

George BONDOR*

La référence et les mondes possibles. Enjeux de l'interprétation et de la traduction

The Reference and the Possible Worlds: Stakes of Interpretation and Translation

Abstract: The main aim of this text is to analyse two approaches of the problem of reference when we deal with the phenomena of interpretation and translation. I firstly discuss the phenomenological perspective Paul Ricœur develops in his work, a perspective which includes a semiotic point of view. I further compare his textual hermeneutics with the purely semiotic theory of Umberto Eco, that explicitly exclude the phenomenological analysis.

Keywords: Ricœur, Eco, text, interpretation, translation, phenomenology, semiotics

Dans ce texte**, je mettrai en discussion deux manières dont on a traité le problème de la référence lorsqu'il s'agit des phénomènes de l'interprétation et de la traduction. Je présenterai dans un premier temps quelques aspects de la philosophie de Paul Ricœur, pour confronter par la suite la manière dont le philosophe français met en discussion ce thème avec la manière dont Umberto Eco le traite. Le premier développe la question d'un point de vue phénoménologique, en y intégrant toutefois un point de vue sémiotique, tandis que le deuxième soutient fermement une perspective purement sémiotique, en refusant de manière explicite toute analyse de type phénoménologique. En même temps, je montrerai que Ricœur et Eco se donnent des répliques à distance, parfois sans mentionner de manière explicite ce fait.

1. Le texte et les espaces vides

Dans un chapitre de l'ouvrage *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, paru en 1986, Paul Ricœur lance une polémique concernant la définition habituelle du texte (« tout discours fixé par l'écriture »), en soutenant que l'écriture n'est pas postérieure à la pensée, mais elle apparaît justement au

* “Alexandru Ioan Cuza” University, Iasi, Romania; email: george.bondor@yahoo.com

** La première version de ce texte a été publiée en roumain dans *The Proceedings of the International Conference Communication, Context, Interdisciplinarity*, Volume no. 3, 2014, pp. 512-519.

lieu de la parole, en l'absence de celle-ci (Ricœur 1986, 138). La pensée s'exprime soit par la parole, soit par l'écriture. Si la parole unit, le livre sépare, montre Ricœur. Le lecteur n'est pas présent dans l'acte de l'écriture, et l'auteur n'est pas présent dans l'acte de lecture. Tandis que le dialogue présuppose la présence des interlocuteurs, l'écriture et la lecture présupposent la distance entre l'auteur et le lecteur. La « libération » du texte du paradigme de l'oralité entraîne un « double bouleversement », montre le philosophe français: celui du rapport entre le texte et son monde et celui entre le texte et les subjectivités impliquées (l'auteur et le lecteur).

Analysons tout d'abord la première. Le texte bouleverse la relation du langage avec le monde. De toute évidence, le texte n'est pas dépourvu de référence, car il parle de quelque chose, de la réalité. À la différence de la situation de la parole, dans le cas du texte et de la lecture la réalité dont on parle n'est pas présente, mais elle doit être effectuée par la lecture, c'est-à-dire par un acte interprétatif (Ricœur 1986, 140). Dans le cas de la parole, la réalité est présente avec toutes ses circonstances. On parle soit de choses qui sont présentes et peuvent être définies de manière ostensive, étant indiquées en les montrant directement, soit de choses qui ont été ou seront présentes et qui sont connues des interlocuteurs. La réalité indiquée par la parole est présente dans la pensée des interlocuteurs, car elle est le monde même autour d'eux. Dans la situation du dialogue on exprime cette réalité par des adverbes de temps et de lieu, pronoms personnels, etc. Les choses dont on parle nous sont données avec le « contexte » du monde ambiant, de la réalité circonstancielle qui nous entoure, une idée qui a été très bien cernée du point de vue phénoménologique par Heidegger, dans les paragraphes 33-34 de son livre *Être et temps* (Heidegger 1972, 211-227 [§§ 33-34]). Dans un texte, la référence est seulement suggérée par l'auteur et construite par le lecteur. Ce dernier joue un rôle actif, en contribuant à l'« effectuation » de la référence, c'est-à-dire, toujours dans des termes phénoménologiques appliqués à la théorie de la lecture, au « remplissement » des espaces vides du texte. Ricœur assume l'idée de Roman Ingarden, conformément à laquelle l'œuvre écrite est toujours non finie, contenant des lacunes, des « lieux d'indétermination » (*Unbestimmtheitsstellen*). Ainsi, comme le montre Ricœur, « le texte est un ensemble d'instructions que le lecteur individuel ou public accomplit d'une manière passive ou créatrice » (Ricœur 2001a, 142). Pour employer les termes de Wolfgang Iser, chaque texte contient des espaces vides (*Leerstellen*), que le lecteur remplit (Iser 1994, 288 ff.). Iser met l'accent sur la réponse du lecteur individuel, tandis que Hans Robert Jauss invoque la réponse d'un lecteur public au niveau de ses attentes collectives (Ricœur 2001a, 142). Selon Ricœur, la théorie de la lecture et, en général, la théorie de la réception doivent éviter les dangers du psychologisme et du sociologisme. Bien évidemment, le lecteur individuel et le lecteur public se présupposent mutuellement (Ricœur 2001a, 143). C'est

pourquoi, pour ce qui est de chaque texte, ainsi que de chaque contexte de la vie, on a certaines attentes, liées à ce que nous savons déjà là-dessus, c'est-à-dire une précompréhension (*Vorverständnis*), thème sur lequel insistent, de manières différentes, des auteurs comme Heidegger, Gadamer, Iser et ainsi de suite. La relation circulaire entre la lecture individuelle et la réception publique doit être incluse dans la structure circulaire, plus large, entre le monde de l'œuvre et le monde du lecteur. Selon Ricœur, on doit découvrir la référentialité de l'œuvre, sa capacité de « remodeler la réalité ». Bref, « la tâche de l'herméneutique est d'accompagner l'activité structurante qui part de l'intérieur de la vie, surgit dans le texte et, grâce à la lecture privée et à la réception publique, retourne à la vie » (Ricœur 2001a, 143).

Dans un texte, la référence est différée. C'est la raison pour laquelle Ricœur dit que le texte est « hors monde » ou « sans monde », étant de la sorte libre d'entrer en relation avec tous les autres textes (Ricœur 1986, 141). Ainsi, il fait partie d'un contexte plus large, à savoir d'un monde intertextuel, comme celui de la littérature. En fait, le texte met les mots mêmes en liberté, des mots qui « cessent de s'effacer devant les choses ». Autrement dit, ils se soustraient au paradigme de l'imitation, au rapport de *mimesis*. La fonction des mots écrits n'est pas celle de décrire la réalité. « Les mots écrits deviennent mots pour eux-mêmes », ajoute Ricœur. Ils forment un monde entier, dont on parle souvent quand on emploie des expressions comme « le monde grec », « le monde romain », etc.

2. La référence nonostensive et la *Lebenswelt*

Selon Ricœur, le texte suspend la référence de premier degré, car il n'y a pas de monde réel commun à l'auteur et au lecteur, mais il ouvre de la sorte la voie vers la référence de deuxième degré. Ricœur ne croit pas que le lecteur soit tenu de chercher au-delà du texte une soi-disant intention de l'auteur, qui serait une sorte de « chose en soi » du texte. De toute évidence, tout auteur projette dans le texte un monde de possibilités. Mais celui-ci n'est pas identique à l'intention de l'auteur, car le texte, par ses structures, comporte une autonomie relative par rapport aux intentions d'ordre psychologique. L'analyse de Ricœur est centrée sur ce que le texte ouvre, et non pas sur ce qui se trouve à son origine. Et tout texte, notamment le texte fictionnel, abolit la référence directe, en ouvrant la voie vers une « référence nonostensive ». Autrement dit, par le biais du texte, « le monde est manifesté non plus comme ensemble d'objets manipulables, mais comme horizon de notre vie et de notre projet, bref comme *Lebenswelt*, comme être-au-monde » (Ricœur 1986, 52). Donc, la référence du texte n'est plus le monde ambiant, composé d'objets auxquels on se confronte tous les jours, mais il s'agit d'un monde de la vie (*Lebenswelt*), le monde ouvert par nos

projections, c'est-à-dire le fait même d'être-au-monde (*in der Welt sein*) devant le texte (Ricœur 1986, 24, 28, 46, 114 etc.). En utilisant la terminologie husserlienne et heideggerienne, Ricœur montre que le texte de fiction et le texte poétique éloignent le sens du texte des intentions psychologiques de l'auteur, et, en même temps, éloigne la référence du texte du monde articulé par le langage quotidien (Ricœur 1986, 52). L'interprétation est déplacée du problème de la subjectivité vers le problème du monde, plus précisément du monde du texte. En termes sémiotiques, Ricœur oriente toute la démarche vers l'axe texte-lecteur, dans un scénario sémantico-pragmatique. Car ce qui est important, c'est la proposition du monde que le texte fait, « le monde du texte ». Le lecteur actualise ces possibilités trouvées dans le texte, mais il le fait en mettant en jeu ses propres possibles, son monde. L'acte de lecture est donc l'interaction entre deux séries de possibilités: l'entrecroisement, la collaboration, ou, par contre, leur collision. Le lecteur adapte son propre monde au monde proposé par le texte en vertu de son pouvoir-être. Son déplacement du confort de son propre monde pour aller à la rencontre d'un monde étranger, celui proposé par le texte, n'est autre chose qu'une série de variations imaginatives par lesquelles, en partant de ce qu'il sait déjà dans son monde, s'approche du monde proposé par le texte. L'approchement n'est toutefois une véritable *appropriation* que si le lecteur arrive à mettre entre parenthèses ses propres illusions. En l'occurrence, Ricœur ne fait pas seulement appel à la réduction phénoménologique, mais aussi aux herméneutiques du soupçon (Nietzsche, Freud, Marx) et à la critique des idéologies (Habermas). L'appropriation présuppose une distanciation par rapport à soi: « lachose du texte ne devient mon propre que si je me désapproprie de moi-même, pour laisser être la chose du texte. Alors j'échange le *moi, maître* de lui-même, contre le *soi, disciple* du texte » (Ricœur 1986, 54). L'appropriation (*Zueignung*) de lachose du texte par le lecteur est en fait la réponse du sujet par rapport aux possibilités ouvertes par le texte, par rapport au monde proposé par celui-ci, plus précisément la réponse donnée à une double distanciation, par rapport au sens et à la référence du texte (Ricœur 1986, 54). Ainsi, « interpréter, c'est expliciter la sorte d'être-au-monde déployé *devant* le texte » (Ricœur 1986, 114).

En définitive, qu'est-ce que l'interaction entre le texte et le lecteur, telle qu'elle est envisagée par Ricœur, au carrefour d'une phénoménologie de l'être humain avec une herméneutique du texte? La réponse est complexe, car le philosophe français ne sépare pas, de manière abstraite, la vie du texte, la vérité de l'homme et les méthodes textualistes d'interprétation. Le texte nous propose un monde que l'on puisse habiter, pour y projeter les possibles les plus propres (Ricœur 1986, 115). C'est la « chose » qui doit être interprétée dans un texte, montre Ricœur.

3. Les mondes possibles. Eco *versus* Ricœur, Ricœur *versus* Eco

Quelle est toutefois la nature des possibles et des mondes possibles? Et dans quel sens le texte fictionnel est un monde possible ou bien il ouvre la voie vers un monde possible? En partant de Nicholas Rescher, qui proposait l'approche des possibles comme des constructions rationnelles, Umberto Eco montre qu'« un monde possible est une construction culturelle » (Eco 1985, 167). Un monde narratif emprunte des propriétés au monde réel, en se superposant à celui-ci dans une large mesure. Mais pour Umberto Eco, interpréter le texte comme un monde possible en partant de notre situation *hic et nunc*, dans notre *Lebenswelt* (dans notre *in-der-Welt-sein*) doit être vu comme une tentation non justifiée de psychologiser l'acte de lecture. De toute évidence, on vit toujours dans notre monde, reconnaît Eco, « mais ici il ne s'agit pas de vivre » (Eco 1985, 172). Autrement dit, on devrait adopter une attitude propositionnelle et avoir en vue la simple correspondance formelle entre deux constructions (ou structures): le monde narratif et le monde « réel ». Et dans ce but, montre Umberto Eco, on doit s'y prendre exactement à l'envers: réduire le monde de référence (le monde réel) à la dimension des mondes alternatifs. Donc, ce monde, perçu de manière immédiate, doit être réduit à une construction sémiotique pour pouvoir le comparer avec les mondes alternatifs (Eco 1985, 172). Sa construction dépend de l'encyclopédie que nous possédons ou que l'on choisit. Pour le monde médiéval, par exemple, le monde de la Bible devrait être « accessible » car l'encyclopédie de celui-ci ne contredit pas l'encyclopédie biblique (Eco 1985, 174).

Dans un chapitre de *Kant et l'ornithorynque*, Eco affirme qu'il préfère prendre le concept de référence dans le sens restreint de désignation, à savoir l'acte linguistique par lequel on indique des certains individus, des groupes d'individus, des faits ou des séquences de faits, en temps et lieux spécifiques (Eco 1999, 285-286). La définition est reprise dans un ouvrage destiné au problème de la traduction, où Umberto Eco ajoute quelques précisions importantes: « l'acte linguistique par lequel, le sens des termes employés étant reconnaissable, on pointe des individus et des situations d'un monde possible (celui où nous vivons ou bien celui que décrit un roman) et nous disons que, dans une situation spatio-temporelle donnée, il arrive qu'il y ait certaines choses ou certaines situations qui se produisent » (Eco 2006, 166). La position d'Eco concernant le problème de la référence est une position sémiotico-pragmatique, en prenant comme point de départ une idée de Strawson (Eco 1999, 285). Bref, Eco parle de la nature contractuelle des opérations de référence. L'opération de négociation de la référence est souvent extrêmement difficile, et les exemples d'Umberto Eco sont suggestifs en ce sens. Ce n'est qu'après s'être mis d'accord sur le signifié des termes qu'on peut continuer la négociation sur l'individu (la

chose) à laquelle on fait référence. En comparant les textes de fiction avec les partitions musicales (Eco 1999, 333 sq.), Eco montre que l'on a affaire à la négociation du monde possible dont on parle, à la seule précision près que d'habitude on se confronte à plusieurs mondes possibles, fait qui peut nous empêcher de tomber d'accord. Un monde possible est celui auquel toutes les encyclopédies reconnaissent plusieurs propriétés, et pas d'autres. Eco parle de sa propre position comme d'une version ontologique faible, qui assume le réalisme interne et la négociation de la référence compte tenu du soi-disant « Esprit de la Communauté » (Eco 1999, 306).

Si l'on envisage de construire une théorie sémiotique du texte, on doit sans doute s'y prendre selon les consignes d'Umberto Eco: adopter une attitude purement propositionnelle et exclure de la théorie notre monde (la référence de deuxième degré, dans les termes de Ricœur, *Lebenswelt*, selon Husserl). Selon Eco, on doit dépsychologiser le monde du texte, et l'objectiver en le prenant en considération seulement en tant que structure sémiotique. Tout cela parce qu'ici, en théorie, la vie ne nous intéresse pas. Voilà la raison pour laquelle la philosophie ne s'identifie pas complètement avec la théorie. Ricœur s'y prend à l'exemple de phénoménologues comme Husserl et Heidegger, qui décrivaient le monde de la vie et l'être-au-monde comme des structures ontologiques, et non pas comme des propriétés d'ordre psychologique, mais sans oublier le moment sémiotique, celui de la théorie objectivante du texte. En définitive, la *Lebenswelt* « n'est pas confondue avec je ne sais quelle immédiateté ineffable et n'est pas identifiée à l'enveloppe vitale et émotionnelle de l'expérience humaine, mais désigne cette réserve de sens, ce surplus de sens de l'expérience vive, qui rend possible l'attitude objectivante et explicative » (Ricœur 1986, 62).

La réponse de Ricœur est complexe et consiste dans la dialectique de deux moments qui sont regardés d'habitude comme s'excluant l'un l'autre. Il ne soutient ni une théorie sémiotique du texte conformément à laquelle le texte ne serait que la construction d'un langage ni une phénoménologie qui ne prend pas au sérieux le texte, se contentant de décrire la structure existentielle de la compréhension. Les deux positions lui apparaissent comme étant non exclusives, pouvant être articulées dans une dialectique subtile. Le texte ne peut pas être séparé de la vie et la vie n'est pas étrangère au monde des textes (et de la tradition à laquelle nous appartenons, on pourrait ajouter dans un esprit gadamérien). Parler du monde que le texte propose signifie parler également du langage, des structures narratives. Le monde et le langage ne sont pas deux entités séparées, qui seraient dans un simple rapport de représentation. Le langage n'est pas un simple miroir du monde quotidien, mais le monde est langage. Par cette formule, on ne doit pas croire qu'il n'y a pas de monde en tant que tel, extérieur à nous. Ni que le monde réel devrait être réduit à une construction sémiotique, selon la proposition d'Umberto Eco. Le monde du texte est à la fois l'ensemble des

possibles humains et du langage. Les mots et les choses ne se séparent pas. La fiction et la poésie illustrent parfaitement cette compréhension de la référence comme « référence nonostensive ». Selon Ricœur, le monde du texte engendre une distanciation du réel par rapport avec lui-même. Il produit une rupture à l'intérieur du monde quotidien: « par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être » (Ricœur 1986, 115). L'idée n'est pas seulement exposée dans des termes empruntés au vocabulaire heideggerien, mais aussi dans des termes husserliens: la littérature opère sur le réel des variations imaginatives, en métamorphosant la réalité quotidienne.

Or, le texte qui modifie de manière radicale la réalité entière est la Bible. Il change le sens de l'histoire et, en même temps, le soi du lecteur. Voilà la raison pour laquelle l'herméneutique biblique est, pour Ricœur, le modèle exemplaire de toute conception du texte, mais aussi de l'ontologie. Cette herméneutique assume la tâche de laisser le texte biblique exposer sa proposition de monde, celle nommée dans la Bible « le nouveau monde », la « nouvelle alliance », la « nouvelle naissance », le « règne de Dieu ». Ce monde projeté est « l'horizon de l'expérience possible où l'œuvre déplace ses lecteurs » (Ricœur 2001b, 331-332). Le lecteur qui reçoit « le nouveau monde » de la Bible vit depuis le début un sentiment d'appartenance à celui-ci. Il se reconnaît comme l'héritier d'une donation de sens originaire, qui modifie la mémoire, ses attentes et ses espoirs (Ricœur 1993, 32). D'un côté, le monde biblique n'est pas transmis par des intentions psychologiques immédiates, mais de manière médiée, par des structures de l'œuvre comme la narration ou l'oracle (Ricœur 1986, 141-142). De l'autre côté, le monde ouvert par la Bible forme l'homme le long des siècles, par les signes et les symboles dont la croyance a été exprimée. Sous ses formes, la croyance ouvre le possible le plus propre de la liberté humaine, devenant pour l'homme la parole de Dieu. Ainsi, la croyance est une forme d'appropriation (Ricœur 1986, 146): le texte biblique est appliqué à la situation du récepteur. Le moment de l'exégèse, par le biais duquel on découvre le « sens » du texte biblique, est destiné à provoquer un moment de la décision existentielle personnelle et de l'actualisation du sens dans la vie proprement dite du lecteur (Ricœur 1969, 389-390; Lacoque & Ricœur 1998, 15). Dans la lumière de l'herméneutique biblique, on peut comprendre facilement à présent le principe herméneutique universellement applicable et qui synthétise parfaitement « la longue voie de l'ontologie » assumée par Ricœur: « la tâche de l'herméneutique est d'accompagner l'activité structurante qui part de l'intérieur de la vie, surgit dans le texte et, grâce à la lecture privée et à la réception publique, retourne à la vie » (Ricœur 2001a, 143).

4. La traduction et le problème de la référence

Umberto Eco assume également la théorie pragmatique dans son approche du problème de la traduction. Même si en principe le traducteur n'est pas censé changer les références d'un texte narratif, il y a des cas où cela doit être fait. Par exemple, lorsque la référence ne peut pas être respectée si l'on veut rendre l'intention stylistique du texte. Il y a également des cas où l'on doit changer la référence pour garder le sens profond du texte. Ces actes d'« infidélité » du traducteur surviennent en vertu du fait que celui-ci est forcé d'*interpréter* le texte pour pouvoir le traduire. Par exemple, il doit interpréter l'ensemble du texte pour voir comment se conduisent les personnages. Et interpréter, le montre Umberto Eco, signifie faire un *pari* sur le sens d'un texte, un sens qui découle d'une série d'inférences où le traducteur est assisté par une culture entière, comme le joueur de roulette est assisté par une théorie des probabilités (Eco 2006, 180-181).

La comparaison d'Eco peut être trompeuse, car les deux situations ne se ressemblent pas du tout. La théorie des probabilités est à la disposition du joueur à roulette, l'aidant à réaliser ses calculs probabilistes. Elle a toutefois, un caractère purement instrumental. Par contre, le traducteur est assisté par une culture antérieure (ou même deux cultures) d'une manière vivante, que l'on ne pourrait réduire à une encyclopédie assimilée par une instruction. Elle n'est pas, toutefois, seulement un monde possible entre autres, comme les mondes fictionnels, mais le *background* de tous les mondes possibles que l'interprète / le traducteur peuvent formuler. Elle est l'héritage qui pénètre dans chacun de nous et peut être assumé, un processus qui est décrit de manière excellente par Heidegger, et par la suite par Gadamer. Si on considère cette culture antérieure comme un simple instrument construit pour la réussite de la théorie, soit on tombe dans la malencontreuse dichotomie sujet-objet, soit on est contraints de construire un monde possible pour le sujet lui-même, pour celui qui dit « je ».

Eco n'hésite pas à embrasser jusqu'au bout cette dernière perspective, mais ce fait ne rend pas moins nécessaire l'appel à une description phénoménologique des couches de sens mises au travail dans l'interprétation et la traduction des textes, ces couches qui sont actives dans la relation avec l'autre. En ce sens, une certaine suggestion faite par Paul Ricœur me semble être décisive. La traduction – ce transfert de sens entre deux totalités linguistiques – peut être finalisée par analogie avec les confessions de foi, qui sont elles-mêmes des idiomes, des totalités linguistiques ou des « paquets de sens », comme le dit Ricœur de manière plastique dans « Du Concile de Trente au Colloque de Trente ». Ce ne sont pas des systèmes de propositions pris l'un après l'autre, mais des ensembles organiques, qui peuvent être assumés comme des totalités. C'est pourquoi, le montre Ricœur, la traduction doit partir du haut vers le bas, de la culture

entière, assumée par le traducteur, vers le texte, la phrase et le mot (Ricœur 2004, 56). C'est toujours pour cette raison que le phénomène de la traduction ne peut pas être compris comme une simple activité de type technique, mais il comporte une dimension ontologique, car tout acte de notre vie, dans la mesure où il présuppose une relation avec les choses, avec les autres ou avec nous-mêmes, une relation où la compréhension est mise en jeu, peut être regardée comme un acte de traduction. La raison est que tout rapport que nous avons avec le monde implique une distanciation objectivante et une médiation entre nous et le monde en soi. Or, là où il y a médiation, l'opération de la traduction est présente.

Références

- Eco, Umberto. 1985. *Lector in fabula – Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, traduction par Myriam Bouzaher. Paris: Grasset.
- Eco, Umberto. 1999. *Kant et l'ornithorynque*, traduit par Julien Gayraud. Paris: Grasset.
- Eco, Umberto. 2006. *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, traduit par Myriem Bouzaher. Paris: Bernard Grasset.
- Heidegger, Martin. 1972. *Sein und Zeit*, 12. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Iser, Wolfgang. 1994. *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 4. Auflage. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Lacoque, André et Paul Ricœur. 1998. *Penser la Bible*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1993. « Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique ». In *La Bible en philosophie. Approches contemporaines*, éd. par Dominique Bourg et Antoine Lion. Paris: Cerf.
- Ricœur, Paul. 2001a. « Le texte comme identité dynamique ». In *L'herméneutique biblique*, Présentation et traduction par François-Xavier Amherdt. Paris: Cerf.
- Ricœur, Paul. 2001b. « Vers une théologie narrative: sa nécessité, ses ressources, ses difficultés ». In *L'herméneutique biblique*, Présentation et traduction par François-Xavier Amherdt. Paris: Cerf.
- Ricœur, Paul. 2004. *Sur la traduction*. Paris: Bayard.