



## La médiation poético-imaginative dans l’auto compréhension du sujet: les contributions de Ricœur à la théologie\*

Cristina Bustamante Escobar<sup>a</sup>  
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
<http://orcid.org/0000-0003-3523-6710>

RECIBIDO: 08-04-24. APROBADO: 06-05-25

**RÉSUMÉ:** Cet article examine les réflexions de Paul Ricœur sur le sujet et l’imagination, soulignant leur pertinence pour une théologie herméneutique. Il commence par revisiter sa critique du sujet cartésien moderne, saisie dans l’image du « cogito blessé ». Il explique ensuite comment, selon Ricœur, le soi est façonné en amont du texte par une médiation poético-imaginative et s’éclaire par les notions d’ipséité et d’identité narrative, tout en demeurant réceptif à la présentation imaginative propre à la Bible. La discussion s’attache ensuite à retracer la fécondité théologique de l’herméneutique ricœurienne dans l’œuvre de trois penseurs contemporains — Alain Thomasset, Eduardo Silva et David F. Ford — chacun écrivant depuis une discipline et un contexte culturel distincts, mais convergeant dans leur appropriation créative des intuitions de Ricœur sur la subjectivité et l’imagination. Ensemble, ces engagements démontrent comment la pensée de Ricœur peut aujourd’hui revivifier le discours théologique.

**MOTS-CLÉS:** Paul Ricœur; sujet; imagination; herméneutique; cogito blessé; identité narrative; théologie.

\* Article de réflexion.

<sup>a</sup> Autora de correspondencia. Correo electrónico: [cwbustam@gmail.com](mailto:cwbustam@gmail.com)

*La mediación poético-imaginativa en la autocomprensión del sujeto: aportes de Ricœur a la teología*

**RESUMEN:** Este artículo examina las reflexiones de Paul Ricœur sobre el sujeto y la imaginación, destacando su relevancia para una teología hermenéutica. Comienza revisando su crítica al yo cartesiano moderno, plasmada en la imagen del *cogito herido*. Seguidamente explica cómo, desde la perspectiva de Ricœur, el sí mismo se configura ante el texto mediante una mediación poético-imaginativa y se clarifica a través de las nociones de ipseidad e identidad narrativa, sin dejar de ser sensible a la propia presentación imaginativa de la Biblia. La discusión procede a rastrear la fecundidad teológica de la hermenéutica de Ricœur en la obra de tres pensadores contemporáneos –Alain Thomasset, Eduardo Silva y David F. Ford–, cada uno desde una disciplina y un contexto cultural distintos, pero convergentes en su apropiación creativa de las ideas de Ricœur sobre la subjetividad y la imaginación. En conjunto, estos acercamientos muestran cómo el pensamiento de Ricœur puede revitalizar el discurso teológico actual.

**PALABRAS CLAVE:** Paul Ricœur; sujeto; imaginación; hermenéutica; cogito herido; identidad narrativa; teología.

*Poetic Imaginative Mediation in the Self-understanding of the Subject: Ricœur's Contributions to Theology*

**ABSTRACT:** This article examines Paul Ricœur's reflections on the subject and on imagination, highlighting their relevance for a hermeneutical theology. It begins by revisiting his critique of the modern Cartesian self, captured in the image of the "wounded cogito." It then explains how, in Ricœur's view, the self is shaped before the text through poetic-imaginative mediation and is clarified by the notions of ipseity and narrative identity, all while remaining responsive to the Bible's own imaginative self-presentation. The discussion proceeds to trace the theological fruitfulness of Ricœur's hermeneutics in the work of three contemporary thinkers—Alain Thomasset, Eduardo Silva, and David F. Ford—each writing from a distinct discipline and cultural context yet converging in their creative appropriation of Ricœur's insights on subjectivity and imagination. Taken together, these engagements show how Ricœur's thought can invigorate theological discourse today.

**KEY WORDS:** Paul Ricœur; Subject; Imagination; Hermeneutics; Wounded cogito; Narrative identity; Theology.

---

**CÓMO CITAR:**

Bustamante-Escobar, Cristina. "La médiation poético-imaginative dans l'auto compréhension du sujet: les contributions de Ricœur à la théologie". *Theologica Xaveriana* vol. 75 (2025): 1-26. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx75.mpidlc>

---

## Introduction

L'objectif fondamental de ce travail est de reprendre la compréhension critique de Ricœur concernant le sujet en mettant en avant la dimension de l'imagination. La contribution spécifique consistera à indiquer de quelle manière cette mise en relief de l'imagination peut être reçue par la théologie, en particulier en ce qui concerne l'apport épistémologique qu'elle peut nous offrir vis-à-vis du défi de notre contexte culturel.

Cet article est présenté en deux parties. La première partie est consacrée au problème du sujet dans la modernité selon Ricœur. Elle expose les deux termes en question, à savoir l'exaltation du Cogito à partir de la philosophie réflexive de Descartes et, d'autre part, sa contestation à travers la suspicion, en faisant particulièrement référence à Freud, tout en présentant la proposition de sujet de notre auteur, qui intègre certains éléments de la critique freudienne.

Dans la deuxième partie, je m'interrogerai sur les contributions de cette recherche philosophique à la théologie. Ce travail vise à aborder trois exemples de la manière dont ce défi a été relevé par trois théologiens de contextes culturels et de disciplines théologiques divers. Je terminerai cette partie par une conclusion et une proposition de thèmes qui peuvent continuer à être explorés à partir de la médiation poético-imaginative.

## La proposition anthropologique-philosophique de Ricœur

### La mise en question du sujet dans la modernité

D'après Ricœur, la modernité inaugure la question du sujet à partir de deux fronts opposés: d'une part, la revendication fondationnelle par son exaltation et, d'autre part, la suspicion critique et son humiliation. Le premier, c'est-à-dire le cogito exalté de Descartes, serait le représentant le plus emblématique de cette auto fondation moderne. Son projet s'inscrit dans la recherche d'un nouveau fondement épistémologique pour obtenir une connaissance sûre. En commençant par le doute méthodologique radical, Descartes réfute les certitudes de l'antiquité, non seulement en raison du contenu même de ces idées, mais aussi en raison de leur soutien dans la tradition et de l'absence de garantie de celles-ci face aux nouvelles exigences de la raison moderne, à savoir, un type de certitude apodictique.

Le caractère du Cogito cartésien, en tant que fondement ultime, est décrit en ces termes par notre auteur:

Le *Cogito* n'a aucune signification philosophique forte, si sa position n'est pas habitée par une ambition de fondation dernière, ultime [...] S'il est vrai que cette ambition de fondation dernière s'est radicalisée de Descartes à Kant,

puis de Kant à Fichte, enfin au Husserl des *Méditations cartésiennes*, il nous a paru néanmoins suffisant de la pointer à son lieu de naissance, chez Descartes lui-même, dont la philosophie atteste que la crise du *Cogito* est contemporaine de la position du *Cogito*.<sup>1</sup>

D'autre part, le geste de déconstruction du sujet dans la modernité est pris en charge par les maîtres du soupçon, en particulier le dialogue de Ricœur avec Freud<sup>2</sup>. Mais il s'agit, comme le souligne Ricœur lui-même, d'une lecture philosophique de cet auteur. Par conséquent, intégrer la psychanalyse au travail de la philosophie peut se formuler en termes d'une traduction de cette contribution spécifique dans le domaine de la réflexion philosophique, c'est-à-dire, la question porte sur le type de sujet que Freud propose.

L'apport de l'herméneutique du soupçon ouvre la voie à l'auto compréhension à partir de l'ignorance initiale du sujet. Désormais, nous ne pouvons plus parler du *Cogito* simplement, mais d'un "Cogito blessé"<sup>3</sup> dans sa prétention de fondement et de transparence. En ce sens, Ricœur a su reconnaître l'apport de la psychanalyse lors de l'élaboration d'une anthropologie philosophique qui intègre les découvertes sur l'inconscient. Après Freud, la conscience ne peut plus prétendre avoir un regard naïf sur elle-même, le soupçon concernant l'auto transparence de la conscience est établi, au moins comme point de départ.

Pendant, chez Ricœur, contrairement à Freud, l'horizon anthropologique est eschatologique, c'est-à-dire qu'il est ouvert à un sens transcendant ou, en d'autres termes, il s'inscrit dans une ontologie téléologique qui, en même temps, ne méconnaît pas la dette envers l'archéologie du sujet, c'est-à-dire ce qui est derrière lui, les marques de son enfance et de son histoire.

À partir de cette notion, je montrerai ensuite comment se déploie cette proposition anthropologique de Ricœur, en suivant une perspective évolutive de notre auteur, à travers divers textes et périodes.

## Une anthropologie de la finitude

En commençant par l'exploration des premiers travaux de Ricœur, en particulier *Philosophie de la volonté* I<sup>4</sup>, je découvre que sa critique de la conscience souveraine

<sup>1</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 15.

<sup>2</sup> Voir Ricœur, *De l'interprétation – Essai sur Freud*.

<sup>3</sup> Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais D'herméneutique*, 172-173.

<sup>4</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l'involontaire*.

de Descartes n'est pas seulement dérivée de l'œuvre de Freud, mais qu'elle se dessine dès ses premiers écrits phénoménologiques dans le sens d'une anthropologie brisée.

Tout d'abord, pour Ricœur, le corps propre implique une étrangeté par rapport à soi-même, une aliénation<sup>5</sup>. Suivant les traces d'une phénoménologie de la volonté, l'analyse du besoin, de l'inconscient et de l'émotion, le philosophe français souligne que le corps propre implique une étrangeté et un manque de maîtrise de soi qui, bien que non totale, est suffisamment puissante pour nous insérer dans le courant d'un étonnement permanent et la menace de perte de l'unité par rapport à nous-mêmes. En termes de Ricœur: «L'émotion par exemple peut tellement me ravir à mon propre empire que je deviens par rapport à moi-même comme la chute d'une pierre, une explosion ou une tempête»<sup>6</sup>, c'est-à-dire, l'émotion peut me placer dans un champ d'étrangeté par rapport à moi-même.

Par conséquent, cette «fracture» par rapport à soi-même, vue à travers l'existence corporelle, se révèle comme l'impossibilité d'unir l'organique et la volonté souveraine, je suis «à mi-chemin de la conscience et de la chose étrangère» et inséré irrémédiablement dans les «cycles de l'eau, du carbone, de l'azote»<sup>7</sup> et à partir de ce qui est autre et étranger à la conscience, il est possible que s'impose parfois «du trouble organique dans le Cogito»<sup>8</sup>.

En plus de l'expérience du corps dans sa singularité, Ricœur indique que l'affectivité, en tant que produit de la corporéité, est une autre instance qui peut nous éclairer sur la non-transparence du Cogito:

Éprouver est toujours plus que comprendre [...] l'affectivité reste insaisissable et proprement incompréhensible. L'affectivité est d'une manière général le côté non transparent du cogito. Nous disons bien: du cogito. L'affectivité est encore un mode de la pensée au sens le plus large; sentir est encore penser, mais le sentir n'est plus représentatif de l'objectivité mais révélateur d'existence; l'affectivité dévoile mon existence corporelle comme l'autre pôle de toute existence lourde

<sup>5</sup> «L'existence tend à se briser. En effet l'avènement de la conscience est toujours à quelque degré la ruine d'une consonance intime [...] Un rêve de pureté et d'intégrité s'empare de la conscience qui se pense dès lors comme idéalement totale, transparente et capable de se poser absolument soi-même. L'expulsion du corps propre hors du cercle de la subjectivité, son rejet dans le royaume des objets considérés à distance, peuvent à cet égard être interprétés comme la vengeance de la conscience blessée par la présence du monde. Désormais la subjectivité qui se sent exposée, délaissée, jetée au monde, a perdu la naïveté du pacte primitif» (Ricœur, *Philosophie de la volonté*. I: *Le volontaire et l'involontaire*, 20-21).

<sup>6</sup> Ibid., 46.

<sup>7</sup> Ibid., 83.

<sup>8</sup> Ibid., 243.

et dense du monde. Autrement dit c'est par le sentir que le corps propre appartient à la subjectivité du cogito.<sup>9</sup>

Il en va de même pour d'autres dimensions de l'existence telles que le choix, l'hésitation, le doute, qui me rendent étranger à moi-même, car ils présentent à ma conscience opaque divers «moi» possibles, «qui flottent devant moi»<sup>10</sup>, et me confrontent à un «statut indécis du moi»<sup>11</sup>. C'est pourquoi notre auteur peut affirmer qu'il n'y a pas de conscience triomphante, mais une conscience douloureuse et blessée, tout en ne renonçant pas pour autant au désir d'unité et à une vocation de cohérence avec soi-même<sup>12</sup>.

Par ailleurs, il souligne une autre dimension, à savoir l'héritage caractériel, qui prolonge la liste de ce qui m'est inaccessible, aux côtés de l'inconscient, ce dont je ne dispose pas du tout, mettant même en doute ma volonté et suscitant la méfiance à l'égard de mes intentions et des motifs de ma liberté<sup>13</sup>.

Ricœur s'attarde également sur l'inconscient<sup>14</sup>, que, selon l'auteur, consiste en une «tristesse de l'informe», «une impénétrable obscurité et une spontanéité suspecte»<sup>15</sup>. Il s'agit, finalement, de la précarité du Cogito au sein d'une existence finie et d'une «liberté» purement «humaine»<sup>16</sup>, par laquelle, malgré ses motifs obscurs, il doit choisir de manière également finie, au milieu de plusieurs chemins possibles, puisque la finitude implique l'impossibilité de «tout embrasser», faisant avancer la vie «d'amputation en amputation» et «condamné à ne ressembler qu'à soi-même»<sup>17</sup> au milieu de la «tristesse du fini»<sup>18</sup>.

D'autre part, Ricœur, dans son approche du sujet, présente ses intuitions sur l'imagination. Elle est décrite en termes d'alliée de cette anthropologie de la

<sup>9</sup> Ibid., 83.

<sup>10</sup> Ibid., 133.

<sup>11</sup> Ibid., 134.

<sup>12</sup> Ibid., 134.

<sup>13</sup> Ibid., 422.

<sup>14</sup> Ibid., 278.

<sup>15</sup> Ibid., 421.

<sup>16</sup> Ibid., 455.

<sup>17</sup> Ibid., 421.

<sup>18</sup> «Ah ! Que ne puis-je tout prendre et tout embrasser ! et qu'il est cruel d'élire et d'exclure ! Ainsi va la vie : d'amputation en amputation ; et sur le chemin du possible au réel ce ne sont qu'espérances ruinées et pouvoirs atrophiés ; que d'humanité latente il faut refuser pour être quelqu'un ! [...] quelque chose semble perdu dès le début, parce que quelque chose a été décidé sur moi avant moi, ou pire, quelque chose se trouve être décidé sans avoir été décidé par personne» (ibid., 420).

disproportion, c'est-à-dire, elle est située dans le contexte d'une finitude qui tolère mal ses limites. Ricœur dira que «imaginer c'est se figurer l'absent»<sup>19</sup> et développe sa théorie de l'imagination dans le contexte du besoin, du vouloir qui motive la volonté, du désir et de la psychologie de la tentation, sans exclure le rôle de l'imagination dans l'utopie et la littérature<sup>20</sup>, bien que tangentiellement.

En ce qui concerne le besoin et le vouloir, il dira que l'imagination possède une matière première, fournie par la perception, bien qu'elle ne se confonde pas avec elle, car dans la perception, la chose est présente, non absente. Elles sont liées parce que «la perception lui a *appris* son objet et le chemin pour l'atteindre» et plus loin il soutient que «l'expérience au moins une fois réalisée de la satisfaction du besoin est cette connaissance [...] C'est ce moment précieux que l'imagination évoquera»<sup>21</sup> et alors: «À partir de ce mélange de la perception et du besoin qu'il est possible de comprendre le rôle capital de l'imagination à la charnière du besoin et du vouloir»<sup>22</sup>. De plus, il souligne le fort lien qui unit l'imagination et le désir parce que «l'imagination en effet ne se borne pas comme la perception à *montrer* au besoin son objet absent, elle le charme et le séduit»<sup>23</sup>.

Ces pensées sur le sujet et l'imagination, qui font partie d'une anthropologie de la finitude, appartiennent à l'œuvre précoce de l'auteur français. Plus tard, à une étape postérieure, ses intuitions iront au-delà d'une perspective phénoménologique pour évoluer vers une phase herméneutique centrée sur la notion de texte. Cependant, je dois rappeler qu'il ne s'agit pas d'un simple abandon d'une étape pour en commencer une autre, car Ricœur se considérera toujours comme l'héritier des deux.

### Cogito, imagination et ipséité

À une étape ultérieure, dans le cadre d'une herméneutique des textes, notre philosophe va soutenir que comprendre, c'est se comprendre vis-à-vis du texte. Sans aucun doute, il s'agit d'un tournant dans la pensée de Ricœur, marqué par ses études sur la linguistique. À des fins d'étude, il est intéressant de constater que l'imagination retrouve une place centrale, car elle sera chargée de médiatiser la relation du sujet avec le texte en tant que poème ou, en d'autres termes, la fonction poétique du langage

<sup>19</sup> Ibid., 86.

<sup>20</sup> «...cette imagination est une imagination de luxe, une imagination esthétique conquise sur l'imagination besogneuse...» (ibid., 94).

<sup>21</sup> Ibid., 92.

<sup>22</sup> Ibid., 93.

<sup>23</sup> Ibid., 94.

appelle, interpelle avant tout l'imagination et elle jouera un rôle central dans l'auto-compréhension du sujet face au texte. Cette notion de sujet sera étroitement liée à la notion de métaphore, de mimesis et d'identité narrative, que nous aborderons ci-après.

*La métaphore vive*<sup>24</sup> est l'œuvre dans laquelle est contenue l'étude sur la métaphore. L'auteur définit la métaphore comme la figure linguistique qui permet de redécouvrir de nouveaux aspects de la réalité. À partir d'une prédication étrange, qui réunit dans une phrase des termes sans relation, on aboutit à une phrase sans sens apparent. Ricoeur souligne que la métaphore permet l'émergence d'un sens nouveau, insoupçonné. Il s'agit de la restructuration de champs sémantiques éloignés mais réunis à nouveau par l'émergence d'un sens nouveau, permettant de redécrire la réalité. Ainsi, grâce à cette impertinence préalable surmontée, un nouveau sens émerge à travers une invention métaphorique. Cette invention est le fruit de l'imagination productive.

En ce sens, Ricoeur rappelle que la métaphore, loin d'être un simple ornement, remplit une fonction: «la stratégie de discours qui règle *l'emploi des prédicats bizarres*» afin de produire «une nouvelle pertinence prédicative» vers la «restructuration des champs sémantiques»<sup>25</sup>. C'est-à-dire:

Elle consiste dans le rapprochement qui soudain abolit la distance logique entre des champs sémantiques jusque-là éloignés, pour engendrer le choc sémantique qui, à son tour, suscite l'étincelle de sens de la métaphore. L'imagination est l'aperception, la vue soudaine, d'une nouvelle pertinence prédicative, à savoir une manière de construire la pertinence dans l'impertinence [...] Imaginer, c'est d'abord restructurer des champs sémantiques [...] voir-comme.<sup>26</sup>

De cette manière, Ricoeur dissocie la théorie de l'imagination de la simple représentation pâle de la réalité, en la situant du côté de l'imagination productive, puisqu'elle émerge comme effet de sens. Non seulement elle est plus qu'une simple représentation, mais l'imagination peut même nous aider à mieux comprendre la réalité elle-même. Cela se réalise car la fonction poétique du langage met entre parenthèses la référence primaire afin de déployer une nouvelle référence qui, grâce au potentiel heuristique de l'imagination, révèle des aspects insoupçonnés de cette même réalité<sup>27</sup>.

Cette même imagination productive est cruciale dans le domaine pratique, car elle permet d'essayer et d'inventer des actions possibles. Nous passons ainsi des possibilités sémantiques métaphoriques au champ des possibles pratiques.

<sup>24</sup> Voir Ricoeur, *La métaphore vive*.

<sup>25</sup> Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 242.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 243.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 246-247.

D'autre part, au-delà du métaphorique, à cette étape, Ricoeur étudie le récit. Sa question sera: pourquoi racontons-nous des histoires? Partant de ce point, il suppose que les sujets racontent des histoires parce qu'ils sont des êtres historiques. Cette dimension place le récit comme l'élément unificateur de la vie sous le courant continu de la temporalité qui menace le sujet de fragmentation et de dispersion. C'est pourquoi l'auto compréhension exige un effort de narration, afin que notre identité soit assurée. Cette relation entre le temps, le récit et l'identité narrative sera principalement traitée dans l'œuvre *Temps et récit*<sup>28</sup>.

Ce long travail, en trois volumes, tente de développer certains tournants de l'herméneutique en incorporant la catégorie de narration. Deux auteurs servent de plateforme fondamentale à Ricoeur: Aristote et Augustin. Avec le premier, il examine les conditions de possibilité de la construction d'un récit et développe la catégorie de triple mimésis<sup>29</sup>. Avec le second, il étudie le temps et ses apories. Je m'arrête brièvement sur l'un des aspects fondamentaux de son étude et de sa relation avec l'identité narrative: la triple mimésis.

À partir du concept de *Poétique* d'Aristote<sup>30</sup>, Ricoeur reprend les étapes fondamentales de la construction de l'intrigue, c'est-à-dire, les aspects littéraires qui configurent une œuvre. En premier lieu, avec l'expression mimésis I, Ricoeur désigne le moment pré-narratif, c'est-à-dire, l'action humaine et son contexte, les aspects symboliques de la culture, qui sont la matrice de notre existence, avant la narration, et donc, le monde avant la réalisation concrète d'une œuvre de fiction donnée.

D'autre part, le concept de mimésis II se réfère à la configuration du récit qui reprend ou imite la réalité pour mettre en scène ce que l'auteur veut raconter. Dans la création des œuvres de fiction, il ne s'agit pas d'un déploiement d'une invention frénétique, mais c'est la réalité même qui prête ses vêtements à la fiction pour trouver dans cette médiation les matériaux de l'œuvre. Il n'y a pas d'invention sans limites, mais un «schématisme» régulateur grâce au rôle de «l'imagination productive»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Voir Ricoeur, *Temps et récit I*; Ricoeur, *Temps et récit II: La configuration du temps dans le récit de fiction*; Ricoeur, *Temps et récit III: Le temps raconté*.

<sup>29</sup> Ricoeur, *Temps et récit I*, 85-ss.

<sup>30</sup> Ricoeur, *Temps et récit II: La configuration du temps dans le récit de fiction*, 18-ss.

<sup>31</sup> «D'abord, c'est parce que les cultures ont produit des œuvres qui se laissent apparenter entre elles selon des ressemblances de famille, opérant, dans le cas des modes narratifs, au niveau même de la mise en intrigue, qu'une recherche d'ordre est possible. Ensuite, cet ordre peut être assigné à l'imagination productrice, dont il constitue le schématisme. Enfin, en tant qu'ordre de l'imaginaire, il comporte une dimension temporelle irréductible, celle de la traditionalité» (ibid., 34-35).

Enfin, la mimésis III indique la refiguration par le lecteur, confronté au texte, c'est-à-dire, les transformations du lecteur en tant que récepteur non passif mais actif du récit. Une fois de plus, le rôle de l'imagination est fondamental, mais cette fois-ci de la part du sujet face au texte, comme lecteur<sup>32</sup>, exposé aux effets de la lecture dans la constitution de son identité.

En ce qui concerne cette identité, notre auteur développe ce thème dans les conclusions de l'œuvre, où il pose une série d'aporées. Une fois le rôle de la narration et son imbrication avec le temps souligné, Ricoeur se demande qui est le «qui» de l'action narrée dans le récit. Ce «qui» désigne le type d'identité «idem» qui s'oppose à une identité substantielle et introduit le concept d'identité ipse ou ipséité<sup>33</sup>.

Le caractère temporel de l'existence réclame le récit; une vie cohérente est une vie narrée, conformément au modèle de structuration du récit proposé dans cette œuvre. La conséquence pour le sujet, en tant qu'ipse, est la possession d'une identité fragile et instable qui nous pousse à l'aventure de nous exercer «à habiter des mondes étrangers à nous-mêmes»<sup>34</sup> et, de là, à configurer notre identité.

Le concept d'ipséité est repris dans le livre déjà cité *Soi-même comme un autre*. Ricoeur insiste sur un autre mode de temporalité humaine, qui n'a pas à voir avec la permanence du soi reconnaissable par ce qui ne dépend pas de moi (caractéristiques génétiques, par exemple), mais qui concerne cette permanence du moi qui me situe en référence à mon engagement avec les autres. En particulier, notre auteur se réfère à la parole donnée, c'est-à-dire, à la promesse<sup>35</sup>.

En d'autres termes, si le temps humain réclame le récit, contre la dispersion temporelle, la promesse réclame la cohésion d'une vie malgré les aléas d'une existence finie. Cependant, au-delà de cette finitude, Ricoeur esquisse dans sa petite éthique l'anthropologie de l'homme capable. Finitude et capacité sont des traits essentiels de cette proposition, qui ne se voit pas obligée à choisir pour l'un des deux pôles en question, mais qui affirme les deux.

<sup>32</sup> Ibid., 36.

<sup>33</sup> Ricoeur, *Temps et récit III: Le temps raconté*, 355.

<sup>34</sup> «Notre analyse de l'acte de lecture nous conduit plutôt à dire que la pratique du récit consiste en une expérience de pensée par laquelle nous nous exerçons à habiter des mondes étrangers à nous-mêmes» (ibid., 358).

<sup>35</sup> «C'est cette discordance que l'acte de la promesse transforme en concordance fragile: 'Je peux tout essayer', certes, mais : 'Ici je me tiens ! [...] 'Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi ?' L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur même de l'engagement» (Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 198).

Donc, l'identité est l'appropriation des possibilités ouvertes par l'étranger hébergé. Cet autre me lance un appel et, par la réponse que je donne, je me constitue en tant que répondant. Autrement dit, à un sujet médié par l'autre correspondent l'appel et la réponse comme structure ontologique de son ipséité.

## Le sujet, la mémoire et l'oubli

En outre, dans ce parcours anthropologique philosophique, je dirai quelques mots sur la thématique de la mémoire, tirés du dernier grand ouvrage de Ricoeur consacré à ce sujet, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*<sup>36</sup>.

Dans ce texte, bien que l'auteur français commence par distinguer l'imagination de la mémoire, c'est la seconde qui se trouve au centre de son attention. L'imagination est introduite dans la discussion puisqu'elle permet d'offrir un tableau plus précis de la mémoire. La première est plus connectée à la fiction, tandis que la seconde est orientée vers le passé<sup>37</sup>.

De plus, notre philosophe rappelle qu'il n'y a pas d'identité sans mémoire, que ce soit pour le sujet individuel ou collectif. Il s'agit d'une identité qui n'abandonne pas l'altérité; en effet, même pour se souvenir, nous avons besoin des autres<sup>38</sup>. En fait, nos souvenirs sont faits de mots qui, à leur tour, nous renvoient à la dimension sociale du langage. Mais l'autre ne peut pas seulement faciliter la mémoire, il peut aussi l'entraver. Il ne s'agit donc pas de la mémoire en tant que simple fonction cognitive, mais de la condition ontologique du soi-même soumis au devenir historique. L'historicité n'est pas une caractéristique supplémentaire du sujet, c'est son mode d'être.

D'autre part, le revers de cette capacité de mémoire est l'oubli, qui constitue une autre façon de désigner le sujet fragile et de se référer à son identité en tant que narrative. Autrement dit, notre mémoire est partielle et l'oubli impose une marque de précarité à nos souvenirs en nous confrontant à cette zone d'opacité d'une mémoire menacée<sup>39</sup>.

Finalement, Ricoeur intègre, avec l'oubli et la mémoire, la thématique du pardon. Pourtant, en parlant du pardon, notre auteur ajoute de nouvelles contributions à l'anthropologie que j'ai explorée: la promesse du don en présence de la faute. Le pardon est de l'ordre de ce qui n'est pas dû, de l'extraordinaire, tout comme l'amour<sup>40</sup>. Si l'action du sujet manifeste sa fragilité, sa possibilité de déviation, la promesse se situe

<sup>36</sup> Voir Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 147-148.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 579.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 607.

en tant qu'horizon de possibilités ouvertes pour cette action. De même, le pardon indique au sujet que ses actions irréversibles, par le pardon de l'autre, deviennent, en un certain sens, réversibles.

De ce fait, la promesse et le pardon rendent l'action possible. Grâce à la première, je peux inscrire mon action dans l'horizon des possibilités, guidé par la confiance en une certaine maîtrise de l'avenir. L'action ne s'exécute pas dans le vide, elle est soutenue par la promesse de l'autre.

## Le soi-même face à la poétique biblique et de l'imagination

Dans cette partie, je me concentre sur le sujet et l'imagination, ouverts aux ressources symboliques déployées dans la poétique biblique.

Dans un ensemble de textes se référant à la Bible, comme *Herméneutique de l'idée de révélation*<sup>41</sup> par exemple, le traitement du thème du sujet sera inséparable du concept de révélation. La notion même d'une telle révélation exerce déjà une critique sur le Cogito fondateur parce qu'il appelle, d'une autre manière, à son décentrement. Comme le souligne notre philosophe: «Peut-être commence-t-on à percevoir que la prétention de la conscience à se constituer elle-même est le plus formidable obstacle à l'idée de révélation»<sup>42</sup>, c'est-à-dire que si la modernité place la conscience au centre comme fondement, la révélation en tant qu'événement détrône cette prétention. La vérité n'est pas fondée dans le soi-même mais en dehors de lui. En d'autres termes, le sujet n'est pas auto-constituant mais auditeur de la Parole.

En tant que texte poétique, le monde déployé par le texte biblique est un appel à l'imagination. Ricoeur est catégorique sur ce point: il n'y a pas de primauté d'un appel coercitif à la volonté du lecteur, mais plutôt une invitation ou une séduction à l'imagination, un appel à habiter mes possibilités déployées dans les textes bibliques<sup>43</sup>. L'accent est mis sur la transformation du sujet plutôt que sur l'accomplissement volontariste d'impératifs hétéronomes.

En conséquence, le sujet est alors compris comme un soi-même convoqué («le soi mandaté») et répondant («soi répondant»)<sup>44</sup>, c'est-à-dire situé au-delà du dilemme entre autonomie et hétéronomie. Si l'autonomie du sujet moderne implique l'auto-fondation, l'alternative n'est pas un fondement totalement extérieur à moi, comme pourrait l'être un impératif éthique externe. Précisément, le concept de sujet

<sup>41</sup> Ricoeur, «Herméneutique de l'idée de révélation», 15-54.

<sup>42</sup> Ibid., 46.

<sup>43</sup> Ibid., 54.

<sup>44</sup> Voir Ricoeur, «Le soi dans le miroir des Écritures y Le soi 'mandaté' O my prophetic soul!».

poétique souligne la solution au dilemme posé en proposant une fondation qui, bien que venant d'ailleurs, implique la structure d'accueil, d'appropriation de la révélation. Nous voyons ainsi que, chez Ricoeur, la critique du sujet moderne va de pair avec la proposition d'un sujet poétique capable d'habiter des mondes possibles à partir de ses structures imaginatives.

D'ailleurs, l'appel biblique possède ses propres particularités, ses genres, ses structures et ses divers modes de dire Dieu. Le langage sur Dieu est décrit par Ricoeur comme un langage pluriel<sup>45</sup>, qui incorpore divers genres littéraires mais, en même temps, l'auteur signale qu'il y a une primauté du discours narratif qui, avec d'autres modes (sapientiel, prophétique, etc.), tente d'exprimer, d'une certaine manière, ce à quoi renvoient les expressions pour se référer à Dieu. De là, il met l'accent sur la métaphorisation de ce type de discours, et dans le Nouveau Testament, ce processus trouve son plus grand représentant dans les paraboles.

## L'apport de Ricoeur à la théologie à partir des notions de sujet et d'imagination

Une fois examinée l'Anthropologie Philosophique de Paul Ricoeur, je présente maintenant la problématique du sujet et de l'imagination en prenant en compte la réception de trois théologiens, comme indiqué dans l'Introduction.

### La réception de Ricoeur dans la théologie morale d'Alain Thomasset

Le premier auteur que je présenterai est Alain Thomasset, théologien européen, spécialisé en Théologie Morale. Son défi principal consiste à repenser les thèmes de sa discipline à partir des exigences de la culture et des débats internes de cette branche de la théologie. De plus, il cherche à répondre à l'appel du Concile Vatican II de revenir aux sources. En paroles de l'auteur:

Avec le Concile Vatican II, et le renouveau biblique et patristique qui l'a précédé, c'est en quelque sorte un réenracinement *biblique et théologique* de la théologie moral qui est amorcé. Les manuels sont abandonnés, et la théologie morale redevient non plus une discipline pour les confesseurs mais une intelligence critique de la foi pour la vie chrétienne. D'une certaine façon, nous n'avons pas fini de prendre ce tournant.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Ricoeur, «Herméneutique de l'idée de révélation», 33-34.

<sup>46</sup> Thomasset, *Interpréter et Agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, 15.

Une des questions intra disciplinaires auxquelles Thomasset tentera de répondre est le défi de donner place à une éthique véritablement chrétienne, inspirée par Jésus-Christ, mais sans pour autant être sectaire. En d'autres termes, comment faire de l'éthique chrétienne une éthique universelle qui permette le dialogue avec d'autres religions dans un contexte pluriel?

Pour Thomasset, il sera essentiel de recourir aux concepts de la philosophie herméneutique, car il y trouvera les catégories fondamentales qui lui permettront de répondre à cette question et à d'autres. En effet, il met en lumière le «tournant» herméneutique de la philosophie inauguré par Heidegger et qui, chez Ricœur, adopte des variantes textuelles, c'est-à-dire que la compréhension est médiatisée par l'interprétation des textes et des symboles de la culture<sup>47</sup>.

Ainsi, en reprenant l'Anthropologie Philosophique de Ricœur, cet auteur adopte le concept de sujet poétique et propose une morale qui intègre la dimension poétique biblique au sein des convictions des sujets. Cette anthropologie a l'avantage de faire dialoguer la perspective universelle avec le particulier des traditions, ce qui, dans ce cas, est l'apport spécifique du monde biblique. Par ailleurs, elle est capable de répondre aux critiques de la modernité grâce à son intégration des exigences d'autonomie, d'une morale adulte, opposée à l'hétéronomie d'une loi purement externe. Voyons plus en détail comment il reprend ces catégories philosophiques au sein de sa réflexion théologique, en particulier les catégories de sujet, d'identité narrative et d'imagination.

À partir du concept d'identité narrative, tel qu'il est présenté dans *Temps et récit* de Ricœur, Thomasset développe l'intime imbrication entre le récit et l'action à partir du concept de mimesis. Si le récit est la configuration de l'intrigue, tel que le développe Ricœur à partir du concept aristotélicien de *mimesis praxeos*, la mise en intrigue est une imitation de la réalité réalisant des opérations de synthèse à partir de personnages, de temps, de circonstances, etc. dans lesquelles une action est accomplie. Mais, en même temps, l'action des personnages impliqués dans cette intrigue provoque chez le lecteur une appropriation à travers la réception créative du texte. La vie du lecteur est reconfigurée, c'est-à-dire que son identité n'est pas statique mais ouverte et se retrouve exposée au texte qui imprègne les motifs de son agir. L'identité narrative du lecteur, grâce à l'appropriation mimétique, est transformée de manière privilégiée en ce qui concerne son action<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Thomasset, «La poétique biblique comme meta-éthique théologique. La parabole et la vertu», 102.

<sup>48</sup> «S'approprier un récit c'est recevoir de lui une vision du monde configurée par l'auteur et choisir dans quelle mesure on veut l'appliquer à sa propre vie. C'est ce mélange de créativité et de passivité dans la réception d'une œuvre qui fait de la lecture un vrai 'travail', à la fois 'révélant et transformant' de la pratique» (ibid., 104).

Thomasset s'arrête sur le thème de l'imagination et dira que pour Ricœur, «l'imagination est la clé du fonctionnement poétique du langage»<sup>49</sup>. Cela s'accomplit en tenant compte des deux modes de comprendre l'acte créateur impliqué dans la poétique, c'est-à-dire, en tant qu'il produit un sens nouveau sur le plan de l'innovation sémantique et en tant qu'il nous fait découvrir des aspects insoupçonnés de la réalité, mettant ainsi en évidence la fonction heuristique. Ces deux éléments sont présents à la fois dans la métaphore et dans le récit. Dans les deux cas, il s'agit de l'union ou de la synthèse d'éléments hétérogènes: deux termes qui n'ont aucune relation (métaphore) ou des éléments qui se trouvent dispersés mais qui sont ensuite unis grâce à une narration (récit)<sup>50</sup>.

Le récit fait le lien entre la description de l'action et le jugement moral par le biais de «l'imagination productive»<sup>51</sup>; il est le véhicule des traditions culturelles qui nous transmettent une vision du monde. Dans le cas du christianisme, cette tradition comporte sa vision spécifique de la réalité qui inspire notre agir et forme notre imagination à partir des catégories propres au christianisme<sup>52</sup> et qui sont «propédeutiques» à l'action éthique parce qu'elles créent un «laboratoire du jugement moral» à travers un «espace imaginaire»<sup>53</sup>.

Par conséquent, les convictions mentionnées précédemment se forment à partir de la rencontre avec le texte biblique. Il s'agit d'une morale qui assume la tâche herméneutique de l'interprétation dans le cadre d'une proposition «poétique» de la morale. Le monde nouveau ouvert par le texte biblique interpelle l'imagination pour permettre la «transformation existentielle» du sujet depuis le «cœur» et par l'éducation des «vertus»<sup>54</sup>. Grâce à cela, la morale ne s'impose pas de l'extérieur, de manière hétéronome, mais à partir des choix du sujet éthique transformé.

<sup>49</sup> Ibid., 106.

<sup>50</sup> «Référence métaphorique» et «mimésis narrative» sont souvent associées (comme dans les mythes et les paraboles) et forment ensemble une «vaste sphère du poétique» dont l'effet consiste à «refigurer» le réel» (ibid., 106).

<sup>51</sup> «Au-delà des actes isolés, seul le récit permet de considérer, via la puissance de l'imagination productrice, une action humaine dans ses composantes temporelles et inter-subjectives, ceci dans un cadre donné. De plus, le récit est l'instrument adéquat pour assurer au sujet moral une identité (narrative) qui ne se réduise pas à l'identité d'une substance mais qui prenne en compte ses possibles variations dans le temps. Le récit a le privilège de «décrire» l'action humaine au niveau où le sujet peut être adéquatement considéré» (ibid., 111).

<sup>52</sup> «Par leur fonction et leur structure, les récits évangéliques façonnent notre imagination chrétienne, tant individuelle que collective, et constituent notre propre tradition de vie bonne qui inspire nos intentions éthiques et nourrissent de l'intérieur nos convictions» (ibid., 111).

<sup>53</sup> Ibid., 112.

<sup>54</sup> Ibid., 110.

Enfin, Thomasset souligne l'impact des paraboles et l'appel à la compassion qu'elles déploient. L'imagination est également essentielle dans tout ce processus, comme l'a mis en évidence la tradition ignacienne, que cet auteur reprend en soulignant le rôle central des affects dans cette conversion ou réinvention de la subjectivité en tant que poétique. En fait, il propose une morale du discernement, telle qu'il la développe dans un chapitre entier de l'un de ses livres<sup>55</sup>, en relevant le défi de rétablir le lien entre vie morale et spiritualité.

En d'autres termes, si la vie morale du sujet n'est pas liée à des normes à suivre mais à une nouvelle vision de l'existence, la morale doit être liée à la spiritualité et en cela, l'imagination joue un rôle fondamental en ce sens qu'elle permet la conversion du sujet en éveillant en lui des possibilités endormies. Thomasset défend la primauté de l'imagination malgré le manque d'intérêt, voire le «mépris» que la philosophie et la théologie lui ont montré<sup>56</sup>. Thomasset soutient que le lien entre la Bible et l'imagination nous permet de tisser des ponts entre la morale et la spiritualité, comme cela se réalise dans les Exercices Spirituels d'Ignace<sup>57</sup>.

## La réception de Ricœur dans la théologie latino-américaine d'Eduardo Silva

Le deuxième exemple de réception de Ricœur depuis la théologie sera illustré à travers l'apport d'Eduardo Silva, un latino-américain spécialisé en théologie fondamentale et anthropologie théologique. Son intérêt est de réfléchir depuis l'Amérique latine à l'ère herméneutique de la raison.

Ce contexte implique de réfléchir à partir de la perspective de la libération des pauvres comme lieu théologique au sein de la réalité latino-américaine, marquée par la pauvreté, l'injustice sociale, un catholicisme qui a tenté de jouer un rôle social dans les questions de pauvreté et des droits humains<sup>58</sup>. En termes généraux, sa réflexion s'inscrit clairement comme héritière de la pensée herméneutique de Ricœur et s'ancre

<sup>55</sup> Thomasset, *Interpréter et Agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, 323-347.

<sup>56</sup> «...c'est le projet d'une 'poétique' de l'existence qui permet, dans la pensée de Paul Ricœur, de souligner les liens entre imagination et vie spirituelle. La poétique de l'existence est l'influence sur le lecteur de la dimension poétique du discours (en particulier du discours religieux) qui met en branle les capacités d'interprétation et d'appropriation symbolique du sujet par la médiation de l'imagination [...] Or, l'imagination est le lieu où s'engendrent et se reçoivent des représentations qui permettent une inspiration fondamentale de l'homme, une création d'existence, et qui suscitent une nouvelle manière d'être au monde. Elle est donc le lieu où se joue en premier la 'conversion' du sujet» (Thomasset, «L'imagination dans la pensée de Paul Ricoeur Fonction poétique du langage et transformations du sujet», 525-526).

<sup>57</sup> *Ibid.*, 540.

<sup>58</sup> Silva, "Memoria, justicia y perdón en Chile", 177-192.

dans une pratique théologique qui se comprend elle-même à partir des notions propres à cette tradition philosophique.

Tout d'abord, Silva reprend la notion de poétique en la trouvant comme un concept pivot pour la rénovation du langage théologique. Ensuite, notre théologien met en jeu l'utilisation de la notion d'interprétation pour analyser des questions intra-ecclésiales comme la réception du Concile Vatican II. Enfin, il recourt à Ricœur pour proposer une théologie latino-américaine des signes des temps, qui s'inspire de la clé ricœurienne de «l'appel» de l'autre en tant que constitutive du soi-même. Je développe ces intuitions ci-dessous.

En ce qui concerne le concept de poétique, il reprend les études de Ricœur sur la métaphore et le récit. Dans les deux cas, il réitère l'importance de la fonction de l'imagination, que ce soit parce qu'elle est intimement liée à la capacité heuristique, comme c'est le cas dans la métaphore, ou parce qu'elle ouvre des possibilités inédites au lecteur, dans le cas du récit<sup>59</sup>.

Pendant, ce concept de poétique ne se limite pas à l'aspect sémantique. En continuité avec ce qui est exposé dans *Du texte à l'action*, Silva montre comment il est possible d'impliquer l'imagination au-delà du plan textuel-métaphorique, jusqu'au plan éthique et de l'action:

...l'imagination n'opère pas seulement dans le discours, mais aussi dans l'action. Ce passage du texte à l'action, qui est un passage du possible poétique au possible pratique, nous rappelle qu'il n'y a pas d'action sans imagination... et cela de plusieurs manières: sur le plan du projet, sur le plan de la motivation et sur le plan même de l'acte.<sup>60</sup>

En ce sens, soit que nous parlions de poétique du récit, de la volonté ou de l'action, soit que nous investiguions la métaphore, voire la poétique théologique, le terme clé est l'imagination, et elle l'est dans toute l'œuvre de Ricœur<sup>61</sup>. Plus encore, on

<sup>59</sup> "El poder creativo y productivo de la imaginación manifiesta el poder propiamente poético de aportar al discurso literal, sea cotidiano o científico, un exceso de sentido y de proyectar ese sentido sobre el mundo al que refiere. Exceso al nivel del sentido, pues algo nuevo sucede en el lenguaje cuando una nueva pertinencia semántica surge de la impertinencia de poner en relación dos términos literalmente incompatibles, o cuando una nueva congruencia es lograda al articular acontecimientos diversos" (Silva, *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur en Temps et récit para una hermenéutica teológica*, 263-264).

<sup>60</sup> Silva, "Poética y atestación en Ricoeur: claves de las relaciones entre el texto y el lector, la alteridad y la ipseidad, el llamado y la respuesta", 60.

<sup>61</sup> Silva, *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur en Temps et récit para una hermenéutica teológica*, 260-264.

pourrait dire que «l'imagination créatrice est le fil conducteur de sa recherche»<sup>62</sup>. En fait, E. Silva rappelle que dans les premiers textes ricœuriens, nous trouvons sa définition précoce: «l'imagination est un mode indispensable d'investigation du possible»<sup>63</sup>.

Mais, dans quel sens ce théologien présente-t-il la possibilité de réalisation d'une poétique théologique et comment celle-ci peut-elle renouveler la Théologie Fondamentale? Pour notre théologien, l'apport fondamental de Ricœur à la théologie se concrétise dans la tâche de recréer le langage sur Dieu, notamment en incorporant les découvertes de Ricœur autour du lien entre le langage et sa fonction poétique. Dès lors, il est possible de parler d'une relecture, effectuée par E. Silva, de la théologie en tant qu'elle se comprend elle-même comme une poétique théologique, c'est-à-dire un langage sur Dieu qui suit certaines règles propres à la spéculation mais qui, en même temps, ne perd pas son lien avec la Bible comme expression des symboles du sacré chrétien. Si la Bible est un langage poétique sur Dieu et que la théologie enfonce ses racines en elle comme sa source, alors nous sommes face à une poétique théologique. La poétique théologique, nourrie par les apports de la poétique du récit, impliquera une intelligence et une identité narrative de la foi, c'est-à-dire une herméneutique qui considère le «langage biblique» comme «un type particulier de langage poétique»<sup>64</sup>. La communauté chrétienne, par la réponse de la foi, se constitue en se nourrissant de cette circularité entre la vie croyante et le texte<sup>65</sup>.

En second lieu, Silva utilise les apports de Ricœur pour analyser des phénomènes propres à notre tradition ecclésiale postérieure au Concile Vatican II. La réception du Concile n'a pas été exempte de controverses et Silva se propose de médiatiser le conflit des interprétations rivales grâce aux catégories du texte ricœuriennes. En ce sens, ce théologien met en jeu des catégories propres à l'herméneutique pour médiatiser ces conflits, indiquant, dans ce cas, l'importance des moments qui constituent le Concile, qui ne se limite pas aux textes eux-mêmes mais inclut la réception créative de la part des communautés. À cet égard, Silva rappelle que la réflexion théologique qui a nourri le Concile a rencontré plusieurs défis, parmi lesquels celui de dépasser la

<sup>62</sup> Ibid., 261.

<sup>63</sup> Ibid., 262.

<sup>64</sup> Ibid., 289.

<sup>65</sup> «Guía importante para ordenar los aportes teológicos de Ricœur han sido el par de conferencias en que ha desarrollado las implicaciones de la noción de *identidad narrativa* en la relación circular que se da entre las escrituras bíblicas y una comunidad confesante que adquiere su identidad a partir de tales textos [...] Por lo tanto, dado que la identidad narrativa es una de las claves de la *poética el relato*, la aplicación del círculo hermenéutico de esta última al que se da entre las nociones básicas de la teología fundamental, bien puede ser denominada *poética teológica*» (ibíd., 291).

pensée essentialiste et de se situer au-delà de la métaphore de l'objet et du sujet. La première a été représentée par la pensée substantialiste et objectivante de la théologie essentialiste, et la seconde, par la quête de certitude subjective de salut représentée par une certaine théologie moderne<sup>66</sup>. Grâce à l'herméneutique, il a été possible pour la théologie de dépasser ces deux clés de lecture, l'objectivante et la subjectiviste.

Mais, au-delà du tournant philosophique, anthropologique et théologique du Concile, Silva, utilisant les catégories ricœuriennes relatives au texte, indique la pertinence de l'emploi de telles catégories lorsqu'il s'agit d'analyser la réception qu'a eu le Vatican II au sein de l'Église. La réception et l'interprétation du Concile impliquent d'examiner les trois moments: «Par conséquent, une interprétation du Concile doit être capable de considérer une herméneutique de l'auteur, une herméneutique du texte et une herméneutique de la réception»<sup>67</sup>, c'est-à-dire que, grâce aux catégories clés de l'herméneutique textuelle de Ricoeur, il est possible de repenser l'événement ecclésial le plus significatif des temps récents. C'est pourquoi il ne suffit pas de consulter les textes préparatoires et les diverses constitutions pour interpréter cet événement, car le Concile a été reçu par les communautés du monde entier, et il est nécessaire d'examiner ces réceptions. Celles-ci se sont faites en plein milieu de conflits, dans ce cas, le conflit des interprétations concernant le Vatican II.

Enfin, cet auteur cherche à être fidèle à son contexte et, pour cela, il reprend les thématiques développées par Ricoeur sur l'imagination utopique et la catégorie de l'appel (être convoqué) pour répondre aux urgences sociales de notre continent. Il s'agirait d'une veine poétique imaginative libératrice, qui doit prendre en compte les signes des temps, en tant que lieu privilégié de l'appel que Dieu lance depuis notre situation et comme une interpellation pour libérer les pauvres de notre continent, comme signe de fidélité au suivi de Jésus-Christ depuis l'Amérique Latine et ainsi pouvoir répondre par notre imagination aux convocations ou appels de l'autre souffrant.

En ce sens, une théologie des signes des temps cherche à se situer comme une réponse créative à cet appel au milieu de notre contexte spécifique avec ses propres questions:

<sup>66</sup> “Las metafísicas o metáforas respectivas de la ‘sustancia’ y de la ‘subjectividad’ posibilitan teologías diferentes. Mientras la primera piensa a Dios como sustancia plena, ser subsistente, simple e inmutable, no atravesado por el no-ser de lo creado, la segunda se centra en la conciencia individual y la certeza subjetiva de la salvación. [...] Lo que acá nos interesa es vislumbrar el surgimiento de un nuevo horizonte en el que se sitúa –y al que contribuye– la teología de la liberación” (Silva, “Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio”, 47).

<sup>67</sup> Silva, “El conflicto de las interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II”, 235.

Quels sont ces signes, les nouveaux appels, interpellations et convocations de Dieu aujourd'hui dans notre continent ? Avec quels critères pouvons-nous les distinguer comme tels ? Ce sont les questions auxquelles doit répondre une théologie des signes des temps latino-américains comme partie d'une théologie de l'histoire.<sup>68</sup>

En résumé, le contexte de pauvreté et d'injustice qui prévaut dans le continent latino-américain exige une nouvelle lecture théologique de la réalité pour être fidèles à l'appel de Dieu dans cette situation particulière. Cette relecture se nourrit de l'imagination utopique, qui permet de penser théologiquement les défis de la société.

### La réception de Ricœur depuis la théologie fondamentale de David F. Ford

Le troisième auteur est David F. Ford, anglo-saxon, dédié à la Théologie Systématique dans une perspective théologique fondamentale. Le noyau de sa préoccupation théologique est la mise à jour de certaines images fondamentales du christianisme comme condition du dialogue avec notre contexte postmoderne.

Sa proposition consiste en un programme de re-sémantisation de notions classiques qui, avec le temps et les changements culturels, ont perdu leur capacité à éveiller notre émerveillement. Compte tenu des changements culturels et sociaux mentionnés, Ford propose une nouvelle méthode ou voie pour le travail théologique dont le leitmotiv sera d'unir la pensée et l'imagination<sup>69</sup>. Par cette tentative, on peut décrire son style comme évocateur car il ouvre son discours au-delà du philosophique, à la sphère de la vie quotidienne avec toutes les lumières et les drames de la vie simplement humaine<sup>70</sup>.

Ford défend cette manière de faire de la théologie qui, malgré ses désavantages, possède ce que d'autres théologies purement spéculatives perdent, à savoir, leur contact avec le vital:

Il y a des théologies qui prennent une attitude de supériorité par rapport à cet ordre de l'imaginaire et qui valorisent la voie dans laquelle elles évaluent les avantages et les désavantages de chacune. Cela peut être utile, mais elles ignorent

<sup>68</sup> Silva, *La teología en la edad hermenéutica de la razón*, 379.

<sup>69</sup> "I am also fascinated by the way in which form and content go together, and by the challenge to match theological thinking and imagining with the appropriate genre (Ford, *Self and Salvation. Being Transformed*, 2).

<sup>70</sup> "The result is a rich description of human existence which connects well with my book's aim of expounding self and salvation mainly through the dynamics of ordinary human relationships" (ibid., 33).

souvent un point vital. Il y a quelque chose dans la réalité du salut qui résiste à une vision générale.<sup>71</sup>

Dans cette même perspective, Ford affirme que sa théologie vise également à avoir un mot valide sur des questions de type pratiques, sociales, culturelles ou économiques, car le salut doit être pensé au-delà des limites du purement religieux. C'est pourquoi le grand défi de cette manière de faire de la théologie, face à l'homme postmoderne et sécularisé, implique l'effort de penser le salut chrétien depuis son identité propre mais, en même temps, depuis son universalité<sup>72</sup>. Cette préoccupation, rendre le travail théologique pertinent pour le monde d'aujourd'hui, est le motif central de son livre *Self and Salvation*, mais il est possible de constater la même préoccupation dans des œuvres plus récentes<sup>73</sup>. L'idée centrale de ces écrits est d'ouvrir des thèmes classiques de la théologie, mais à partir de certaines catégories clés contemporaines.

En ce sens, Ford élabore une théologie qui, au-delà de la raison purement spéculative, intègre l'imagination, les affects, la vie quotidienne:

Dans le christianisme, la mort de Jésus en est l'exemple central. Il est frappant de constater comment les formes les plus puissantes de penser à la mort de Jésus en général ont été façonnées par une image primaire. Je pense aux images tirées du culte religieux (sacrifice), du tribunal de la loi (la culpabilité, le jugement et la justification), de la guerre (la victoire), du marché (l'échange, les esclaves rachetés ou les prisonniers), de la famille (relations parents-enfants, adoption), de la médecine (guérison, salut), de l'histoire [...] Beaucoup d'entre elles continuent d'exercer une grande influence dans l'imagination, la pensée, le sentiment et la pratique.<sup>74</sup>

À partir de ce point, Ford engage le dialogue avec les philosophes contemporains qui apporteront les catégories clés pour mener à bien son entreprise. De cette perspective, il intègre dans sa théologie les travaux de Ricœur, entre autres auteurs. En particulier, Ford se concentre sur la notion de «salut» en tant que catégorie centrale du christianisme et la nécessité de la connecter avec des expériences significatives. Comment penser le salut en termes actuels et avec les ressources philosophiques contemporaines? En ce sens, si le salut est lié à la transformation du chrétien, Ford

<sup>71</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>72</sup> "One basic question has been: can this theology of salvation go to the heart of Christian identity? [...] One name, Jesus Christ, indicates the face at the heart of this vision of salvation. Yet that face is understood to be turned to all human beings and in that sense to be universal" (*ibid.*, 2).

<sup>73</sup> "The main thrust of this book is to explore key elements of Christian wisdom and its relevance to contemporary living. Within that, the focus is especially on the Christian scriptures and their interpretation today" (Ford, *Christian Wisdom. Desiring God and Learning in Love*, 2).

<sup>74</sup> Ford, *Self and Salvation. Being Transformed*, 3.

souligne que cette transformation se produit en devenant l'image du Christ par sa présence aimante et transformatrice.

Pour expliquer cet événement salvifique dans son effort de mise à jour, Ford se sert de la catégorie lévinasienne de «visage» ainsi que de l'expression plus dynamique «se tenir devant le visage» et relit le christianisme comme un se tenir devant le visage du Christ. Le terme utilisé par cet auteur est *facing*, qui aide à mieux percevoir la nuance dynamique de ce concept, montrant mieux le caractère temporel et réciproque en jeu, car se placer devant un visage implique à la fois se confronter (depuis le pôle actif) et, en même temps, s'exposer (depuis le pôle passif).

Le principal objectif de cette méditation jusqu'à présent a été centré sur le visage, mais la dynamique de «se tenir devant le visage» a peut-être été plus fondamentale. «Se tenir devant le visage» aide à éviter les fixations erronées sur le visage comme devant un «objet». Elle englobe le visage dans l'activité et la passivité, le dessein et la temporalité, la solitude et la réciprocité.<sup>75</sup>

En même temps, Ford incorpore le concept de sujet ricœurien du «soi-même» et, ainsi, complète les contributions de Levinas en tenant compte des catégories de la narrativité et de l'altérité, propres à Ricoeur. Ainsi, grâce à cette catégorie dynamique de sujet, Ford peut reformuler le salut en termes de transformation du chrétien face au visage du Christ, à travers l'adoration et les ressources de l'imagination, principalement narrative. Il s'agit d'une transformation, non seulement individuelle mais aussi communautaire et eucharistique.

## Conclusion

1. Tout au long de ce travail, j'ai constaté l'unité inséparable des notions d'imagination et de sujet chez Ricoeur. Cette unité est établie grâce à la notion de sujet poétique, c'est-à-dire un sujet qui se comprend lui-même à travers la médiation herméneutique. La dimension poétique serait la compétence du sujet à ouvrir les mondes possibles à habiter grâce à la clé de l'imagination.

À partir de là, je peux établir que, avec les notions de sujet et d'imagination, un troisième élément devient également indissociable chez notre auteur: la raison. Au-delà de la raison instrumentale de la modernité, nous assistons aujourd'hui à ce que certains appellent une modernité blessée, et avec elle émerge la nécessité de penser une raison intégrale et non totalitaire, qui réintègre la créativité, les aspects existentiels, la polarité de la pensée, etc. De même, nous sommes aujourd'hui confrontés au défi postmoderne de la raison fragmentée. Grâce à Ricoeur, nous pouvons aujourd'hui

<sup>75</sup> Ibid., 23.

parler d'une raison poétique. Au-delà du sujet autonome, nous pouvons également penser au sujet en tant qu'invité et à une raison ouverte à l'altérité.

Pour la théologie, cette transition vers une nouvelle conception de la raison a des conséquences sur plusieurs plans, notamment, comme Ricœur l'a souligné, il est nécessaire de repenser notre concept de révélation et son corrélatif, le concept de sujet capable de l'accueillir. À partir de la notion de poétique, c'est-à-dire comme proposition d'un monde possible à habiter, le sujet est appelé ou convoqué par cette révélation qui devient le miroir où il peut chercher les éléments essentiels pour construire son identité, séduit par les possibilités ouvertes grâce au texte. Tout cela se réalise à travers l'imagination créatrice, car c'est elle qui est chargée de recevoir et d'abriter le sens nouveau proposé, d'inventer et de découvrir des possibilités inédites à la lumière des Écritures.

À la fin de ce parcours, je peux dire que notre raison est à la fois indigente et convoquée. Elle est invitée à se mettre en exposition, à sortir d'elle-même. Dans le cas du texte biblique, l'appel ouvre la raison à l'espérance, vers une autre manière possible d'exister qui est, ni plus ni moins, le Royaume de Dieu proclamé par Jésus-Christ.

2. De plus, la contribution ricœurienne à la théologie englobe également le terrain épistémologique, c'est-à-dire que notre attention s'est portée sur la question de savoir si sa proposition anthropologique permet de résoudre des nœuds ou des problématiques urgentes pour la théologie aujourd'hui, et j'ai voulu illustrer comment cela a été réalisé par nos trois théologiens sélectionnés.

Tout d'abord, grâce au travail d'Alain Thomasset, j'ai relevé le défi de penser une Théologie Morale post-conciliaire. Grâce aux concepts de sujet, de poétique et d'imagination, Thomasset a pu répondre aux exigences de renouvellement de la Théologie Morale. Le concept de sujet, convoqué par la poétique biblique et grâce à l'imagination, lui a permis de dépasser l'accusation d'hétéronomie morale, montrant comment l'éthique découle d'une transformation des affects de la personne sous l'attrait du texte biblique.

Ensuite, avec E. Silva, j'ai souligné le défi d'élaborer une réflexion théologique sur les signes des temps en Amérique Latine, reprenant certaines urgences posées par la Théologie de la Libération. La catégorie de sujet convoqué a permis à Silva de penser une théologie répondant aux défis du continent, notamment en répondant à l'appel émergent de l'oppression, de l'injustice et de la pauvreté. Silva a également pu développer une notion plus philosophique de la catégorie de praxis grâce aux apports de l'herméneutique et à la notion d'imagination associée à l'imaginaire social à travers le concept d'utopie.

Enfin, j'ai examiné David F. Ford et son défi de repenser la Théologie Fondamentale et Systématique dans un contexte post-moderne. Grâce à la catégorie de sujet en tant que soi-même, Ford a pu actualiser certaines notions classiques de la christologie, telles que la catégorie de salut comprise comme transformation de soi face au visage du Christ. Dans la Théologie Fondamentale, l'imagination a été pour cet auteur le point de départ d'une nouvelle méthode théologique visant à élargir le lieu depuis lequel nous réfléchissons, en incorporant le sujet dans toutes ses dimensions, affectives et imaginatives, entre autres.

3. Ce parcours m'a permis de distinguer trois types d'imagination: l'imagination reproductive, l'imagination productive et l'imagination utopique. Ricœur met l'accent sur le rôle de l'imagination et de sa fonction créatrice (productive) avec l'aide du modèle sémantico-métaphorique qui rassemble des éléments dispersés et ouvre de nouvelles possibilités d'être grâce à son potentiel heuristique. L'imagination utopique serait heuristique dans le domaine de l'action sociale.

En outre, dans cette synthèse conclusive, je voudrais mettre en avant un aspect qui peut être repensé à partir de l'œuvre de Ricœur et qui est valable notamment pour la théologie en Amérique Latine, mais également pour toute théologie: il s'agit de l'unité incontournable entre la mémoire et l'imagination. Si dans l'œuvre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur s'efforce de séparer la mémoire de l'imagination et se concentre sur l'étude de la mémoire, je peux dire que dans la théologie, en accueillant la structure de la révélation, l'imagination des futurs possibles repose sur la mémoire des événements passés. Avoir la foi, c'est aussi se souvenir de comment Dieu est intervenu en notre faveur. Il est clair que la structure de la révélation suit cette ligne non divisoire entre le passé et le futur, unis par les promesses de Dieu. En particulier, grâce au travail d'Eduardo Silva, j'ai vu que la mémoire peut avoir un aspect critique en théologie. Se souvenir, c'est faire mémoire des victimes de l'histoire. L'œuvre de Ricœur est extrêmement suggestive à cet égard, en mettant en lumière les manipulations auxquelles sont exposées la mémoire et l'oubli.

En conclusion, si la théologie doit faire mémoire des victimes, dans une perspective eschatologique, elle doit intégrer le pardon comme condition d'une réconciliation totale. Cependant, cela ne signifie pas oublier. L'oubli historique est un autre type de manipulation de la mémoire et de la mémoire collective, il est donc important que la Théologie de la Praxis se souvienne constamment des victimes pour éviter de répéter les situations douloureuses du passé. Dans ce sens, la mémoire des événements et l'imagination des possibles historiques, fondées sur la promesse de plénitude de Dieu pour tout être humain, se rejoignent dans la réflexion théologique de ce continent.

## Références

- Ford, David. *Christian Wisdom. Desiring God and Learning in Love*. New York (NY): Cambridge University Press, 2007.
- Ford, David. *Self and Salvation. Being Transformed*. New York (NY): Cambridge University Press, 1999.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation – Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- Ricoeur, Paul. «Herméneutique de l'idée de révélation». Dans *La révélation*, par Edgar Haulotte et al., Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1984.
- Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais D'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- Ricoeur, Paul. «Le soi dans le miroir des Écritures y Le soi 'mandaté' O my prophetic soul!». Dans *Amour et justice*, par P. Ricoeur, 43-110. Paris: Éditions Points, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit I*: Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit II: La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- Silva, Eduardo. “El conflicto de las interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II”. *Teología y vida*, LIV/2 (2013): 233-254.
- Silva, Eduardo. *La teología en la edad hermenéutica de la razón*. Santiago: Anales de la Facultad de Teología, PUCCh, 2012.
- Silva, Eduardo. “Memoria, justicia y perdón en Chile” *Persona y sociedad* 3 (2003): 177-192.

- Silva, Eduardo. *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur en Temps et récit para una hermenéutica teológica*. Santiago: Anales de la Facultad de Teología, PUCCh, 2000.
- Silva, Eduardo. “Poética y atestación en Ricoeur: claves de las relaciones entre el texto y el lector, la alteridad y la ipseidad, el llamado y la respuesta”. *Taller de Letras NE2* (2012): 55-71.
- Silva, Eduardo. “Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio”. *Teología y vida* L/1-2 (2009): 41-58.
- Thomasset, Alain. *Interpréter et Agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- Thomasset, Alain. “La poétique biblique comme meta-éthique théologique. La parabole et la vertu”. En *Paul Ricoeur. Poetics and Religion*, edité par J. Verheyden; T. L. Hettema e P. Vandecasteele. 101-126. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2011.
- Thomasset, Alain. “L’imagination dans la pensée de Paul Ricoeur Fonction poétique du langage et transformations du sujet”. *Études Théologiques et Religieuses* 80/4 (2005): 525-541.