

L'herméneutique de la religion à l'épreuve du mal chez Kant et Ricoeur : quelle espérance?

Autor(en): **Dispersyn, Éléonore**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 1

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583819>

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.

L'HERMÉNEUTIQUE DE LA RELIGION À L'ÉPREUVE DU MAL CHEZ KANT ET RICŒUR : QUELLE ESPÉRANCE ?

Présentation et problématisation du dossier¹

ÉLÉONORE DISPERSYN

Il ne faut guère se pencher de manière approfondie sur l'herméneutique ricœurienne du mal pour constater sa dette à l'égard de Kant, et plus spécifiquement par rapport à son œuvre de 1793, la *Religion dans les limites de la simple raison*, à laquelle Ricœur consacra une étude importante dans *Lectures 3*². Avant de montrer en quoi l'interprétation kantienne a marqué l'analyse ricœurienne, revenons donc dans un premier temps sur l'écrit de 1793.

Ce n'est pas un hasard si Kant consacre la première partie de la *Religion* au problème du mal moral en l'homme. En effet, le constat d'un penchant systématique au mal en tout individu, même le meilleur, va le placer face à l'aporie de la justification rationnelle de l'origine de cette perversité, ce qui nécessite précisément une extension de la morale à la religion pour tenter de dépasser l'énigme du mal. En présentant le mal comme radical, c'est-à-dire à la racine de notre caractère moral, Kant a montré que notre nature n'est pas d'être des individus spontanément moraux, en même temps que l'impuissance de notre volonté, pourtant libre, à se conformer à son devoir moral d'élévation vers le bien. Face à la découverte d'une liberté *déchue*, Kant va ainsi plaider la possibilité d'une régénération pour pallier le désespoir de la raison confrontée au constat navrant d'une volonté qui veut ce qu'elle ne peut pas et qui peut ce qu'elle ne veut pas. Une régénération qui va conduire Kant aux confins de la foi. Le point de départ en 1793 s'articule donc autour d'une liberté servie, *malgré* l'injonction de la loi morale à laquelle pourtant elle souscrit. Première difficulté : si, d'une part, le penchant au mal est une caractéristique accablante mais pas absolue de l'espèce humaine, comment expliquer sa permanence en nous ; mais si, d'autre part, le mal corrompt chacune de nos actions, comment

¹ Les contributions de ce numéro thématique de la *RThPh* sont issues d'une Journée d'études du Fonds Ricœur qui a eu lieu le 13 mai 2013 à l'Institut Protestant de Théologie de Paris. Nous remercions à la fois le Fonds Ricœur et en particulier Olivier Abel de nous avoir permis d'organiser cette journée, et le comité de rédaction d'avoir accepté d'en faire un numéro thématique dans cette revue.

² Cf. P. RICŒUR, «Une herméneutique philosophique de la religion : Kant», in : Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 19-40.

penser son dépassement ? En d'autres termes, et comme Kant le reconnaît lui-même, comment un mauvais arbre pourrait-il donner de bons fruits³ ? C'est ici que réside le scandale du mal radical, car ce n'est pas le penchant qui est mauvais, il est neutre, et la tentation n'est jamais irrésistible, ce qui fait de la volonté une volonté libre⁴. Kant reconnaît donc l'aporie de l'explication de l'origine rationnelle du mal, et la nécessité d'une ouverture aux idées transcendantes pour sauver notre raison du désespoir moral. Une telle aporie s'explique selon Kant par notre manque d'intuition intellectuelle et notre incapacité corrélative à rendre compte de ce qui se joue à l'origine du processus de la liberté. Tout cela donne lieu ainsi, chez Kant et de manière inédite, à une ouverture au *symbolisme religieux* pour pallier les insuffisances de notre raison en proie au mal.

Dans le premier des *parerga* de la *Religion*, c'est-à-dire dans la première des remarques générales ajoutées au texte principal de 1793, Kant pose dans cette optique la possibilité d'une foi réfléchissante. Cette dernière s'oppose à la foi dogmatique, en se basant sur le processus de l'analogie pour répondre au besoin de la raison de s'élever vers des idées qui la dépassent. Grâce au schématisme de l'analogie donc, et uniquement pour celui qui a d'abord consacré tous ses efforts pour agir conformément à la loi morale, il est alors permis d'espérer qu'une assistance divine intervienne dans le processus de régénération de notre liberté déchue⁵.

Paradoxalement, c'est à partir de la question de l'*espérance* que Ricœur comprend l'interprétation kantienne du mal, et non de celle d'une impuissance de la raison. L'idée d'une régénération de notre volonté est très importante dans la philosophie de Ricœur, qui souhaite en retracer la «longue histoire»⁶. Ainsi, dès la *Symbolique du mal*, Ricœur s'intéresse à la situation historique de notre liberté comme serf arbitre, en s'aidant du sens dégagé par les symboles du mal. Son point de départ est donc, comme celui de Kant, la question de l'énigme d'un mal toujours «déjà là», et ce, *malgré* l'impératif moral. Le mystère d'iniquité est en effet l'inscrutable qui défie toute tentative de système, et consacre

³ I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2000, p. 115 [RGV, AA06 : 45].

⁴ Malgré cela, l'homme fait le mal. Dès lors, comme l'écrit E. WEIL, «[...] si l'homme succombe, c'est qu'il veut succomber, et qu'il a opté pour la défaite : il doit, donc il peut obéir à la loi que la raison pratique se donne et qu'il connaît ; et il n'obéit pas. Donc il ne veut pas obéir», voir E. WEIL, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1998, p. 154 sq.

⁵ Cf. I. KANT, *Religion*, p. 118 [RGV, AA06 : 47].

⁶ C. PISTEUR, «La raison et ses confins. Ricœur et la religion dans les limites de la simple raison», in : P. BÜHLER, D. FREY (éds), *Paul Ricœur, un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 17. Et en effet, depuis le second volume de la *Philosophie de la volonté* jusqu'à l'ouvrage éponyme : *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, en passant par de nombreux articles et parties d'ouvrages, le mal constitue bien une des topiques principales de la pensée de Ricœur et un fil conducteur qui traverse l'ensemble de son œuvre.

par contraste la philosophie des limites. Une philosophie qui, précisément, a besoin de la religion pour permettre une théorie philosophique de l'espérance⁷.

Ce que Ricœur salue dès lors chez Kant, c'est sa lucidité par rapport à notre liberté, qu'il perçoit comme ayant toujours déjà mal choisi. En outre, comme Kant également, Ricœur refuse d'en déduire une quelconque forme de nécessité, et là réside précisément le vrai défi du mal pour ce type d'interprétation. En effet, si Kant et Ricœur prennent pour point de départ la découverte navrante de l'impuissance constitutive de notre liberté à être une liberté en vue du bien, ce n'est pas pour sublimer la force du principe du mal, mais pour permettre une ouverture de la philosophie à la religion. Car la défaite qu'impose le mal radical à notre volonté constitue en réalité une incroyable épreuve pour ne pas tomber dans le désespoir moral. Or Kant et Ricœur ont vu la nécessité d'analyser les «images» que nous offre la religion pour pallier notre déficience morale. En effet, s'il est un domaine qui se définit autour du problème du mal, c'est bien celui du religieux, plus encore que le domaine philosophique, car il se fonde tout entier sur une proposition de salut face à l'énigme assumée du mal, par le biais d'un symbolisme élaboré.

Pour Ricœur, ce regard de la foi sur le mal diffère précisément de celui du moraliste, qui cherche à opposer le mal au bien, condamnant le mal en essayant de le réduire, alors que le regard de la foi intègre le mal à son processus de dépassement⁸. Ricoeur va dès lors se servir du schématisme de l'analogie développé par Kant pour en faire un schématisme de l'espérance. Si le schème est en effet chez le Kant de la première *Critique* ce qui relie un concept pur à un phénomène, dans la *Religion*, Kant l'utilise pour faire le lien entre l'Église invisible (le Royaume de Dieu) et l'Église visible (la communauté historique), et montre ainsi en quoi la religion est un «schématisme de l'analogie» car elle donne à voir une ressemblance entre des réalités opposées. Un tel schématisme permet donc un rapprochement entre philosophie et religion, que Ricœur va placer au centre de sa problématique, en assimilant l'analyse kantienne de 1793 aux véritables prémisses d'une *herméneutique philosophique de la religion*.

Dès lors, pour Ricœur, l'abîme qui sépare l'idéal d'une liberté autonome de notre liberté effective ne peut être surmonté que par un acte d'interprétation des

⁷ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 412 : «La philosophie morale engendre la question de la religion lorsqu'à la conscience de l'obligation vient s'ajouter l'espérance de l'accomplissement.»

⁸ *Ibid.*, p. 429 *sq.* : «La foi ne regarde pas dans cette direction ; le commencement du mal n'est pas son problème, mais la *fin* du mal ; et cette fin, elle l'incorpore, avec ses prophètes, à l'économie de la promesse, avec Jésus, à la prédication du Dieu qui vient, avec saint Paul, à la loi de la surabondance. C'est pourquoi le regard de la foi sur les événements et sur les hommes est essentiellement *bienveillant*. La foi donne finalement raison à l'homme de l'*Aufklärung* pour qui, dans le grand roman de la culture, le mal fait partie de l'éducation du genre humain, plutôt qu'au puritain ; car celui-ci n'arrive jamais à franchir le pas de la condamnation à la miséricorde ; enfermé dans la dimension éthique, il n'entre jamais dans le point de vue du Royaume qui vient.»

textes qui mettent en scène l'énigme du mal. Un mal qui doit rester contingent car tout caractère absolu empêcherait le processus même de régénération. D'ailleurs, si le mal radical et le péché originel s'opposent sur l'idée d'une tare héritée de nos premiers parents, ils ont toutefois en commun de présenter l'homme comme un être originellement bon. L'homme n'est en effet que séduit par le malin, il n'est pas mauvais à l'origine.

La religion constitue par conséquent un «vis-à-vis»⁹ de la loi morale en ce qu'elle la schématise en lui conférant une visibilité inscrite dans l'histoire humaine. Cela ne veut pas dire néanmoins que la religion dépasse la moralité, mais elle est ce qui permet de mettre en lumière les finalités de la raison que la connaissance échoue précisément à montrer, à cause de l'abîme du mal. Or, ce fait que la religion rend manifestes les buts ultimes de la raison relève pour Ricœur d'un pari mais également d'une intelligence de l'espérance, ce pourquoi la religion constitue un genre poétique à part. Mais comment penser, au-delà de la question théorique mise en évidence par Kant, la réalisation concrète de l'exigence de régénération de notre volonté ? Pour Ricœur, une possibilité de réponse se lit dans les catégories de l'espérance, qui s'inscrivent dans l'idée d'un surplus.

Sur ce point précisément, Ricœur va plus loin que Kant, car l'approfondissement d'une liberté selon l'espérance va se construire dans toute son œuvre autour de l'interprétation de la fonction mytho-poétique de l'imagination, au moyen d'instruments dont Kant ne disposait pas, à savoir le symbole, mais aussi la métaphore et le récit. Le langage poétique devient ainsi ce qui signifie au-delà du langage. Mais si l'on admet que la conscience n'est pas originellement donatrice de sens, il n'en reste pas moins que tout sens doit être donné à une conscience.

Le sens doit-il dès lors être trouvé dans le texte ou dans la conscience du lecteur du texte ? Et, s'agissant de la régénération de notre liberté morale déchu, faut-il la lire dans les récits bibliques qui la symbolisent ou la chercher dans l'effort du lecteur affecté par une telle lecture ? Pour Ricœur, Kant a buté sur cette question aux confins de la foi et de la raison. L'échec de Kant s'expliquerait dès lors par l'absence dans sa philosophie d'une théorie de l'imagination et de l'innovation sémantique qui puisse rendre compte d'une créativité qui ne s'origine pas directement dans le sujet¹⁰, et ce, malgré le fait que la dialectique du texte et du lecteur rappelle le jugement réfléchissant de la *Critique de la faculté de juger*. On retrouve en réalité une ébauche de cette dialectique, et à vrai dire de cette créativité qui ne s'origine pas dans le sujet, dans le concept étonnant de la foi réfléchissante définie par Kant dans le premier *parergon* de la *Religion*. On y lit en effet de manière inédite une ouverture possible à la théorie de la grâce comme ce qui laisse entrevoir un espace de pensée là où la raison pure se montre déficiente.

⁹ Cf. C. PISTEUR, *art. cit.* (cf. note 6), p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

Ce qu'il faut donc retenir de la voie interprétative empruntée par Kant et Ricœur, c'est que la confrontation avec le mal radical et la découverte d'un mal *déjà là* n'annulent en rien notre devoir d'accomplissement de la loi morale mais ouvrent au contraire à une conception de l'espérance qui s'articule *malgré* ou *en dépit* du mal. Un mal radical mais pas absolu dès lors, car la découverte de notre liberté serve est aussi celle de la possibilité d'une foi philosophique qui se fonde sur le paradoxe de l'effort et du don.

Cependant, si la contingence du mal permet l'espérance de la régénération morale, elle implique en contrepartie une incompréhension de l'origine du mal. Or, il est permis de se demander pourquoi le choix originaire de notre liberté est d'être tourné *contre* son propre intérêt moral.

C'est ici que le passage problématique de l'idée ricœurienne d'un homme faillible à un homme capable fait question. L'homme capable selon Ricœur est selon ses mots le «destinataire de la religion»¹¹. Après avoir montré en effet que l'espérance est tout sauf une catégorie secondaire chez Kant, mais représente au contraire une ouverture du champ entier de la raison pratique, Ricœur établit le lien de cette espérance avec la capacité. La liberté selon l'espérance reste un postulat, un vœu suprême mais certainement pas un vœu pieux, car elle constitue l'unique réplique au mal radical comme crise de l'attestation. En effet, la perversion systématique de toutes les maximes du libre arbitre par le mal a introduit en l'homme un «non pouvoir du pouvoir qui donne à penser»¹². Assumer l'inscrutabilité de l'origine du mal, c'est reconnaître dès lors qu'il échappe radicalement au «témoignage de la conscience» que Ricœur caractérise par l'attestation.

Le mal radical kantien a ainsi mis en évidence de manière remarquable une crise de l'attestation¹³ qui implique l'impossibilité pour la réflexion d'expliquer *conceptuellement* le mal, et la nécessité qui en découle du recours aux symboles. Dans cette crise, Ricœur montre que l'espérance prend précisément la relève de l'attestation impuissante¹⁴. La surabondance, le «combien plus», le «grâce à», sont autant de catégories de l'espérance qui doivent nourrir la pensée à titre de viatique mais également permettre un sursaut salvateur inséparable de l'action. Par conséquent, il ne s'agit pas pour Ricœur de se limiter au champ du penser. L'homme capable et destinataire de la religion est

¹¹ Cf. P. RICŒUR, «Le destinataire de la religion : l'homme capable», in : M. OLIVETTI (éd.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padoue, Casa Editrice Dott, 1996, p. 19-34.

¹² *Ibid.*, p. 32.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ J. PORÉE reprend cette idée en montrant que l'espérance agit ici comme le «viatique de la raison confrontée au mal radical», cf. «Finitude et transcendance, une philosophie à deux foyers», in : J. VERHEYDEN, T. L. HETTEMA, P. VANDECASTEELE (éds), *Paul Ricœur : Poetics and Religion*, Louvain, Peeters, 2011, p. 191.

en effet un homme *d'action*, qui doit pouvoir déployer la trilogie annoncée par Ricœur dans son ouvrage sur le mal, à savoir : «penser, agir, sentir»¹⁵.

Dès lors, l'homme capable, c'est un homme qui a intégré sa fragilité affective et envisage le bonheur comme une *direction* et non comme quelque chose de donné dans l'expérience. L'homme capable est un homme de foi¹⁶, car le sentiment permet une ouverture en dépit du mal, qui se lit aux confins du langage philosophique et du langage religieux comme ce qui donne précisément à penser «la joie du Oui malgré la tristesse du fini»¹⁷.

Par conséquent, de l'homme faillible à l'homme capable, c'est toute la conception de la praxis qui change, une conception qui intègre *le consentement à la vie malgré le défi du mal* pour en faire une *source vive d'ouverture à l'action*. Ricœur insiste ainsi, dans la continuité de Kant, sur le réseau complexe qui lie le mal, la liberté et l'action. «Affirmer la liberté, c'est prendre

¹⁵ Par *la pensée*, premièrement, le mal doit être envisagé comme un *défi*, au double sens d'un obstacle à toute «synthèse prématurée» typique de la philosophie du système qui cherche à réduire le mal, et d'une «provocation à penser plus et autrement». Si donc la pensée mène ultimement à l'aporie de l'origine ultime du mal, il ne s'agit pas cependant d'une «capitulation», la pensée ne s'y épuise pas mais renvoie précisément aux stades de l'agir et du sentir pour puiser de nouvelles possibilités de réponse. Par *l'action*, deuxièmement, Ricœur appelle à un *renversement du regard*. Le mal devient alors ce qui ne devrait pas exister et contre lequel il faut lutter. Contrairement à la pensée qui spéculer sur l'origine du mal, l'action cherche des moyens d'agir contre lui. Il s'agit d'une «lutte pratique», qui implique l'éthique et le politique. Cependant, une telle lutte ne peut éliminer toute la souffrance, comme par exemple celle qui résulte des catastrophes naturelles, ou des victimes innocentes d'une maladie ou d'un sort qu'elles subissent sans l'avoir provoqué. C'est précisément à ce stade qu'est requis le troisième niveau de réponse, celui du *sentir*. Ce troisième niveau est celui de la *méditation philosophique et théologique*, celui qui substitue la sagesse à la lamentation et à la plainte. Ricœur s'interroge sur les moyens de rendre l'aporie du mal «productive», en intégrant l'ignorance au travail de deuil. Contre l'échec de la théorie de la rétribution, Ricœur montre ainsi la libération d'une *pensée délivrée de toute accusation*, qui incarne le degré zéro de la plainte. Croire en Dieu *en dépit du mal*, ce n'est pas un renoncement, mais un dépassement du cercle de la pensée spéculative. Le modèle, c'est encore et toujours Job, qui réussit à aimer Dieu «pour rien», et malgré tous les maux qui lui sont infligés, faisant ainsi perdre son pari à Satan. Une telle acceptation de la souffrance par la souffrance de Dieu lui-même, qui a donné sa vie sur la croix pour nous sauver, est précisément le point central de la théologie de la croix. Cf. P. RICŒUR, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004³, p. 56-65.

¹⁶ Cf. P. RICŒUR, «Le destinataire de la Religion : l'homme capable», *art. cit.* (cf. note 11), et pour l'intelligence de l'espérance : «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», in : ID., *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 119-133 ; M. FOESSEL, «Le mal comme événement», in : J. PORÉE, G. VINCENT (éds), *Paul Ricœur, la pensée en dialogue*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 39-51 ; F. WORMS «Paul Ricœur entre la vie et le mal ou les coordonnées philosophiques du siècle», in : *Cahiers de l'Herne, Ricoeur (2)*, Paris, L'Herne, 2004, p. 287 notamment.

¹⁷ Cf. P. RICŒUR, *L'homme faillible*, in : ID., *Philosophie de la volonté*, t. II : *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, (1960) 1988, p. 156.

sur soi l'origine du mal»¹⁸. Ainsi, si l'homme faillible est certes «la vivante non-nécessité d'exister»¹⁹, l'homme capable²⁰ est, quant à lui, un homme de devoirs, et c'est précisément parce qu'il reconnaît qu'il a des devoirs qu'il se reconnaît en même temps des pouvoirs. En choisissant d'agir mal, je choisis d'agir contre le devoir, j'aurais donc pu faire autrement. *In fine*, ce pouvoir de ma liberté d'être également un non-pouvoir, que Kant a mis en évidence dans sa théorie du mal radical, est pour Ricœur «la plus grande énigme de l'éthique»²¹.

Une grande énigme du mal dont on va voir qu'elle peut être comprise sous des angles à la fois différents et complémentaires, selon la lecture de l'héritage kantien de Ricœur que l'on privilégie.

Dans la *première contribution*, Jean Greisch s'intéresse ainsi à la «lacune» de l'anthropologie de la faillibilité en réponse à la question kantienne sur ce qu'il m'est permis d'espérer. En se basant sur la différence qu'il considère comme importante entre l'idée de finitude kantienne marquée dans l'interprétation heideggerienne sur laquelle il se base, d'une part, et l'anthropologie de la disproportion ricœurienne qui débouche sur une faillibilité aux possibilités autres, d'autre part, Jean Greisch reconnaît cependant des similitudes intéressantes dans la compréhension d'une herméneutique du soi que l'on retrouve chez Kant et chez Ricœur, et qui donne un ancrage commun à la question de l'espoir moral.

Dans la *deuxième contribution*, Antoine Grandjean aborde la question de la «grâce de la liberté» chez Kant et Ricœur à travers l'angle de la dialectique de la foi salvatrice. Il met ainsi en évidence la spécificité de la grâce dans la conception kantienne, qui reste une grâce dans les limites de notre raison, contrairement à celle de Ricœur. Si le mal radical met en péril le projet moral kantien et nécessite un appel à la grâce pour sauver l'homme du désespoir moral, cela doit rester chez Kant une espérance rationnelle, alors que dans la compréhension ricœurienne, la dimension herméneutique de la foi salvatrice implique un «combien plus» qui dépasse les bornes de notre raison.

Dans la *troisième contribution*, Claudia Serban apporte un éclairage complémentaire sur la question de la grâce chez Kant et Ricœur en montrant la structure analogique du lien entre le vouloir et le pouvoir chez les deux auteurs, qui implique le caractère incompréhensible de la grâce autant que sa possibilité qui constitue un objet d'espérance.

¹⁸ P. RICŒUR, «Culpabilité, éthique et religion», in: ID., *Le conflit des interprétations*, op. cit. (cf. note 7), p. 422.

¹⁹ *L'homme faillible*, op. cit. (cf. note 17), p. 155.

²⁰ *Le conflit des interprétations*, op. cit. (cf. note 7), p. 422-426.

²¹ Et pourtant, chez Ricœur, ce non-pouvoir du pouvoir au cœur de notre liberté ne doit paradoxalement pas entraîner le désespoir, mais doit agir au contraire comme le point de départ d'un nouveau lieu d'où tout peut *re-commencer*. C'est en cela précisément que l'homme capable est le destinataire de la religion, car: «Le retour à l'origine est le retour à ce lieu où la liberté se découvre comme étant à délivrer, bref au lieu où elle peut *espérer* être délivrée» (*ibid.*, p. 426).

Enfin, Raphaël Ehrt, dans la *quatrième contribution*, nous offre un point de vue critique sur la filiation supposée d'une herméneutique ricœurienne des textes religieux directement marquée par la méthodologie kantienne dans la *Religion dans les limites de la simple raison*. Raphaël Ehrt argumente au contraire en faveur de la thèse qu'il s'agit de deux théories très différentes, aux antipodes de toute synthèse possible, en montrant notamment la fracture entre la démarche kantienne dans les limites de la foi rationnelle et celle de Ricœur qui convoque une espérance «selon les symboles».

Autant de contributions qui proposent un éclairage nouveau sur l'herméneutique de l'espérance chez Kant et Ricœur.