de l'espérance dans les paroles historiques d'une religion au-delà de la critique. Pour Ricœur, l'espérance autonome en tant que condition kantienne de la moralité a besoin d'une condition plus profonde, qui est approchée par la conviction kérygmatisée d'une religion. Nous pouvons dire avec Boyd Blondell que "Ricœur fait de la philosophie un discours autonome, mais admet que ses convictions chrétiennes ne sont pas, au niveau profond de 'motivation', sans effectivité."¹⁰³ C'est ainsi que Ricœur peut dire à propos de l'herméneutique philosophique de la religion chez Kant: "il n'y aurait aucun moyen de pratiquer honnêtement cette interprétation rationalisante des dogmes classiques du Christianisme sans une affinité présumée entre un principe intemporel et une réalité historique."¹⁰⁴ C'est-à-dire que la théorie kantienne de la religion universelle et intemporelle est possible grâce à l'existence de la religion particulière et historique.

La raison d'être d'une religion consiste à donner sens à la vie. La signification de la vie consiste dans la possibilité de l'harmonie de soi-même et du monde entier au niveau de la totalité provenant du triomphe du bon principe. A la différence de la religion pure de Kant portant sur le potentiel moral au prix de l'abstraction du mal actuel, le pouvoir kérygmatisé de conditionner l'espérance kantienne en tant que condition de l'autonomie s'oriente vers la totalité eschatologique au sein de l'actualité du mal. Dans la philosophie de la religion kérygmatisée de Ricœur, le mal est plus radical que le mal radical de Kant et la réalité espérée est plus réelle que l'objet de l'espérance kantienne liée au fait de la raison autonome. Le langage métaphorique du religieux n'est pas simplement une représentation sensible inférieure au monde intelligible, et que Kant appelle le schématisme analogique, mais il poursuit positivement le sens théonome de la vie par une interprétation accompagnée de l'imagination créatrice. C'est mieux penser et penser autrement que Kant.¹⁰⁵

- ¹ Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la Raison*, trad. par André Tremesaygues (Paris: Félix Alcan, 1913; édition électronique réalisée à partir du fac-similé de l'édition originale reproduite par la Bibliothèque Nationale de France, 2002), 130: "Je pose d'abord ce principe qui n'a pas besoin de démonstration: *hormis une bonne conduite, tout ce que les hommes croient pouvoir faire pour se rendre agréables à Dieu est pure illusion religieuse et faux culte qu'on rend à Dieu.*" Kant emploie les mots comme illusion, fanatisme, superstition pour reprocher à la religion statutaire de dépendre de la grâce antérieure aux efforts morals.
- ² L'idée morale est inconditionnelle, aussi longtemps qu'elle est de l'ordre 'nécessaire'. Kant emploie, dans la dialectique, le mot du 'nécessaire' qui est équivalent au 'catégorique', le terme appliqué à la loi morale dans l'analytique de la *Critique de la raison pratique*. Il fait usage des expressions comme 'l'objet nécessaire' et 'la perfection nécessaire de la moralité'. Voir *Critique de la raison pratique*, trad. par F. Picavet (Paris: PUF, 1985), 131 et 133.
- ³ Le mal radical ne peut pas être déduit du concept de l'homme en général, même s'il fait partie de la nature humaine. Pour Kant, le concept de l'homme comprend, à son origine, la bonté de sa nature. C'est ainsi que le penchant au mal est supposé comme 'subjectivement' nécessaire. Voir Kant, *La Religion*, 33. Le fait que Kant parle de la réalité objective, non pas seulement subjective, de l'idée morale montre aussi bien que le concept kantien de l'homme en général tient à la bonté originale de la nature humaine
- ⁴ Voir l'interprétation kantienne du mythe biblique de la chute dans le chapitre 4 de la première partie et celle de Jésus historique dans la première section de la deuxième partie de *La Religion*
- ⁵ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 126.
- ⁶ Pamela Sue Anderson, *Ricœur and Kant: Philosophy of the Will* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 69.
- ⁷ En ce qui concerne le mal, la morale kantienne s'intéresse uniquement au mal moral. Cependant, le mal comprend le mal moral et aussi physique. Reste à savoir si Ricœur tient compte de la souffrance du mal physique dans sa justification de la religion historique. C'est toutefois claire que le problème de la souffrance de la vie est une raison pour laquelle Ricœur s'adresse à Heidegger, au-delà de la religion populaire et même de Kant, à la recherche de la consolation dans son nouveau sens. Cette nouvelle consolation fait partie intégrale de la religion après l'athéisme. Voir Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 453 et les suivants.
- ⁸ C'est dans le sens similaire que Ricœur écrit: "Les symboles du commencement ne reçoivent leurs sens complets que de leur relation à des symboles de la fin." Voir Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 306.
- ⁹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 410.
- ¹⁰ La totalité est une catégorie de la quantité qui unifie l'unité et la multiplicité. Kant emploie cette catégorie, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, pour désigner la détermination complète des maximes qui unifie le principe universel et des objets multiples. D'autre part, la totalité est la synthèse de la vertu et du bonheur, le souverain bien, dans la dialectique de la *Critique de la raison pratique*. Quand Ricœur parle de l'espérance de la totalité par rapport à la philosophie de la

religion, il semble se référer principalement à la liberté selon l'espérance, la vertu parfaite, qui est la condition de la totalité du souverain bien. (Voir, par exemple, *Le conflit des interprétations*, 339-341). Il en va de même plusieurs fois pour nous dans ce texte.

- ¹¹ Il y a deux sortes d'espérance. L'une porte sur la sainteté en tant qu'accomplissement du devoir moral. Elle est la liberté selon l'espérance et donne lieu au postulat de l'immortalité de l'âme. L'autre relève de la garantie du bonheur comme récompense de la moralité sainte et postule l'existence de l'être bon et tout puissant. Les deux sont différentes dans la mesure où la sainteté est l'objet inconditionnel et constant de notre volonté, bien que le bonheur soit hors de portée dès le début.
- ¹² Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 408
- ¹³ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 414.
- ¹⁴ Ricœur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, trans. D. Pellauer (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 215.
- ¹⁵ Kant revient plusieurs fois sur ce sujet dans son écrit sur le mal radical. Voir Kant, *La Religion*, 44 et les suivants.
- ¹⁶ Ricœur, *Figuring the Sacred*, 215.
- ¹⁷ Ricœur parle de l'extériorité spécifique dans la dialectique de la *Critique de la raison pratique*, par contraste avec l'analytique qui tient à 'fait de la raison' de la loi morale. Voir Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 339.
- ¹⁸ Cette expression se trouve dans la *Critique de la raison pratique*, trad. par F. Picavet (Paris: PUF, 1985), 143.
- ¹⁹ Kant, *Critique de la raison pratique*, 87: "Nous sommes sans doute des membres législateurs d'un royaume moral, qui est possible par la liberté et qui nous est représenté par la raison pratique comme un objet de respect, mais en même temps nous en sommes les sujets et non le souverain, et méconnaître notre position inférieure comme créateurs, rejeter présomptueusement l'autorité de la loi sainte, c'est déjà faire défection à la loi en esprit, quand même on en remplirait la lettre. "
- ²⁰ Kant, *La Religion*, 116. Voir encore, *Critique de la raison pratique*, 138, 139.
- ²¹ Kant, *La Religion*, 129.
- ²² Paul Ricœur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 28.
- ²³ Kant, *La Religion*, 51.
- ²⁴ Ricœur accepte, dans un certain sens, la position kantienne, selon laquelle le Christ est l'exemplaire du souverain bien. Voir Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 341. Dans ce sens là, l'argument de Pamela Anderson que la conception Ricœurienne de la volonté reste auprès de l'idéalisme transcendantal de Kant peut être approuvé. Cf. P. Anderson, *Ricœur and Kant*, 62. Ricœur a la tendance générale de suivre l'aspect dual du Kantisme, dont il s'écarte à la recherche d'une source non-philosophique de la philosophie.

²⁵ Kant, *La Religion*, 54.

²⁶ Voir Kant, *La Religion*, 54

²⁷ Voir Kant, *La Religion*, 54.

²⁸ Kant, *La Religion*, 120.

²⁹ Kant, *La Religion*, 53.

³⁰ Kant, *La Religion*, 93.

³¹ Kant, *La Religion*, 62

³² Kant, *La Religion*, 68. Souligné par Kant

³³ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 339: "Obéis comme si Dieu lui-même te commandait."

³⁴ Kant ne pouvait pas ne pas traiter ce problème dans le chapitre 7 de la première section du livre III, après l'interprétation morale du Christ, le représentant de l'humanité, dans le livre II de *La Religion*.

³⁵ Kant, *La Religion*, 92.

³⁶ Kant, *La Religion*, 107

³⁷ Galates 2:16,17: "l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi en Christ-Jésus...parce que nul ne sera justifié par les œuvre de la loi."

³⁸ Voir Kant, *La Religion*, 93.

³⁹ Kant, *La Religion*, 94.

⁴⁰ Kant, *La Religion*, 94: "il faut s'appliquer de toutes ses forces à faire naître en soi la sainte intention d'une vie agréable à Dieu, afin de pouvoir croire que l'amour qu'il a pour l'humanité, si cette humanité s'efforce de tout son pouvoir d'exécuter les volontés divines, suppléera, par égard pour la bonne intention, aux imperfections du fait, de quelque manière que ce puisse être."

⁴¹ Kant, *La Religion*, 61

⁴² Kant, *La Religion*, 86.

⁴³ Kant, *La Religion*, 102

⁴⁴ Voir, *La Religion*, Ch.I-IV, de la première section du livre III.

⁴⁵ Ricœur, *La Critique et la Conviction* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 224.

⁴⁶ Ricœur, *La Critique et la Conviction*, 225.

⁴⁷ Citant Richard Niebuhr, Ricœur considère la révélation comme événement intelligible. Voir Ricœur, *Figuring the Sacred*, 146. Il parle aussi de la fonction révélatrice du langage poétique. Voir aussi "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," in Ricœur, *Essays on Biblical Interpretation*, ed. L. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 102 et les suivants.

- ⁴⁸ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 305.
- ⁴⁹ Kant, *La Religion*, 91.
- ⁵⁰ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 307.
- ⁵¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, 148. Chez Kant, les idées de la liberté et de Dieu comme conditions de la pratique de la loi morale sont tenues comme les réalités objectives à cause de la nécessité pratique.
- ⁵² Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 342.
- ⁵³ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 305.
- ⁵⁴ Ricœur, *Lectures 3*, 276.
- ⁵⁵ Kant emploie les termes "présupposition" et "condition" pour désigner le rapport de l'espérance de la totalité en tant que croyance rationnelle avec la détermination morale autonome.
- ⁵⁶ Otfried Höffe, *Immanuel Kant* (München: Verlag C.H. Beck, 1983), Ch.3.
- ⁵⁷ Ricœur, *La Critique et la Conviction*, 150.
- ⁵⁸ Ricœur, *La Critique et la Conviction*, 234.
- ⁵⁹ Voir Ricœur, *Lectures 3*, 41 et les suivants.
- ⁶⁰ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité" in *La justice et le mal*, sous la direction de A. Garapon et D.Salas (Paris: Odile Jacob, 1997), 168. Il s'agit aussi de l'affrontement du fondamental et de l'historique ou celui de l'universel et l'historique chez Hannah Arendt, Habermas et Charles Taylor.
- ⁶¹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 335.
- ⁶² Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990) ,200.
- ⁶³ Ricœur, "Life in quest of narrative" in *On Paul Ricœur*, ed. David Wood (London: Routledge, 1991), 23.
- ⁶⁴ Le philosophe accède à la religion par l'imagination transcendentale. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 415.
- ⁶⁵ Kant, *La Religion*, 90.
- ⁶⁶ Ricœur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, 252.
- ⁶⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 251.
- ⁶⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par Victor Delbos (Poitiers: Delagrave, 1977), 150: "Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen."
- ⁶⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 261-263.
- ⁷⁰ Ricœur, "La Règle d'Or en question," in *Lectures 3*, 277-278.

- ⁷¹ Voir notamment sa critique de maux nécessaires comme l'existence de l'Etat gouverné par le pouvoir politique, l'institution judiciaire et la guerre prétendument juste dans le livre 19 de la *Cité de Dieu*.
- ⁷² Ricœur, "La Règle d'Or en question," in *Lectures 3*, 277.
- ⁷³ Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, qu.5, art.2, ad.1. et aussi art.4. St. Thomas dit ici que le bien, comme *causa finalis* qui est la cause parmi les causes, passe avant l'être. Il s'agit là de garder l'espoir de la réalisation du bien pur au sein du mal radical dans le monde, dans la mesure où le bien souverain comme la fin donne lieu au mouvement et devient la cause efficiente, qui est liée à la problématique de la motivation du comportement moral.
- ⁷⁴ Dans un certain sens, cet objectif est commun à la métaphysique occidentale et asiatique; la métaphysique asiatique représentée par le Néo-confucianisme de Zuh Xi. Voir, Myung -Su Yang, "La philosophie politique du Néo-confucianisme dans sa distinction à l'égard de la tradition occidentale," *Revue de Théologie et de Philosophie* 143 (Genève-Lausanne-Neuchâtel, 2011), 211 et les suivants.
- ⁷⁵ Ricœur et André LaCocque, *Penser la Bible* (Paris: Seuil, 1998), 90 et les suivants.
- ⁷⁶ D. Hall traite avec raison l'éthique de Ricœur sous le sous-titre de "la tension créative entre amour et justice." Voir David Hall, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative, The Creative Tension between Love and Justice* (Albany: SUNY Press, 2007).
- ⁷⁷ Ricœur, *La Critique et la Conviction*, 220.
- ⁷⁸ Ricœur, *La Critique et la Conviction*, 221: "... j'ai toujours fait confiance à un fond d'interpellation finalement plus résistant, plus profond et qui vient de plus loin que la critique elle-même... La polarité de l'adhésion et de la critique est elle-même sous le signe de cette donation antérieure."
- ⁷⁹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 337.
- ⁸⁰ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 341.
- ⁸¹ C'est pourquoi Ricœur se demande, "how can the dividing wall between, on the one hand, a morality that separates the principle of obligation from any taking account of the human ability to obey the law, and on the other hand, religion, which has no other object, according to Kant, than the regeneration of the moral subject – in other words, the restoration, or, better, the *inauguration* of an able moral subject- be kept watertight?" Ricœur, "Theonomy and/or Autonomy," in *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, ed. M.Volf (Grand Rapids: Erdmans,1996), 298.
- ⁸² Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," in *La justice et le mal*, 166.
- ⁸³ Ricœur, "Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie," in *Lectures 3*, 226 et les suivantes.
- ⁸⁴ Ricœur, "Foi et philosophie; problèmes du langage religieux," article chargé <http://fondsRicœur.fr,4>.
- ⁸⁵ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 341.
- ⁸⁶ Ricœur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," in *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 121.

- ⁸⁷ Ricœur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," 121.
- ⁸⁸ Ricœur, *Figuring the Sacred*, 206.
- ⁸⁹ Dans ce sens là, l'expression d'*intellectus fidei et spei* est appropriée. Voir Ricœur, *Figuring the Sacred*, 209.
- ⁹⁰ Ricœur, *Figuring the Sacred*, 207.
- ⁹¹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 367.
- ⁹² Kant pense que l'amour ne peut pas être commandé. Voir l'interprétation de Kant à l'égard de ce commandement, dans la *Critique de la raison pratique*, 87.
- ⁹³ Ricœur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," 117.
- ⁹⁴ Ricœur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," 117.
- ⁹⁵ P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol 3 (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 271.
- ⁹⁶ Ricœur et André LaCocque, *Penser la Bible*. Voir l'interprétation de Ricœur du sixième commandement des dix Commandements
- ⁹⁷ P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol 3, 274. Ricœur, "Theonomy and/or Autonomy," 293.
- ⁹⁸ Ricœur, *La Critique et la Conviction*, 220.
- ⁹⁹ Le mot que Kant use plusieurs fois dans *La Religion*.
- ¹⁰⁰ Ricœur, "Une herméneutique philosophique de la religion: Kant" in *Lecture 3*, 21.
- ¹⁰¹ Kant, *La Religion*, 95: "les dispositions morales qui sont en nous et qui servent à la fois de base et d'interprète à toute religion."
- ¹⁰² Ricœur, "Theonomy and/or Autonomy," 298.
- ¹⁰³ Boyd Blundell, *Paul Ricœur between Theology and Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 147.
- ¹⁰⁴ Ricœur, "Une herméneutique philosophique de la religion: Kant," in *Lectures 3*, 39.
- ¹⁰⁵ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 403.