Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 146 (2014)
Heft: 1

Artikel: Vouloir et pouvoir : Kant et Ricœur face au problème de la grâce
Autor: Serban, Claudia
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-583822

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 146 (2014), P. 43-57

VOULOIR ET POUVOIR : KANT ET RICŒUR FACE AU PROBLÈME DE LA GRÂCE

CLAUDIA SERBAN

Résumé

Le point de départ de nos analyses est fourni par la manière dont Kant pense l'articulation du vouloir et du pouvoir à l'intérieur de sa philosophie pratique et qui le conduit à maintenir l'incompréhensibilité de la grâce tout en admettant sa possibilité. Nous retrouvons un même rapport à la grâce comme objet d'espérance chez Ricœur, à la lumière de l'asymétrie entre vouloir et pouvoir qu'introduit la faillibilité. Dans le passage de la philosophie de la volonté à l'herméneutique du soi, c'est la pensée de l'ipséité qui s'avère fondamentale pour une résolution (paradoxale) du problème de la grâce. Cette pensée fait apparaître l'identité de l'effort et du don au prisme de la coappartenance du soi et de l'Autre.

La considération du problème de la grâce à partir de l'articulation du vouloir et du pouvoir devant le mal se retrouve, dans des termes et des contextes différents, chez Kant et Ricœur, et fournit une perspective particulièrement féconde pour les lire ensemble et les confronter. Les analyses qui suivent auront pour but de montrer que la question de la grâce chez Ricœur n'est pas tant un problème qui lui est légué par la philosophie critique de Kant (qui l'hérite certes à son tour, selon une lignée que l'on peut faire remonter jusqu'à l'apôtre Paul, en passant par Luther et Augustin), mais un problème que Ricœur rencontre lui-même sur le chemin de l'élaboration de sa philosophie de la volonté et qui ne cessera de l'accompagner jusque dans son projet d'une herméneutique du soi. L'intérêt du traitement de la question chez Ricœur vient en effet aussi de l'importance que reçoit progressivement dans son cadre la problématique de l'ipséité. Cet infléchissement permet d'insister sur le poids qui revient à la conversion comme enjeu de la résolution du problème de la grâce : quel est le statut de mon soi et ai-je un quelconque pouvoir sur lui ; puis-je devenir meilleur par mes propres forces, autrement dit, y a-t-il quelque chose comme une régénération morale, et à quelles conditions ?

Nous examinerons, pour commencer, la façon dont Kant pense l'articulation du vouloir et du pouvoir à l'intérieur de sa philosophie morale et la manière dont il ménage une place au secours gracieux tout en affirmant son incompréhensibilité. Si elle fournit bien une réponse à la crise du pouvoir

pratique ou à l'impuissance devant le mal, la grâce est tenue jusqu'au bout pour incompréhensible et n'est jamais posée comme un postulat de la raison pratique, mais seulement *espérée*. Nous verrons ensuite que Ricœur retrouve l'idée kantienne d'une réalisabilité principielle du vouloir dans sa *Philosophie de la volonté* pour reconnaître aussitôt l'asymétrie qui existe entre vouloir et pouvoir à la lumière de la faillibilité. En considérant la faillibilité comme une capacité, Ricœur permet néanmoins d'établir une réciprocité, voire une identification entre l'homme faillible et l'homme capable. La coexistence de la capacité et de la faillibilité donne à connaître la «scission de soi-même» et invite à inscrire la question de la grâce dans l'horizon d'une pensée de l'ipséité. Cette perspective permet d'entrevoir et d'interroger, à travers la question de la grâce, non seulement le rapport du soi et de l'autre, mais aussi la présence de l'autre *à même* le soi – en résonance avec l'*Est Deus in nobis* tardif de Kant. La résolution paradoxale du problème de la grâce revient ainsi à reconnaître, en fin de compte, la coappartenance de l'homme capable et du Dieu capable.

I. Kant et l'incompréhensibilité de la grâce

La *Religion dans les limites de la simple raison* (1793) pose l'obligation de devenir meilleur comme étant à la fois nécessaire et réalisable, et en même temps incompréhensible dans son accomplissement. C'est cette caractérisation complexe qui sera l'objet de la première étape de notre analyse. Elle permet de retrouver, tout d'abord, une donnée fondamentale de la *Critique de la raison pratique* qui affirmait, dans le second scolie du § 8, que «satisfaire à l'ordre catégorique de la moralité est en tout temps au pouvoir de chacun [*in jedes Gewalt zu aller Zeit*]»[1]. Il s'agit d'une thèse que Kant reprend avec vigueur, en 1793, dans le contexte de la doctrine du mal radical: «le devoir [...] ne nous ordonne rien qui ne soit en notre pouvoir de faire [*die Pflicht* [...] *gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist*]»[2], ou encore: «lorsque la loi morale ordonne que nous devons [*sollen*] maintenant être meilleurs, il suit inévitablement qu'il faut aussi le *pouvoir* [können]»[3]. C'est en effet une condition constitutive de l'action morale qu'elle soit accomplie par les forces de l'homme: «Ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait *par lui-même* [*dazu muss er* sich selbst

[1] I. KANT, *Critique de la raison pratique*, Ak. V, p. 36-37; trad. franç. par F. Picavet, Paris, P.U.F., (1943) 2003 (désormais abrégé *KpV*), p. 37.

[2] I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Ak. VI, p. 47; trad. franç. par M. Naar, Paris, Vrin, 1983 (désormais abrégé *Religion*), p. 89.

[3] *Religion*, Ak. VI, p. 50; trad. franç., p. 91. Soulignons la pérennité de cette thèse qui se retrouve dans l'*Opus postumum*, par exemple dans la *Liasse* I qui représente le dernier texte écrit par Kant: «Si je *dois* faire quelque chose, je le *peux* aussi, et ce qui m'oblige de façon irrémissible, il doit m'être possible de l'accomplir.» (I. KANT, *Opus postumum*, Ak. XXI, p. 16; trad. franç. par F. Marty, Paris, P.U.F., 1986, p. 203)

machen], l'un comme l'autre doit être l'effet de son libre arbitre; ce ne pourrait sans cela lui être imputé [*zugerechnet*] et il ne pourrait par suite être ni bon ni mauvais *moralement.*»[4]

Ces dernières assertions, tirées de la première *Remarque générale* de l'ouvrage de 1793 qui traite du «rétablissement en sa force de la disposition primitive au bien», supposent déjà, cependant, la prise en compte du mal radical, du mal dont la radicalité se traduit précisément par le fait qu'il «ne peut être *extirpé* par les forces humaines [*durch menschlische Kräfte nicht zu* vertilgen]»[5]. La radicalité du mal signe la limite et déclenche la crise du pouvoir pratique de réaliser sa volonté, car elle manifeste la «*fragilité* [Gebrechlichkeit, *fragilitas*] de la nature humaine», que Kant illustre par une référence que nous allons retrouver sur notre chemin: l'*épître aux Romains* de Paul (7,15-16), interprétée ici dans la terminologie de la philosophie pratique: «J'ai bien la volonté [*Wollen habe ich wohl*], mais l'accomplissement fait défaut [*das Vollbringen fehlt*], c'est-à-dire: J'accueille le bien (la loi) dans la maxime de mon arbitre, mais ce bien qui, objectivement, dans l'Idée [*in thesi*], constitue un motif invincible, est subjectivement [*in hypothesi*] quand il s'agit de suivre la maxime, le motif le plus faible (comparé à l'inclination)»[6]. La fragilité de la nature humaine est donc ce qui empêche de faire toujours et immanquablement de la loi morale le mobile de son action. Cela n'ôte rien à l'évidence du bien, reconnue par l'apôtre lui-même et requise chez Kant pour asseoir l'autorité de la loi morale, mais tend à rendre incompréhensible la conversion au bien, là où le mal a déjà corrompu la volonté et l'a rendue impuissante.

Cette difficulté est formulée, dans *La religion*, dans des termes ayant eux-mêmes une résonance néotestamentaire (songeons à la métaphore horticole de *Matthieu* 7, 16[7]): «La possibilité pour un homme mauvais par nature de se rendre bon par lui-même, voilà qui dépasse tous nos concepts; comment, en effet, un mauvais arbre pourrait-il porter de bons fruits ?»[8] Une fois le principe du bien (ou du mal) posé, une inversion dans les effets, c'est-à-dire une *conversion*, devient impensable sans contradiction. La *Critique de la raison pratique* avait déjà rencontré cette difficulté redoutable, sous la forme de ce que l'exégèse a appelé, à l'instar de Sartre[9], le «choix du caractère intelligible», qui

[4] *Religion*, Ak. VI, p. 44; trad. franç., p. 86.

[5] *Religion*, Ak. VI, p. 37; trad. franç., p. 80.

[6] *Religion*, Ak. VI, p. 29; trad. franç., p. 74.

[7] «Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. Cueille-t-on des raisins sur des épines, ou des figues sur des chardons ?».

[8] *Religion*, Ak. VI, p. 44 *sq.*; trad. franç., p. 86.

[9] *Cf.* la critique formulée dans *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, (1943) 2000, p. 525: «nous repoussons le "choix du caractère intelligible" de Kant. La structure du choix implique nécessairement qu'il soit choix dans le monde. Un choix qui serait choix *à partir de rien*, choix *contre rien* ne serait choix de rien et s'anéantirait comme choix. Il n'y a de choix que phénoménal, si l'on entend bien toutefois ici que le phénomène est l'absolu». Cependant, comme le souligne J. Nabert, «on triomphe trop aisément de Kant en alléguant qu'il y a contradiction entre l'idée même d'une conversion [...] et

consiste à énoncer, à propos de chaque action déterminée, qu'elle «appartient, avec tout le passé qu'elle détermine, à un phénomène unique du caractère qu'il se donne [*den er sich selbst verschafft*] et d'après lequel il s'attribue [*sich... selbst zurechnet*] à lui-même comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité de ses phénomènes.» [10] L'immutabilité du caractère est ici la conséquence du statut problématique de la temporalité de l'agir: l'action ne manifeste pas une causalité nouménale réitérée dans le temps, mais un choix moral absolu (entre le bien et le mal, le bon et le mauvais caractère) qui a eu lieu une fois pour toutes hors du temps. L'intransigeance de Kant sur ce point crucial va jusqu'à affirmer que, si l'on disposait d'une intuition intellectuelle du caractère intelligible de la personne, toutes ses actions seraient parfaitement prévisibles: «on pourrait calculer la conduite future d'un homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, et cependant soutenir en même temps que cet homme est libre» [11]; ou encore, que ce n'est pas sans raison que l'on parle parfois de «scélérats de naissance [*geborne Bösewichter*]» [12].

La doctrine du caractère intelligible [13] dans la *Critique de la raison pratique* rend donc difficilement concevable quelque chose comme une conversion morale. Le renouvellement moral semble en effet aussi peu envisageable qu'une régénération au sens propre, qu'une recréation substantielle qui, incompatible avec l'horizon empirique du principe de la permanence de la substance, inviterait, précisément, à quitter l'ordre de la nature pour celui de la grâce. Et c'est en effet l'introduction d'une référence à la grâce qui permettra, en 1793, de proposer une solution paradoxale aux apories du caractère intelligible. Le passage à la religion relèvera ainsi de ce que Ricœur appellera, d'une formule bien suggestive, la «transformation de l'antinomie en paradoxe» [14].

Dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, la régénération morale est en effet appréhendée comme «une nouvelle création» (avec l'appui de deux références bibliques: Jean 3,5 [15] et Genèse 1,2 [16]) avant d'être explicitée comme un changement ou une transformation du cœur. Mais dans ce nouveau contexte,

l'affirmation de son caractère intemporel» («Note sur l'idée de mal chez Kant», *in*: ID., *Essai sur le mal*, Paris, Aubier Montaigne, [1955] 1970, p. 181-188, citation p. 186).

[10] *KpV*, Ak. V, p. 98; trad. franç., p. 104.

[11] *KpV*, Ak. V, p. 99; trad. franç., p. 105.

[12] *KpV*, Ak. V, p. 99; trad. franç., p. 105.

[13] Que *La religion* reprend implicitement, dans la première *Remarque générale* (*Religion*, Ak. VI, p. 47; trad. franç., p. 88), en distinguant le caractère empirique et le caractère intelligible comme la *virtus phaenomenon* et la *virtus noumenon*, et en tirant de cette distinction l'opposition entre la transformation (la réforme) des mœurs et la transformation du cœur (la révolution de l'intention, de la *Gesinnung*).

[14] «Une herméneutique de la religion: Kant» (1992), *in*: ID., *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 19-40, citation p. 34.

[15] «Jésus répondit: En vérité, en vérité, je te le dis, si un homme ne naît d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.»

[16] Il s'agit du fameux passage de la *Genèse* qui mentionne la présence de l'Esprit au-dessus des eaux.

c'est le mal radical qui rend la conversion morale incompréhensible et jette un doute sur sa possibilité. Kant reconnaît et affirme avec force son inintelligibilité tout en en faisant la source, non pas d'une résignation ou d'un désespoir, mais d'une obligation : précisément, «*l'obligation* de devenir meilleur», qui implique en outre «que nous devions aussi le *pouvoir* [können]»[17]. Mais comment est-ce possible, si le mal radical ne peut être extirpé par les forces humaines ? Comment concilier ce corollaire de la radicalité du mal avec l'exigence constitutive de l'action morale qui veut que ce que la loi morale ordonne soit aussi et toujours en notre pouvoir ? Tel est précisément le problème de la conversion ou de la régénération morale (comme cas-limite du problème de l'*amélioration* de soi), qui requiert de tenir ensemble l'évident et l'incompréhensible, le pouvoir et l'impouvoir. Tel est aussi le problème de la grâce, et la manière antinomique dont il est formulé décide en même temps de sa résolution paradoxale : «Supposé que, pour devenir bon ou meilleur, une coopération surnaturelle [*übernatürliche Mitwirkung*] soit aussi nécessaire, que celle-ci consiste seulement dans la réduction des obstacles [*Verminderung der Hindernisse*] ou qu'elle soit aide positive [*positiver Beistand*], néanmoins l'homme doit auparavant se rendre digne [*würdig*] de la recevoir et *accepter* cette *assistance* [*diese Beihülfe* annehmen] (ce qui n'est pas peu).»[18] Œuvrer pour devenir meilleur, c'est donc en même temps se rendre digne du secours de la grâce, le mériter et savoir le recevoir. Or la conquête de cette réceptivité et de cette dignité (qui rappelle la résolution, dans la deuxième *Critique*, de l'antinomie du devoir et du bonheur) est coextensive de l'agir moral : elle dépend donc rigoureusement du pouvoir pratique, «même si ce que nous pouvons faire était en soi insuffisant et qu'ainsi nous nous rendions simplement susceptibles de recevoir une aide venue de plus haut et pour nous insondable [*nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen*]»[19]. Le supposé remède divin ou surnaturel du mal radical est donc tout aussi incompréhensible que le fondement obscur de ce mal lui-même, par contraste avec l'évidence de l'obligation morale de se rendre meilleur et de réaliser ce que le devoir ordonne.

L'horizon de l'agir moral est donc irréductiblement constitué de cette tension entre le «principe fondamental» qui énonce «que chacun doit, selon ses forces, faire son possible pour devenir meilleur [*ein jeder, so viel, als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden*]» et l'inintelligibilité de la conversion morale qui permet seulement d'«*espérer* parvenir par ses *propres* forces au chemin qui y mène [hoffen *können, durch* eigene *Kraftanwendung zu gelangen*]», voire d'«espérer que ce qui n'est pas en son pouvoir sera complété par une assistance d'en haut [*hoffen könne, was nicht*

[17] *Religion*, trad. franç., p. 86 et 87.
[18] *Religion*, Ak. VI, p. 44 ; trad. franç., p. 86.
[19] *Religion*, Ak. VI, p. 45 ; trad. franç., p. 87.

in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden]»[20]. L'espérance est ici la modalité de se rapporter à un incompréhensible qui ne se laisse pas réduire, sans en faire le prétexte de se dérober à ce que le devoir commande et exige de réaliser. Et la grâce s'atteste éminemment comme objet asymptotique d'espérance, ce qui revient à dire non seulement qu'elle demeure à son tour incompréhensible, mais aussi qu'il ne faut pas tenter de la connaître, si l'action morale doit rester intacte dans sa moralité même. C'est ce qu'énonce le principe suivant : «Il n'est pas essentiel, ni par suite nécessaire à quiconque, de savoir ce que Dieu fait ou a fait pour son salut [*Seligkeit*] ; mais bien de savoir ce que lui-même doit faire [*was er selbst zu tun habe*] pour se rendre digne de ce secours.»[21] C'est dans cette considération que s'origine une critique du «recours aux *effets de la grâce* [*Gnadenwirkungen*]», qui demande de «concéder ces effets comme quelque chose d'incompréhensible [*als etwas Unbegreifliches*], mais sans les accueillir [*aufnehmen*] dans nos maximes»[22]. C'est pour cette raison aussi que le «concept d'un prétendu *moyen de grâce* [*Gnadenmittel*]» est «en soi contradictoire [*in sich selbst widersprechend*]»[23], car il reviendrait à vouloir calculer l'incalculable. La philosophie pratique ne peut admettre d'accorder un sens et un rôle à la grâce qu'à condition de maintenir sa parfaite incompréhensibilité et de se garder de la déterminer d'une quelconque manière : si, selon la parole de l'évangile de Jean citée par Kant, «le vent souffle où il veut, mais nul ne sait d'où il vient» (Jn 3,8),

> Tout ce que nous pouvons dire de la grâce, c'est de croire que les effets peuvent en exister et peut-être qu'il faut qu'il en existe pour suppléer à l'insuffisance de notre effort vertueux [*zu Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung*] ; mais nous sommes incapables [*unvermögend*] d'en déterminer de quelque manière les caractères [*Kennzeichen*] et plus incapables encore de faire quelque chose pour les produire [*zur Hervorbringung*].[24]

En raison de cette incompréhensibilité foncière dont la transgression risquerait de coûter à la raison pratique un «*salto mortale*»[25], la philosophie pratique ne peut que tolérer l'idée d'une efficace de la grâce, sans pour autant en faire un de ses piliers, et donc sans l'ériger au statut d'un postulat. La morale ne peut reposer sur des principes incompréhensibles, bien que ses fondements, comme le penchant au mal lui-même, soient inscrutables. Ainsi, de façon très significative, «la liberté [...] n'est pas un mystère [*kein Geheimnis*] [...] ; mais

[20] *Religion*, Ak. VI, p. 52 ; trad. franç., p. 92. *Cf. ibid.*, Ak. VI, p. 44 ; trad. franç., p. 86 : «ainsi en l'homme qui malgré la corruption de son cœur garde encore la bonne volonté, demeure l'espérance d'un retour au bien dont il est écarté [*Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist*]».

[21] *Religion*, Ak. VI, p. 52 ; trad. franç., p. 92.

[22] *Religion*, Ak. VI, p. 53 ; trad. franç., p. 93.

[23] Pour autant que «les *moyens* sont toutes les causes médiates que l'homme a *en son pouvoir* [*in seiner Gewalt*]» (*Religion*, Ak. VI, p. 192 ; trad. franç., p. 206 et 205).

[24] *Religion*, Ak. VI, p. 174 ; trad. franç., p. 191.

[25] *Religion*, Ak. VI, p. 121 ; trad. franç., p. 148.

l'insondable fondement [*der unerforschliche Grund*] de cette propriété est un mystère, parce qu'il ne nous *est pas donné* [nicht gegeben] comme objet de connaissance.»[26] La liberté est une idée de la raison assurée de sa réalité objective dans l'expérience du devoir et par le «fait de la raison [*Faktum der Vernunft*]»[27]. C'est pourquoi le *pouvoir*, le *Können* au sens d'être libre, implique le *devoir*, le *Sollen*, et Kant de conclure, dans la *Critique de la raison pratique*, son analyse célèbre de l'exemple d'une personne sommée sous menace de mort de porter un faux témoignage: «il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a conscience qu'il doit [*soll*] et il reconnaît ainsi en lui la liberté qui sans la loi morale lui serait restée inconnue.»[28] La loi morale donne à connaître la liberté, le devoir fait apparaître le pouvoir.

En revanche:

> Le concept d'une intervention surnaturelle [*übernatürlicher Beitritt*] en faveur de notre capacité [*Vermögen*] morale déficiente et même de notre intention [*Gesinnung*] insuffisamment purifiée, faible tout au moins, pour satisfaire à tous nos devoirs, est transcendant et est une simple idée, dont aucune espèce d'expérience ne peut nous garantir la réalité [*Realität*]. Mais, il est même fort risqué de l'accueillir comme idée au seul point de vue pratique, et difficilement conciliable avec la raison; parce que ce qui doit nous être imputé [*zugerechnet*] à titre de bonne conduite morale ne devrait pas s'effectuer grâce à une influence étrangère [*nicht durch fremden Einfluss*], mais uniquement par l'usage le meilleur possible de nos propres forces [*durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte*]. Toutefois l'impossibilité d'une semblable intervention [...] ne peut pas non plus se démontrer parce que la liberté elle-même, ne renfermant rien de surnaturel dans son concept, reste néanmoins pour nous, quant à sa possibilité, aussi incompréhensible (*unbegreiflich*) que le surnaturel qu'on voudrait accueillir pour suppléer à sa destination spontanée, mais imparfaite.[29]

Ce long extrait qui mérite d'être cité *in extenso* contient le noyau de la résolution kantienne du problème de la grâce. S'il y a bien une expérience de la liberté en tant que «fait de la raison», il n'y a fondamentalement pas d'expérience de la grâce, pour autant que cette dernière est parfaitement étrangère à la nature rationnelle de l'homme. C'est pourquoi, en régime de philosophie critique, la grâce doit rester une simple idée transcendante, dépourvue non seulement de toute réalité objective, mais aussi de la nécessité subjective qui exigerait d'en faire un postulat. Elle jouit cependant du privilège qu'ont toutes les idées de la raison: le revers de son incompréhensibilité, c'est le fait que son impossibilité se laisse tout aussi peu démontrer que sa possibilité ne se laisse exclure. À ce titre, en tant qu'idée de la raison, la liberté elle-même reste insondable dans son fondement. La grâce et la liberté se rencontrent donc dans l'incompréhensible, pour autant qu'en elles se noue l'articulation miracu-

[26] *Religion*, Ak. VI, p. 138; trad. franç., p. 162.
[27] *KpV*, Ak. V, p. 33; trad. franç., p. 31.
[28] *KpV*, Ak. V, p. 30; trad. franç., p. 30.
[29] *Religion*, Ak. VI, p. 191; trad. franç., p. 205.

leuse (et ce même lorsqu'elle ne comporte rien de surnaturel) du vouloir et du pouvoir.

II. Ricœur et l'identité paradoxale de l'effort et du don

Dans sa fidélité à l'exigence d'autonomie et d'autodétermination qui exclut toute influence étrangère et tout secours extérieur, l'analyse kantienne de l'agir moral ne peut manquer de buter sur une triple incompréhensibilité : non seulement celle du mal radical et de la grâce, mais aussi celle de la possibilité de la liberté. Quelle serait maintenant la reprise du problème de la grâce selon Ricœur, et en quoi cette répétition peut-elle valoir comme une résolution ? Nous pouvons parler ici de répétition pour autant que la présence de Kant à l'arrière-fond des développements que Ricœur consacre à cette constellation de questions ne fait pas de doute ; et en même temps, la répétition est à entendre ici comme réplique ou réponse. Mais avant de restituer son déploiement, tâchons d'opérer au préalable une formalisation schématique du problème. Nous pouvons dire qu'il se laisse figurer par deux inversions : la première est celle du pouvoir de réaliser sa volonté (bonne) en impouvoir, devant la radicalité du penchant au mal[30], ou encore (mais les deux sont intimement entrelacées) devant la perspective difficile d'une conversion morale. La deuxième inversion est celle de l'impouvoir (de la volonté affaiblie par le mal) en puissance d'agir, de la liberté finie et fragile en liberté «gracieuse» (quoique encore finie). C'est cette deuxième inversion qui recouvre l'intervention de la grâce et figure son efficace[31]. Dans la terminologie propre à Ricœur, pour exprimer ces deux inversions, nous parlerons plutôt, d'une part, de la crise de l'attestation dans la faillibilité, et d'autre part, de la relève de la faillibilité par l'espérance.

Commençons par ce qui vient en premier dans cet ordre d'idées, à savoir la *Philosophie de la volonté* qui fournit une proto-formulation de l'attestation en termes de vouloir : «Je me comprends d'abord comme celui qui dit "Je veux"»[32]. En même temps, le seuil minimal du vouloir n'est pas encore un pouvoir pratique, un pouvoir-faire, car «est possible ce que je peux et non seulement ce que je veux»[33]. Il s'agit là, non pas d'une opposition, mais d'une corrélation fondamentale qui reviendra, elle aussi, comme un leitmotiv : «Pas

[30] C'est là que l'on reconnaît, traditionnellement, l'effet du péché. *Cf.* par exemple Augustin, *Cité de Dieu*, 14, 15 : «Parce qu'il [l'homme] n'a pas voulu ce qu'il pouvait, il ne peut plus ce qu'il veut.»

[31] Rappelons en ce sens la justification qu'en donne Thomas d'Aquin : «Une nature qui peut acquérir un bien parfait, tout en ayant besoin d'un secours extérieur, est d'une condition plus noble qu'une nature qui, ne pouvant atteindre ce bien parfait, se limite à un bien imparfait qu'elle peut atteindre sans aucun secours extérieur.» (*Somme théologique*, Ia IIae, q. 5, art. 5, sol. 2)

[32] P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950 (désormais abrégé *VI*), p. 9.

[33] *VI*, p. 53.

de vouloir sans pouvoir, pas de pouvoir non plus sans un vouloir éventuel»[34]. Sans se référer explicitement à Kant sur ce point, Ricœur rejoint l'idée d'une réalisabilité principielle du vouloir, mais dans un cadre de prime abord fort différent, qui est ici celui d'une pensée du corps propre, de l'effort et de l'intention motrice, pensée pour laquelle c'est le corps qui permet de prime abord d'exercer sa puissance, de réaliser sa volonté[35] ou de dire avec Juvénal : *sic volo, sic iubeo*.

De façon encore plus remarquable, Ricœur retrouve aussi, à ce stade de sa pensée, l'idée d'une «immutabilité du caractère»[36] et donc l'assertion de l'impossibilité d'un renouvellement caractériel : «Changer mon caractère, ce serait proprement devenir un autre, m'aliéner ; je ne peux me défaire de moi-même.»[37] On pourrait avoir ici l'impression d'une description moralement neutre, d'une simple affirmation de l'identité personnelle. Or le caractère est rencontré et thématisé précisément comme «la *manière individuelle* – non choisie et non modifiable par la liberté – de la liberté même»[38], par une inscription manifeste dans l'horizon de la philosophie pratique. Il y a cependant un paradoxe indéniable à ériger en expression de la liberté un caractère qui semble dépourvu de toute plasticité, qui est quasi-inné[39], car il est «en un sens destin», destin toutefois «qui n'est jamais que l'envers de la liberté»[40]. C'est avec la découverte de ce paradoxe que se produit chez Ricœur une première confrontation à l'incompréhensible : «Je devine, sans pouvoir articuler cette pensée correctement, que mon caractère dans ce qu'il a d'immuable n'est que la *manière d'être de ma liberté.*»[41] L'immutabilité et la rigidité du caractère introduisent ainsi une première asymétrie dans l'adéquation entre vouloir et pouvoir : en un sens, «tout est possible», mais, à travers le prisme du caractère, seulement «d'une façon bornée, étroite»[42]. C'est là le lot d'une «liberté seulement humaine» (pour reprendre le titre de la conclusion du *Volontaire et l'involontaire*), liberté à laquelle Ricœur peut opposer «l'idée-limite d'une [...] liberté *gracieuse*»[43] (pensée plutôt comme spontanéité corporelle et ayant comme modèle davantage l'athlète ou le danseur que le saint).

[34] *VI*, p. 309.

[35] *Cf. VI*, p. 53 *sq*. Les analyses de *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990, désormais abrégé *SA*) reprendront cette idée (*SA*, p. 135).

[36] P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, (désormais abrégé *FC*), p. 79.

[37] *VI*, p. 344. *Cf. ibid.*, p. 347 : «je me tromperais fort si je me proposais de changer de caractère : je ne puis le connaître pour le modifier, mais pour y consentir.»

[38] *VI*, p. 333. *Cf. FC*, p. 79 : «origine *immobile* [...] de tous mes changements».

[39] Au sens où *Finitude et culpabilité* opère une identification entre le caractère et la naissance elle-même *FC*, p. 90 : «Ma naissance n'est donc pas autre chose que mon caractère. [...] Ma naissance, c'est le déjà là de mon caractère.»

[40] *VI*, p. 345 et 344. *Cf. ibid.*, p. 348 : «Mon destin colle à ma liberté, sans la ruiner».

[41] *VI*, p. 345.

[42] *VI*, p. 348.

[43] *VI*, p. 456.

Le rapport entre vouloir et pouvoir se présente en revanche comme radicalement asymétrique à la lumière de l'idée de faillibilité, sous l'égide de laquelle Ricœur place son anthropologie philosophique[44]. C'est ainsi qu'à la corrélation entre vouloir et pouvoir s'ajoute celle, décisive, entre pouvoir et non-pouvoir (dans le creux de laquelle s'inscrira l'intrication de l'agir et du souffrir): «Toute puissance a un revers d'impuissance»[45]. Il faut néanmoins souligner le fait que, à l'instar de Kant, Ricœur ne pense pas l'impuissance (la limite du pouvoir pratique) comme une simple privation. La faillibilité n'est pas une simple défaillance, mais déjà une capacité, pour autant qu'elle se laisse appréhender comme *pouvoir* de faillir[46]. Cela revient à réitérer la «décision grave» de «comprendre le mal par la liberté»[47], autrement dit, de penser la possibilité du mal dans le sens le plus positif, non pas comme une simple concevabilité, mais comme un pouvoir, comme une capacité ancrée dans ce que Ricœur appelle, à l'instar de Pascal, la «disproportion» de l'homme. Si la «possibilité du mal» est une *capacité*, pour autant qu'elle renvoie à «l'homme *capable* de faillir»[48], il faut alors bien reconnaître que l'homme faillible est déjà l'homme capable, et inversement, et donc que, de l'un à l'autre, il pourrait n'y avoir qu'une différence d'accentuation.

La faillibilité exprime ainsi la première inversion que nous avons repérée au cœur du problème de la grâce, celle du pouvoir en impouvoir, inversion qui brise l'attestation de la volonté et l'équivalence inaugurale du «Je veux» et du «Je peux». La prise en compte du mal révèle cependant, non seulement l'impuissance de la volonté[49], mais aussi la corruption de l'agir, la fracture du *sic volo, sic iubeo* et donc la dénaturation de la volonté dans un «Je fais» qui ne lui correspond plus. C'est la situation pratique que Ricœur illustre à son tour en citant Romains 7,15-16 («Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir»), pour l'interpréter comme une «scission de soi-même»[50] et pour indiquer de la sorte que la question de l'ipséité fournit bien la toile

[44] *Cf. FC*, p. 24.

[45] *FC*, p. 73. *Cf.* aussi «Le destinataire de la religion: l'homme capable», *in*: M.-M. Olivetti (éd.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padoue, CEDAM, 1996, p. 19-34, citation p. 20 *sq*: «à chaque sorte de pouvoir [...] correspond un type de non-pouvoir», ce qui est explicité comme une «corrélation entre capacité et fragilité». Car plus généralement, «il appartient à la nature humaine de se laisser appréhender en termes de pouvoir et de non-pouvoir» (*ibid.*, p. 23). *Cf.* P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 370: «L'aveu général que toute capacité a pour contrepartie une incapacité spécifique».

[46] *Cf. FC*, p. 157.

[47] *FC*, p. 14.

[48] *FC*, p. 161.

[49] *Cf.* «La liberté selon l'espérance» (1968), *in*: *Id.*, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415, citation p. 413: «Ce que l'*Essai sur le mal radical* nous apprend en effet sur la liberté, c'est que ce même pouvoir, que le devoir nous impute, est en réalité un non-pouvoir [...]. Le non-pouvoir que signifie le mal radical se découvre au lieu même d'où procède notre pouvoir.»

[50] *FC*, p. 293.

de fond des rapports entre le vouloir, le pouvoir pratique et l'impouvoir de réaliser sa volonté. La référence paulinienne permet ici de penser ce que nous avons appelé la deuxième inversion comme une «*inversion par excès*»[51], selon une «logique de la surabondance»[52] – cette fois-ci avec Romains 5,20: «La loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute: mais où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé», que Ricœur interprète comme «pédagogie de l'excès et du surcroît, qui de l'abondance du péché tire la surabondance de la grâce»[53]. Une telle inversion par excès ne relève certes pas de ce qui est en mon pouvoir, mais elle manifeste encore, malgré tout, la «force tranquille du possible» (si l'on peut transposer ici cette expression de Heidegger[54]), et fait signe vers l'inversion par laquelle mon impossible devient le possible d'un Autre[55] – ou plutôt: mon possible par un autre –, et le désespoir se mue en espérance. Ricœur décrit d'ailleurs l'espérance en des termes kierkegaardiens, comme «passion pour le possible»[56] (en infléchissant par là sensiblement, notons-le en passant, la pensée de l'auteur de *La maladie à la mort*, pour qui la passion du possible se nomme, non pas espérance, mais angoisse).

L'apport le plus important de Ricœur eu égard à la problématique ainsi restituée et remaniée consiste sans doute dans le poids insigne que reçoit la question de l'ipséité, que nous avons déjà repérée à l'arrière-fond du rapport entre vouloir et pouvoir. C'est, de façon attendue, dans *Soi-même comme un autre* (1990) que la dialectique de la puissance d'agir (et la «phénoménologie du "je peux"» qu'elle manifeste) est ressaisie depuis le point de vue d'une pensée de l'ipséité, pour autant que «le fait primitif du "pouvoir-faire" fait partie d'une constellation de faits primitifs qui relèvent de l'ontologie du soi»[57]. La notion de capacité (ou de puissance) est en effet une notion centrale pour une telle ontologie. Et pourtant, il ne s'agit pas de penser cette notion dans une grille subjectiviste, en la rapportant uniquement et exclusivement à l'*ego* qui dit «je peux». Il faut au contraire déceler en ce point même la brèche d'une ouverture vers l'altérité – vers un Autre qu'il convient de laisser pour l'instant dans son indétermination:

> [...] si l'on demande à quel titre le soi est digne d'estime, il faut répondre que ce n'est pas principalement au titre de ses accomplissements, mais fondamentalement à celui de ses capacités. Pour bien entendre ce terme de *capacité*, il faut revenir au «je peux» de Merleau-Ponty et l'étendre du plan physique au plan éthique. [...] Le discours du «je peux» est certes un discours en *je*. Mais l'accent principal est

[51] *FC*, p. 299.

[52] «La liberté selon l'espérance», *art. cit.*, p. 401. *Cf.* aussi «Entre philosophie et théologie I: la *Règle d'or* en question», *in*: *Lectures 3*, *op. cit.*, p. 277 (note 1) et 279.

[53] *FC*, p. 300.

[54] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, (1927) 2001, p. 394.

[55] *Cf.* J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, chapitre II: «Le propre de Dieu», p. 135 *sq.* en particulier.

[56] «La liberté selon l'espérance», *art. cit.*, p. 399.

[57] *SA*, p. 135 et 136.

> à mettre sur le verbe, sur le pouvoir-faire, auquel correspond au plan éthique le pouvoir-juger. *La question est alors de savoir si la médiation de l'autre n'est pas requise sur le trajet de la capacité à l'effectuation.*[58]

Il n'est sans doute pas exagéré de dire que cette dernière question correspond à une formulation du problème de la grâce à l'intérieur de l'ontologie du soi, comme problème, non seulement du rapport du soi et de l'autre, mais aussi de la présence de l'autre dans le soi, *à même* le soi. Nous y reviendrons.

Remarquons pour l'instant que, sur le chemin de l'attestation du soi (attestation qui se laisse aussi exprimer comme suit : «je crois que je peux»[59]), l'aporie du mal est inévitablement rencontrée, dans la mesure où elle produit une «*affection* de la liberté» qui «met en cause son exercice, son effectuation» et donc «affecte notre *capacité* à agir par devoir»[60]. À cet égard, Ricœur peut noter : «C'est cette situation insolite qui ouvre d'ailleurs à la religion un espace distinct de celui de la morale – la religion, selon Kant, n'ayant pas d'autre thème que la *régénération* de la liberté, c'est-à-dire la restauration de l'empire sur elle du bon principe.»[61] La filiation du problème est bien entrevue et clairement nommée : il s'agit d'une «discussion ancienne, délimitée par le conflit entre Augustin et Pélage» (mais que l'on peut faire remonter jusqu'à Paul), et Ricœur a plutôt tendance à ranger Kant du côté de Pélage[62].

Nous ne reviendrons pas ici sur les données de cette controverse, mais mentionnerons seulement l'aperçu éclairant qu'en donne Hans Jonas dans un opuscule de 1930, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, qui résume la difficulté de manière exemplaire :

> La question s'énonce de manière concise comme suit : que peut l'homme devant Dieu sans Dieu ? Tout aussi concise est la réponse de Paul : rien. L'homme ne se suffit pas eu égard à la prétention de Dieu [*Es besteht keine Suffizienz des Menschen bezüglich der Forderung Gottes*] – et c'est de cela que résulte pour lui la nécessité de la grâce.[63]

Les analyses de Jonas permettent peut-être de relativiser quelque peu le diagnostic de Ricœur eu égard au pélagianisme de Kant, et aussi la supposée

[58] *SA*, p. 212, c'est nous qui soulignons la dernière phrase.

[59] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 140. *Cf.* aussi «Le destinataire de la religion : l'homme capable», *art. cit.*, p. 23 : «J'atteste que je peux».

[60] *SA*, p. 252 et 320.

[61] *SA*, p. 252.

[62] *Cf. SA*, p. 253, note 2 : «On voit en effet Kant soucieux de préserver quelque chose de la tradition augustinienne – en faisant du penchant au mal une quasi-nature, au point de pouvoir déclarer *inné* le penchant au mal – tout en assumant une position délibérément pélagienne !». Et plus résolument encore, dans «Une herméneutique de la religion : Kant», Ricœur attribue à Kant «une interprétation radicalement pélagienne» (*art. cit.*, p. 26).

[63] H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (1930) 1965, p. 34.

position d'Augustin à l'intérieur de la controverse[64]. Un extrait de l'*Épître 177* suffit à indiquer qu'Augustin pense lui-même l'articulation du devoir, du vouloir et du pouvoir en ménageant à chacun de ces termes sa place irréductible dans l'optique de l'agir : «La loi ne commanderait pas s'il n'y avait pas de volonté, et la grâce n'aiderait pas s'il y avait assez de volonté [*Nec lex iuberet, nisi esset voluntas ; nec gratia iuvaret, si sat esset voluntas*]»[65]. C'est là un partage de rôles plus flexible que celui que Ricœur entrevoit dans les *Confessions*[66] et par rapport auquel, effectivement, Kant ne peut qu'apparaître dans une position antithétique. Mais cette antithèse n'est pas absolue. Dans un essai de 1935, Karl Jaspers saisit avec une grande clarté la situation théorique de Kant, en affirmant qu'il «s'oppose aussi bien à cette humilité chrétienne [qui consiste à s'en remettre entièrement à Dieu et qui, selon Ricœur, «annonce Luther»[67], *n. n.*] qu'à l'orgueil assuré du stoïcien» qui «se croit capable de tout» et «croit pouvoir par lui-même devenir sage et bon»[68]. En tenant le milieu entre la négation ou la minimisation du pouvoir pratique de l'homme et son exacerbation, Kant ne saurait par conséquent se laisser caractériser comme sectateur de Pélage : «Il ne refuse pas la grâce, il en affirme la possibilité, mais il interdit de compter sur elle.»[69]

Dans cette perspective, il serait donc assez exact de dire que, comme Ricœur plus tard, Kant fait de l'homme capable «le destinataire de la religion». Certes, comme nous l'avons vu, «Kant [...] supposait le *pouvoir* de faire son devoir»[70], mais il prenait également en compte la radicalité du mal qui nous rend incapables d'accomplir notre propre régénération morale – ce qui, dans les termes de Ricœur, se traduit comme une «crise de l'attestation», pour autant que cette dernière veut dire : «J'atteste que je peux»[71]. Devant le «caractère

[64] Pour l'interprétation de cette controverse par Ricœur, nous renvoyons à son article «Le "péché originel" : étude de signification», *in* : *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 265-282.

[65] *Épître 177*, 5, cité par Jonas, *op. cit.*, p. 35. Pour Augustin aussi donc, la volonté est quelque chose de premier et d'irréductible par rapport à la raison (*cf. Conf.* VII, 3 : «j'avais conscience d'avoir une volonté autant que de vivre»). Comme le souligne J.-L. Marion : «pour pouvoir, il suffit de vouloir ; car, dans ce cas et en lui seul, la possibilité équivaut à l'effectivité» (*Au lieu de soi*, Paris, P.U.F., 2008, p. 227 ; pour une lecture comparée d'Augustin et de Kant, *cf. ibid.*, p. 244-245).

[66] *Cf.* par exemple *Conf.* X, 4 : «Ce que je fais de bien est votre œuvre et votre don, ce que je fais de mal vient de mes imperfections et sera l'objet de vos jugements». Selon le résumé tranchant de Ricœur : «l'élection est par grâce, la perdition est par droit» («Le "péché originel" : étude de signification», *art.. cit.*, p. 276).

[67] P. Ricœur, «Le "péché originel" : étude de signification», *art. cit.*, p. 275.

[68] K. Jaspers, «Le mal radical chez Kant» (1935), trad. par H. Naef et J. Hersch, *in* : *Bilan et perspectives*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 189-215, citation p. 201.

[69] K. Jaspers, «Le mal radical chez Kant», *art. cit.*, p. 207.

[70] P. Ricœur, «Le destinataire de la religion : l'homme capable», *art. cit.*, p. 22.

[71] P. Ricœur, «Le destinataire de la religion : l'homme capable», *art. cit.*, p. 23 et 32. *Cf.* aussi les entretiens en français de 1995 et 1996 publiés en appendice de l'ouvrage de F. Turoldo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, Padoue, Il Poligrafo, 2000,

paradoxal de la régénération», c'est «l'espérance qui prend la relève de l'attestation»[72], de même que pour Kant le secours de la grâce peut être seulement espéré, et non pas postulé. Dans l'articulation de l'espérance et de l'attestation telle que l'opère Ricœur, c'est aussi l'altérité qui se révèle au cœur de l'ipséité, et l'«autonomie apparaît ainsi tributaire de l'hétéronomie, mais en un autre sens de l'autre»[73]. En tant qu'elle manifeste l'intrication de l'ipséité et de l'altérité, l'hétéronomie revêt la figure phénoménologique de la passivité et témoigne d'une «dialectique acérée entre *praxis* et *pathos*»[74], entre agir et souffrir.

Cette dialectique (qui ne se laisse pas réduire à ce que Kant appelle les sentiments pathologiques ou l'esclavage des passions) reprend et met en mouvement la distinction aristotélicienne entre puissance passive et puissance active, tout en maintenant la «tension» qui existe «entre puissance et effectivité»[75]. À cet égard et pour interroger le statut de l'altérité inscrite (pour ainsi dire) à même le même, de cette hétéronomie positive et nécessaire, on pourrait se demander si le «fond d'être à la fois puissant et effectif» que Ricœur place au fondement de sa phénoménologie herméneutique de l'homme agissant ne marque pas à lui seul quelque chose comme un «tournant théologique» de cette même phénoménologie (sans porter certes atteinte à l'indépendance de la philosophie à l'égard de la révélation). S'attribuer la puissance d'agir et en faire l'expérience dans l'épreuve de l'agir, n'est-ce pas pouvoir dire, comme le Kant de l'*Opus postumum*, «*Est Deus in nobis*», et se reconnaître donc *capax* (tout court) parce que *capax Dei* ?

L'*Est Deus in nobis* tardif de Kant[76], qui pourrait apparaître dans cette perspective comme l'impensé de *Soi-même comme un autre*, résonne en outre

p. 243-263 et p. 265-289, citation p. 260 : «La vérité de l'attestation [...] Je crois que je peux, c'est la vérité de l'homme capable, de l'être capable», et p. 279 : «l'attestation c'est une connaissance de la puissance».

[72] P. Ricœur, «Le destinataire de la religion : l'homme capable», *art. cit.*, p. 30 et 32.

[73] *SA*, p. 320.

[74] *SA*, p. 371. L'étude de 1992, «Une herméneutique de la religion : Kant», souligne *expressis verbis* «la présence de ce moment de passivité et d'altérité au cœur de la conversion» (*art. cit.*, p. 35).

[75] *SA*, p. 364.

[76] Nous faisons ainsi référence à la théologie transcendantale de l'*Opus postumum* et plus précisément à la *Liasse VII* datant de 1800 (Ak. XXII, p. 130 ; trad. franç., p. 181). Kant y opère un remarquable mais problématique raccourci (allant parfois jusqu'à l'identification) entre Dieu et la raison pratique : «Il y a un Dieu, car il y a dans la raison morale et pratique un impératif catégorique» qui est comme «la voix de Dieu» (Ak. XXII, p. 64), et «Dieu [...] veut tout ce que le devoir commande» (Ak. XXI, p. 17 ; trad. franç., p. 203). Sur ces aspects de la théologie tardive de Kant, nous renvoyons à l'ouvrage de R. Theis, *La raison et son Dieu*, Paris, Vrin, 2012, p. 282 *sq*. *Cf.* aussi la contribution de H. Marzolf, «L'athéisme philosophique de la théologie de l'*Opus postumum*» (*in* : J. Robelin (éd.), *Kant anti-kantien*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen, 2004, p. 47-63), qui insiste sur l'«intériorisation du divin» (p. 48 et 57) qu'accomplit «le passage de l'impératif catégorique à l'idée de Dieu» comme à sa «*ratio essendi*» (p. 56). Mais plutôt que d'une «théologie athée» (p. 59), nous serions encline à repérer chez Kant

avec l'*intimor intimo meo* d'Augustin, avec cette présence de l'autre dans le même qui fait que «pouvoir et volonté ne f[o]nt qu'un: vouloir, c'[est] agir déjà» (*Conf.* VIII, 8; *cf.* aussi *Conf.* X, 31: «c'est vous qui me donnez la force d'accomplir ce que vous commandez d'accomplir»). La crise de l'attestation, la scission du soi n'est conduite à sa vérité qu'en reconnaissant la place de l'autre au sein du même: plutôt que l'aliénation du même par l'autre, la scission du même revient donc à sommer l'autre d'occuper sa place vacante. Dans la perspective de cette intrication intime de l'altérité et de l'ipséité, l'incompréhensibilité de la grâce, que nous avons soulignée en la ramenant à «l'inscrutable [...] d'un non-pouvoir de notre pouvoir»[77], se retourne en indiscernabilité: «*comme si, à un niveau insondable de profondeur, on ne pouvait plus distinguer, au cœur même de la disposition au bien, ce qui est identité d'effort et altérité du don*»[78]. Nous pourrions parler ici, avec Richard Kearney, d'une coappartenance (presque fusionnelle) de l'homme capable et du Dieu capable[79]. C'est là une résolution hautement paradoxale du problème de la grâce, que Ricœur n'hésite pourtant pas à opérer après avoir loué Kant lui-même d'avoir «transformé l'antinomie en paradoxe»[80]. Mais en même temps, c'est ce «paradoxe de l'effort et du don»[81], leur entrelacement allant jusqu'à l'indiscernabilité, qui fournit la «structure de l'espérance» et suggère (ou plutôt rappelle) que l'espérance ne peut s'accomplir que comme et dans le paradoxe, en espérant l'inespéré. Qu'est-ce en effet la grâce, si ce n'est précisément l'inespéré de toute espérance, le don qui fait sortir de toute «économie du don» et par lequel «la surabondance devient la vérité de l'équivalence»[82] ? Il convient donc de reconnaître l'identité de l'excédent (de ce qui m'excède de l'intérieur) et du supplément (de ce qui doit m'assister de l'extérieur), de l'altérité et de la grâce; c'est cette identité qui fait éclater la distinction entre autonomie et hétéronomie et fournit, ce faisant, le principe de la résolution paradoxale du problème de la grâce à travers le prisme de l'altérité à soi.

une théologie *sui generis* qui n'est plus subordonnée à l'ontologie, ancêtre insoupçonnée de l'entreprise de J.-L. Marion dans *Dieu sans l'être* (Paris, Fayard, 1982). Qu'il nous soit permis de renvoyer sur ce point à notre contribution: «L' 'idéal de la raison pure' et la fracture du fonctionnement ontothéologique du possible dans la philosophie critique de Kant», *Kant-Studien*, tome 104, n° 2/2013, p. 167-187.

[77] «Une herméneutique de la religion: Kant», *in*: *art. cit.*, p. 27.

[78] *Ibid.*, p. 34, c'est nous qui soulignons.

[79] R. Kearny, «L'homme capable – Dieu capable», *in*: *L'homme capable. Autour de Paul Ricœur*, *Rue Descartes*, n° hors-série, 2006, p. 39-46. Pour le sens kantien de cette coappartenance, *cf.* H. Marzolf, *art. cit.*, p. 59: «La puissance de Dieu [...] est la puissance de la raison pratique».

[80] Il y a antinomie dans la mesure où l'on maintient que «croire en l'effusion d'un don en dehors de toute intention bonne, c'est compromettre les mobiles de la moralité» et, d'autre part, l'on affirme que «sans un don, sans un secours insondable, nul changement de cœur ne serait possible» («Une herméneutique de la religion: Kant», *art. cit.*, p. 34).

[81] *Ibid.*, p. 34.

[82] «Entre philosophie et théologie I: la *Règle d'or* en question», *art. cit.*, p. 276 et 279.