

Les présupposés philosophiques des sources du sens

Marc de Launay

CNRS – Archives Husserl de Paris

Résumé

La manière de concevoir ce qu'est un texte relève d'une conception des sources du sens; cette conception découle d'une prise de position philosophique non seulement sur le langage, mais sur les pratiques discursives, celle de l'interprétation, comme celle de la traduction. À partir d'un exemple, emprunté à la Bible, et de la conception que Ricœur développe de ce qu'il entend par "texte," on montrera à quelles impasses peuvent conduire des interprétations et, donc, des traductions qui refusent de situer les sources du sens dans les textes.

Mots-clés: Interprétation; Traduction; Sens;; Signification; Herméneutique.

Abstract

The way of conceiving what a text is comes from an understanding of the sources of meaning; this conception stems from a philosophical position not only on language but also on discursive practices such as interpretation and translation. From an example borrowed from the Bible, and from the conception that Ricœur develops of what he means by "text," we will show what impasses lead to interpretations and, therefore, to translations that refuse to situate the sources of meaning in the texts.

Keywords: Interpretation; Translation; Meaning; Signification; Hermeneutics.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 11, No 1 (2020), pp. 25-38

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2020.491

<http://ricoeur.pitt.edu>



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



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

Les présupposés philosophiques des sources du sens

Marc de Launay

CNRS – Archives Husserl de Paris

Trois textes de Paul Ricœur permettent d'articuler une analyse critique de son orientation fondamentale à l'égard de la problématique du sens et de ce qu'elle implique; ce sont, dans l'ordre chronologique: "Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole,"¹ "Qu'est-ce qu'un texte?,"² et "Herméneutique de l'idée de Révélation."³

Ces trois textes forment en quelque sorte une constellation qui regroupe les thématiques qui gravitent autour de ce qu'est un texte original éminent (le texte biblique), de la compréhension, de l'interprétation et des "sources" du sens. Le terrain plus pratique où s'exposent les conséquences du parti que l'on adopte par rapport à la thématique de l'"original" est celui, bien entendu, de l'interprétation des textes, mais, plus particulièrement, celui de la traduction.

Qu'il ait un ou plusieurs auteurs, identifiés ou anonymes, que sa rédaction ait été rapide ou qu'elle se soit prolongée fort longtemps, un texte est un produit langagier très différent d'une communication orale aussi subtile soit-elle, car il met en œuvre avec une amplitude et une potentialité bien plus grandes les ressources d'une langue, et, surtout, il s'inscrit, au sein de cet espace linguistique, parmi d'autres textes, c'est-à-dire dans une intertextualité qu'il pourra mobiliser à divers degrés; ce faisant, il est constitué par une double dimension, celle du code linguistique et celle du type de culture qui en sont comme les cadres généraux, sans qu'on puisse véritablement dissocier ces deux aspects; il s'inscrit en outre dans cette double dimension à tel moment d'une histoire et son existence même y joue le rôle d'événement. "Ce qui est fixé par l'écriture, c'est donc un discours qu'on aurait pu dire, certes, mais précisément qu'on écrit parce qu'on ne le dit pas [...] On peut alors se demander si le texte n'est pas véritablement texte lorsqu'il ne se borne pas à transcrire une parole antérieure, mais lorsqu'il inscrit directement dans la lettre ce que veut dire le discours."⁴ On notera que cette manière d'envisager le passage du "discours" au texte n'est pas simplement descriptive, mais introduit subrepticement une sorte de dualité entre un "vouloir-dire" et l'écriture qui, en quelque sorte, enregistre une intention en l'inscrivant; Ricœur est ainsi plus sensible au fait que le livre occulte à la fois l'écrivain, "absent à la lecture," et le lecteur, "absent à l'écriture," qu'à cet autre fait que la rédaction du texte pourrait fort bien ne pas être simple enregistrement d'une intention. Aussi, voit-il "l'acte de naissance du texte" dans l'"affranchissement de l'écriture qui la met à la place de la parole."⁵ Entre le "vouloir-dire" et son inscription textuelle, le rapport n'est ni de transparence ni de transposition: l'écriture est un acte bien plus complexe que la transcription d'une intention qui eût pu, à la rigueur, se borner à être orale en disant la même chose. L'acte d'écrire jouit en fait d'une certaine autonomie par rapport même aux intentions de l'auteur: non pas que l'écriture écrirait, pour paraphraser une formule heideggerienne, en quelque sorte indépendamment de l'auteur, ni que "ça écrirait" pour reprendre la même formule dans une acception lacanienne; mais ce qui se produit au cours de la rédaction d'un texte est bien plus complexe que ne le suggère la relation intention-inscription. En même

temps que l'auteur cherche à transcrire un faisceau d'intentions, il découvre telle ressource de sa propre langue, il cherche à prendre ses distances par rapport à tel topos lexical, à ironiser sur tel type d'argumentation, à rompre tel type d'attente; bref, l'action d'écrire suscite, au fur et à mesure, la mise en place, dans le texte, d'une dimension qui fait de plein droit partie du "sens" et qui ne ressortit qu'indirectement aux intentions de l'auteur, même s'il est nécessaire de le créditer d'une maîtrise de son art (cette maîtrise a ses limites, cela va de soi, mais il ne faut pas d'abord en tirer prétexte pour imaginer la prédominance, dans la rédaction, d'un inconscient ou d'une logique textuelle préexistante: aucun auteur ne contrôle jamais la polysémie de son texte ni, non plus, la totalité du système de sa langue, et pas davantage l'ensemble de la tradition discursive où il prend place). Aussi loin qu'on veuille accentuer la "finitude" qui, nécessairement, appose ses marques sur la pratique de l'écriture, le texte opposera néanmoins la force de ses réussites originales et, donc, une sorte d'inertie textuelle dont le décryptage ne relève ni de l'analyse structurale ni d'une reconstitution toujours discutable de la psychologie de l'auteur: la première est toujours aveugle au processus par lequel un texte innove par rapport à telle situation discursive préalable, c'est-à-dire à son caractère historique; la seconde risque de passer à côté du jeu discursif formel que le texte déploie sans qu'on ait besoin, pour le comprendre, de recourir à de quelconques éléments biographiques, de même qu'elle peut privilégier l'événementiel au détriment de la cohérence d'ensemble. La distinction saussurienne entre "langue" et "parole," pour efficace qu'elle soit, reste en l'occurrence trop générale: bien entendu, un texte est toujours un acte de parole innovant par rapport à une langue tout en exploitant les ressources; et, à partir de ce que la compréhension de la langue permet de reconstituer dans le "système" du texte, il s'agit de retrouver la singularité d'une parole: mais ce n'est là qu'une dimension de l'interprétation et de la compréhension, car même cette reconstitution impliquera très vite qu'on tienne compte de l'histoire où prend place le texte, et, partant, qu'on mette également en jeu celle de notre propre lecture. Il est sans doute trop ambitieux de vouloir "comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même,"⁶ car il est difficile d'élaborer un critère fiable qui validerait le comparatif; il est en revanche certain que la situation initiale commune à l'interprétation et, donc, à la traduction est bien celle dont part l'herméneutique de Schleiermacher: "L'herméneutique repose sur le fait de la non-compréhension du discours."⁷ Cette non-compréhension est à prendre très au sérieux, car toute illusion d'intelligence immédiate doit être bannie, de même que doit être mise entre parenthèses, suspendue, toute "pré-compréhension" qui nous ferait basculer d'emblée dans un cercle herméneutique où l'on serait vite tenté de voir un argument en faveur de l'impossibilité de traduire. On traduit parce qu'on ne comprend pas un texte, et on se livre à ce travail afin de le comprendre, en sachant que la traduction résultant de l'interprétation, aussi puissante soit-elle, ne sera jamais définitive (et n'aura jamais pu exprimer le texte original "mieux que l'eût fait son auteur"). Il faudrait ainsi, au vouloir-dire, ajouter un vouloir-exprimer qui conforterait ce que Ricœur a appelé l'autonomie du texte, mais dans une autre perspective; car cette autonomie est moins ce qui affranchit le texte de l'auteur et du récepteur que ce qui le singularise par rapport à la constellation textuelle où il prend place. Cette singularité ne coupe pas le texte de son auteur ni de son récepteur puisqu'elle présuppose à l'œuvre à la fois un art de la composition comme un art de l'interprétation (de la lecture capable, sinon d'égal, au moins de comprendre l'art de l'écriture appliqué par l'auteur). Ce "vouloir-exprimer" ne se manifeste qu'au cours de la rédaction; il n'est donc pas réductible à une configuration antérieure au texte comme le vouloir-dire qui se dessine sur un fond "littéraire" et culturel déjà présent; il n'est pas non plus réductible à une pratique

rhétorique faisant usage de règles ou de recettes stylistiques. Il est tout simplement ce qui manifeste le mieux la singularité historique du texte.

Un exemple permettra d'illustrer les limites du "vouloir-dire" et la nécessité, pour la traduction, de convoquer un "vouloir-exprimer" si elle entend reconstituer un original comme un texte singulier – "vouloir-exprimer" offre en quelque sorte un pendant au "vouloir-dire," mais la présence d'une "volonté" reste dans les deux cas contestable, tout simplement parce qu'un texte n'est pas la réalisation entièrement maîtrisée, d'une intention, elle-même transparente à la conscience des auteurs, pas plus que ne nous est accessible ce que les auteurs avaient en tête: nous ne pouvons que reconstruire, *a posteriori*, ce que nous pensons qu'ils ont pensé, et nous ne pouvons le faire qu'en repérant ce qui, dans le texte, c'est-à-dire dans la manière dont sont mobilisés des instruments langagiers, nous permet de comprendre comment ils ont pu écrire ce que nous reconstituons de ce qu'ils auraient ainsi pu penser. Il n'y a pas d'autre critère dans pareille reconstruction, que celui de l'exhaustivité: elle reste idéale; la meilleure hypothèse d'interprétation doit se fonder sur la prise en compte la plus englobante des faits de langue et de langage repérés dans le texte comme dans ce que nous pouvons reconstituer de son contexte (s'il nous est accessible).

Pour ce qui est du texte biblique, la situation est caractérisée par une indigence remarquable du contexte langagier puisqu'il est pratiquement impossible de rattacher à une tradition d'usages établie les emplois des termes les plus difficiles à comprendre. Il semblerait avec ce texte, comme avec, par exemple, les textes homériques, qu'ils croissent comme les conifères en stérilisant leur alentour. Ils se dressent du même coup comme des édifices d'autant plus singuliers qu'ils font figure d'exceptions dans un paysage apparemment désertique et nu. En Genèse 1, 7-8, le ciel est créé au deuxième jour, mais, contrairement au premier jour, aux troisième, quatrième et cinquième jours, la formule "*ki tov*" ("c'est bien") n'apparaît pas dans l'hébreu; en revanche, les traducteurs de la Septante l'ont rajoutée en Gen. 1, 8. Sans doute ont-ils voulu "rétablir" l'intention présidant à la rédaction du texte, en fonction de ce qu'ils ont reconstitué comme le "vouloir-dire" qui s'y était transcrit. En effet, il a pu sembler que l'omission de la formule faisait figure d'exception puisqu'elle semblait sanctionner, telle une bénédiction, chacun des jours de la création. En outre, plongés au sein d'une atmosphère grecque où l'identification du ciel au cosmos – source et modèle de toute perfection harmonieuse – allait de soi, les traducteurs de la Septante pouvaient fort bien considérer tout naturellement que le "ciel" ne pouvait pas ne pas être dit "bon." Cependant, l'original hébreu n'autorise pas, dans sa lettre, pareille rectification. Et s'il faut donc tenir compte de ce qui passerait pour une anomalie ou une négligence au regard d'un vouloir-dire reconstruit dans une optique grecque, force est alors de prendre en compte la forme de l'expression, de reconnaître une démarche expressive qui ne relève plus simplement de la dimension sémantique sans pourtant mobiliser des ressources strictement sémiotiques. En outre, le littéralisme en tant que tel reste aveugle s'il ne peut s'appuyer sur une interprétation qui débouche sur une cohérence supérieure à celle à laquelle on parvient en en restant soit au niveau du vouloir-dire, soit à celui de la cohésion structurale. Il ne suffit pas, en effet, de constater que le ciel et l'être humain sont les deux créations qui ne sont pas dites expressément bonnes (même si l'ensemble de la création est jugé tel au terme du sixième jour, le texte dit alors que tout cela "est très bon") pour disposer aussitôt d'une interprétation correcte. Il faut faire ici intervenir une intention expressive particulière qui, précisément, donne au texte sa singularité dans la perspective de sa lecture, elle-même anticipée par la forme de l'expression: on suppose que le texte sera lu de telle manière que

telle omission d'une formule, par ailleurs répétée, fera l'objet d'une interprétation. Si le ciel est en quelque sorte déprécié, c'est qu'il ne peut ni servir de modèle analogique à ce que devrait être l'ordre sur terre, ni faire l'objet, par conséquent, d'une quelconque forme de vénération: sur terre, l'ordre qui devra régner sera celui de la loi, non celui de la nature.⁸ Dès que l'on a compris que l'ordre suivi par le texte de Gen. 1 dans l'exposition de ce qui est créé et fait va de ce qui est fixe et immobile (ciel, terre, eaux, plantes) à ce qui est mobile, mais dont le cours ou les mouvements sont prévisibles (astres, animaux), puis, enfin, à ce qui est mobile et imprévisible (l'être humain qui n'obéit pas à des instincts), on peut apprécier que la formule "c'est bien" ne vienne pas sanctionner la création de l'homme qui pourra dévier de la voie, morale, qui lui sera prescrite.⁹ Ainsi, le vouloir-dire n'est pas ce qui anticiperait sur un vouloir-exprimer, ni ce qui, en quelque sorte, le dicterait jusque dans sa lettre: c'est bien plutôt l'inverse, et c'est le vouloir-exprimer qui modifie le vouloir-dire, dans la rédaction même du texte, au point que c'est à partir du vouloir-exprimer qu'il faut élaborer l'interprétation du vouloir-dire. Ricœur semble en avoir eu conscience lorsqu'il cherche à montrer qu'il peut y avoir "en deçà de l'opération subjective de l'interprétation comme acte *sur* le texte, une opération objective de l'interprétation qui serait l'acte du texte."¹⁰ L'exemple qu'il convoque est tiré... de Genèse 1 où il distingue entre le "récit d'action" scandé par les formules "Dieu fit..." et un "récit de paroles" exprimé par "Dieu dit et cela fut..."; de ces "deux récits," le premier "joue le rôle de tradition et le second d'interprétation." On peut ainsi avoir l'impression que Ricœur tiendrait compte de ce que nous avons appelé le vouloir-exprimer; cependant, la distinction opérée entre "deux récits" ne se justifie que sur une décision d'interprétation qui a déjà rendu son arbitrage sur ce que devait être la "lettre" du texte. Et, littéralement, cette distinction passe à côté d'une autre, pourtant présente dans l'hébreu, entre deux verbes: *bara* et *asah*, "créer" et "faire," dont le premier est d'un usage exceptionnel (au cours de la création seuls sont ainsi créés le ciel et la terre, les animaux marins et les oiseaux, l'homme et la femme; tout le reste est "fait," à l'exception de la lumière qui n'est ni créée ni faite; en outre, seuls l'homme et la femme sont à la fois faits – verset 26 – et créés: le verbe *bara* est employé trois fois au verset 27). D'autre part, et pour souligner davantage ce qu'implique un littéralisme plus exigeant, il faut introduire une autre distinction: la création, dans son ensemble, résulte en quelque sorte de dix paroles divines; mais, lorsqu'il crée l'être humain, et uniquement à ce moment-là, Dieu s'adresse à lui-même la parole, de même qu'il s'adresse pour la première fois à quelqu'un lorsque l'homme *et* la femme sont créés. Qui plus est, et cela ne manque pas d'être frappant du point de vue du texte, la création de l'homme est répétée, et même si la formule est, la deuxième fois, presque identique à la première,¹¹ elle est exprimée alors dans un style poétique qui obéit à une construction en miroir: "Alors Dieu créa l'homme selon son image, selon son image il le créa, masculin et féminin il les créa." Il va de soi que ces versets posent, ont posé et poseront de considérables problèmes d'interprétation, car toutes les questions soulevées (aux yeux des juifs tout autant, par la suite, qu'à ceux des chrétiens) par l'idée d'*imago Dei* ont tellement masqué la lettre du texte qu'il devient difficile de l'interpréter sans tomber dans la redite de telle ou telle tradition exégétique. Il est même possible qu'un retour à la lettre soit à ce point choquant pour l'esprit qu'il sera soigneusement évité (mais, dans ce cas, il est problématique, comme le fait Ricœur, de ne pas tenir compte de tous les versets de Genèse 1 si l'on veut comprendre ne serait-ce que les deux premiers et le début du quatrième).¹²

Faire apparaître de telles implications dans la manière dont le texte a été conçu afin que la forme de son expression débouche sur un commentaire dont on anticipe ainsi l'orientation ne

relève donc pas du simple vouloir-dire, pas plus que d'un structuralisme faisant fi de l'auteur comme du lecteur.

Dans sa discussion de l'analyse structurale, Ricœur fait à juste titre valoir que ce type d'analyse tend à s'identifier à une "explication" des relations et des rapports objectivables dans le texte ainsi réduit à une configuration logique: "Le sens du récit est dans l'arrangement même des éléments; le sens consiste dans le pouvoir du tout d'intégrer des sous-unités; inversement, le sens d'un élément est sa capacité à entrer en relation avec d'autres éléments et avec le tout de l'œuvre; ces postulats ensemble définissent la clôture du récit [...] L'application de cette technique aboutit à 'déchronologiser' le récit."¹³ Or la traduction implique une autre attitude puisque "le texte, en tant qu'écriture, attend et appelle une lecture; si la lecture est possible, c'est bien parce que le texte n'est pas fermé sur lui-même."¹⁴

Dans sa pratique, la traduction prend toujours pour point de départ un texte qu'elle a reconstitué en un original, car ce dernier n'est jamais donné comme tel, et elle a pour résultat un autre texte dont on peut penser qu'il a détruit tout le réseau langagier subtil dudit original. La liaison de l'axe paradigmatique et de l'axe syntagmatique, le découpage des champs connotatifs, le jeu des associations conscientes ou non, les synonymies, antonymies, homonymies, les liaisons intertextuelles, les élaborations syntaxiques, les rythmes, les sonorités, tout cela vole en éclats, de même tout ce qui ressortit à l'état d'une langue à tel moment de son histoire, c'est-à-dire le croisement des axes sémantique et sémiotique. Au sein de toute langue, en effet, une dynamique est à l'œuvre qui en est comme l'identité inchoative: les innovations sémiotiques, sur le plan des graphèmes, des morphèmes, sont comme une anticipation innovatrice qui crée un écart de discours par rapport au code; ces innovations sont vouées à disparaître ou, au contraire, à se sédimenter sur le plan sémantique (un néologisme prend racine, une neutralisation morphématique s'installe comme tendance durable, un choix autrefois syntaxique laisse place à de la parataxe, etc.); bref, le jeu des connotations n'en finit pas d'alimenter en quelque sorte la vie d'une langue, et la traduction, brutalement, la fige pour la transplanter dans un autre système où la même dynamique a suivi nécessairement des voies différentes. La traduction bat en brèche l'identité active de la langue-source incarnée surtout dans des textes qui en sont par ailleurs comme la caution; on comprend aisément pourquoi les traducteurs sont souvent la cible d'une agressivité identitaire latente.

Mais il ne suffit pas de montrer ce que la traduction bouleverse dans le texte-source ni d'insister, comme l'ont fait très longtemps les linguistes, sur l'ampleur des dégâts pour déclarer la traduction impossible et conforter ce que Georges Mounin avait dénoncé sous l'intitulé d'"objection préjudicielle" qui se résume, en fait à ce constat trivial que le texte traduit n'est pas l'original. Le massif de la pratique est un argument suffisant contre les finesses des objections "linguicistes." D'autant que ces dernières argumentent très rarement au niveau des unités langagières prises en compte par la traduction en acte, à savoir des textes et non des énoncés, des argumentations développées à un niveau qui ne peut être réduit ni à une discussion autour de référents identifiables dans le monde empirique ni à un échange communicationnel entre locuteurs partageant des situations analogues. La traduction concerne, on l'a dit, des œuvres, mais ces dernières ne sont pas non plus à considérer dans la perspective d'une théorie du reflet qui n'y verrait que les expressions idéologiques d'états de choses nécessairement antérieurs ou, au mieux, contemporains auxquels il s'agirait finalement de les réduire. Privés d'autonomie, les textes n'ont plus de valeur propre, et la traduction n'aurait qu'à y reconnaître ces états de choses, lesquels

équivalent alors aux référents du discours textuel. En outre, la marge de manœuvre responsable de l'écart entre discours et code n'a d'autre liberté alors que celle, engendrée ailleurs que dans des textes, qui résulte des événements de la réalité historique, économique, sociale et politique. Reconstruire un original, élaborer une interprétation à partir de laquelle la traduction cesse d'être une résolution au coup par coup de problèmes finalement sémantiques, consiste, dans cette optique, à identifier, dans ce qu'on appelle la réalité de l'époque, les raisons du texte, et cette réalité-là finit par oblitérer entièrement la réalité littéraire de l'original, ainsi que les instruments et les moyens purement textuels auxquels il a eu recours. La traduction deviendrait une sorte de transcodage d'informations historico-sociologiques.

De même que les mots en tant que tels n'ont pas de sens substantiellement garanti, mais des emplois au sein de combinaisons complexes, de même on ne traduit ni des signes, ni des signifiants ni des signifiés, ni des référents (sauf dans le cas de transcodages fondés sur des lexiques préalablement déterminés) mais des articulations sémiotico-sémantiques, soit des sémantèmes, qui débordent largement la notion de signe: une répétition est un sémantème, au même titre qu'une inversion inattendue dans l'ordre ordinaire de la distribution de l'information au sein de la stylistique dominante de telle langue; une colocation surprenante est un sémantème, tout comme le choix d'un rythme, d'un mètre, et tel jeu d'assonances; la distribution quantitativement réglée de telles informations dans une énumération symétriquement ordonnée, le choix d'une figure rhétorique, des paronomases, etc. – autant de sémantèmes. Pour ne donner que deux exemples, la syllepse du vers de Racine (*Phèdre*, IV, 2), "Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur" alliée au choix de monosyllabes produit une connotation sémiotique qui renforce l'intention sémantique en la démontrant par la forme même de l'énoncé. L'autre exemple, plus complexe dans son fonctionnement, et tout aussi connu, est tiré du sonnet de Mallarmé: "Aboli bibelot d'inanité sonore." On se souvient que ce sonnet s'intitulait dans sa première version "Sonnet allégorique de lui-même," avant d'être désigné par commodité (mais pas par l'auteur!) "Sonnet en X"; la "signification" du vers est une apposition explicitant ce qu'est un "ptyx," objet d'autant plus mystérieux qu'il est à peu près improbable, et, qu'en outre, il est "ce seul objet dont le Néant s'honore" dont "le Maître" s'est muni "pour aller puiser de l'eau au Styx." L'ironie poétique est à son comble, sans doute, et le cas est extrême, certes; néanmoins l'exemple montre comment une signification peut être non seulement démentie, mais contredite, par la forme de son expression: le "bibelot d'inanité sonore" produit assez de sons à être dit ainsi pour dénier l'inexistence auquel le voue l'énoncé du poème et contredire le vide du "salon" où toutes "les crédences" font voir son absence. L'élément phonétique acquiert ainsi un statut sémiotique et, comme tel, une fonction sémantique seconde qui, de plus, se combine avec une strate sémantique contredite. La référence d'un tel discours est tout sauf empruntée au monde sensible concret, au monde phénoménal "ordinaire": le ptyx n'existe sans doute pas véritablement comme objet, son absence d'une crédence dans un intérieur bourgeois est tout aussi problématique que le fait que l'habitant de ce salon, fût-il poète, ait choisi d'aller grâce à lui puiser un quelconque breuvage dans les eaux du néant. Ce dernier, surtout, est contre-dit par le texte qui s'amuse à le dire, et non parce qu'il en *parle*, mais par la manière dont il le désigne. Tenir compte des sémantèmes comme matériaux essentiels des textes modifie considérablement la manière dont on envisage leur "référencialité"; car il ne s'agit plus de désigner un référent du texte déduit d'un faisceau de significations dont on retient alors la valeur dénotative, puisqu'on a affaire non seulement à des connotations dont la pondération l'emporte nettement sur celle des "dénotations" (à supposer que ces dernières subsistent dans une fonction

strictement isolable), mais surtout à des sémantèmes. Il y a d'emblée pluralité référentielle: sans doute à tel aspect, événement, phénomène du monde et d'un contexte, à une manière, également, de se déterminer par rapport à un état de langue, à une "tradition" textuelle, et tout autant à une histoire de ces styles; mais aussi au travail interne d'une langue rompant, innovant par rapport à l'ordinaire toujours provisoirement acquis de ses modes d'énonciation, et, plus profondément, au statut accordé par l'ensemble d'une culture à l'expression langagière (un énoncé théurgique ne repose pas sur les mêmes présupposés qu'un énoncé poétique, un discours philosophique peut parler de manières essentiellement différentes du langage dont il fait son objet selon qu'il lui accorde ou lui refuse une assise substantielle, même la réflexion fonctionnelle sur le langage ne peut en extirper toutes les adhérences et les charmes mythiques). Les "connotations" renvoient à un univers bien plus complexe – la partition est invalide entre "langage ordinaire" et langages spécialisés ou spécifiés – qui sous-tend l'agencement des significations dans un texte et contribue à l'élaboration de son sens. C'est d'autant plus flagrant dans un texte comme celui de Genèse 1 et 2 qui, certes, fait parler Dieu, mais ne lui impute à aucun moment la *création* du langage; qui, par ailleurs, fait un usage très soigneux de la négation: absolument bannie des six premiers "jours" (sauf sous une forme spéciale: l'abstention, mobilisée à deux reprises pour ne pas dire "bons" le ciel et l'humain), elle n'apparaît d'abord que sous la forme d'une prescription (un interdit), puis enfin sous la forme d'un jugement ("il n'est pas bon que..."), mais, dans ces deux cas, parce que l'humain désormais existe. La construction pour ainsi dire "didactique" de cette distribution ne peut être négligée ou simplement imputée au hasard, voire à la négligence des auteurs.

Et c'est sur cette base que peut se reconstruire l'original, c'est-à-dire l'interprétation qui encadre la réécriture. Cette dernière ne peut d'ailleurs se mesurer qu'à l'aune de la cohérence qui innerve l'interprétation, ainsi qu'à celle de la cohésion qu'elle parvient à maintenir tout au long de sa propre rédaction. La reconstruction de l'original doit également tenir compte de ce qu'on appellera l'unité de traduction. Cette unité peut être un texte isolé, une configuration de textes, toute l'œuvre d'un auteur, l'ensemble du système d'une langue, voire tout un pan de tradition textuelle y compris des effets nationaux ou internationaux d'intertextualité (ce problème se pose particulièrement aux traducteurs de textes théoriques qui sont souvent confrontés à une terminologie bien que cette dernière ne puisse jamais se substituer entièrement au texte où elle joue le rôle d'horizon et non d'état achevé du discours converti en lexique).

Mais le présupposé général de cette conception est que la source du sens est non seulement contemporaine des textes, mais, surtout, qu'elle y est pour l'essentiel située; autrement dit, que le sens circule autour de la composition des textes (c'est-à-dire ce à quoi ils répondent et ce qu'ils entendent conforter ou modifier, de même ce en quoi ils veulent innover) et au sein même de leurs agencements. Ce présupposé est loin d'être celui que reconnaît Ricœur: "[...] le discours [...] veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite." Il n'y a pas, en effet, d'être-au-monde qui précéderait le discours, puisque tout être-au-monde présuppose une langue, déjà là, qui a elle-même profilé les modalités de l'expérience. Il avoue une "conviction," dont il désigne immédiatement la provenance, Heidegger et Gadamer,¹⁵ conviction qu'un "être-à-dire" jouirait d'une "préséance à l'égard de notre dire."¹⁶ Cette conviction, ainsi que la dette qui la fonde témoignent d'une longue fidélité de Ricœur à un héritage qu'il n'a jamais démenti depuis 1968 lorsqu'il affirmait que le mérite de Heidegger était d'avoir dégagé "une dimension du langage qui est antérieure à l'intention subjective et, à plus forte raison, aux structures de langue," au point que le mot serait

“le point de passage de la parole qui nous est adressée à la parole que nous prononçons.”¹⁷ Ce à quoi se réfère alors Ricœur en parlant du dire précédant tout parler et même toute langue, c’est bien évidemment la Révélation, mais il entendait alors lui donner un statut plus originaire encore que l’être heideggérien: il avait structuré en trois articulations sa réflexion sur le langage, pour montrer que l’analyse structurale n’envisageait que “la constitution de sa forme,” que la “phénoménologie de la parole” s’attachait aux intentions du langage humain, et qu’il fallait donc déboucher sur une “ontologie du discours” où le langage (en général) était compris comme “un mode de l’être.”¹⁸ La source du sens, et donc celle du langage opposé ici à toute langue, jouit d’une position absolument singulière: elle est antérieure à tout discours, à toute expression humaine, donc à tout texte – le plus obvie des paradoxes est que précisément ce discours sur la Révélation n’est possible qu’à partir de l’interprétation... d’un texte, qu’il s’agisse de Genèse 9, d’Exode 20 ou de Jean 1, voire de Luc 12, 49-51, et des lettres de Paul. Presque dix ans plus tard, dans son long essai sur la Révélation, et bien qu’il reconnaisse alors d’emblée le caractère historique de cette Révélation,¹⁹ Ricœur confirme ce qu’il pense des textes en général: “Ce qui est finalement à comprendre dans un texte, ce n’est ni l’auteur et son intention présumée, ni même la structure ou les structures immanentes au texte, mais la sorte de monde visé hors texte comme la référence du texte.”²⁰ Ainsi les textes obéiraient-ils à des structures secondaires par rapport à l’intelligence de leur sens, structures qui ne devraient pas grand-chose à un auteur qui, en réalité, serait plutôt le truchement d’un “sens” qui de toute façon le dépasserait ou lui échapperait, et les intentions de l’auteur, qui sont pourtant ce à quoi parvient (sans jamais atteindre une quelconque exhaustivité) la reconstruction s’appuyant sur les structures de ce qu’il a écrit, ne joueraient aucun rôle dans les efforts de composition dont néanmoins procéderait ce que nous lisons. En outre, le “monde visé” hors texte, en quelque sorte, n’est rien d’autre que le “sens” du texte qui ne peut être confondu simplement avec ses “significations.” Ce sens peut être considéré comme la “référence” du texte mais il procède du texte pour s’élaborer – le cas exemplaire est sans doute celui des utopies, pour peu qu’on prenne en compte non pas l’irréalité dénoncée de ce qu’elles proposent ni l’état du monde qui les suscite, mais bien le processus critique de leur élaboration qui ne parle et ne traite que de la réalité des besoins, des désirs, des souffrances et des maux à laquelle, précisément, elles donnent corps; autrement dit, elles sont bien “sans lieu” puisque le “monde” qu’elles mobilisent est essentiellement un processus, une dynamique; certes, c’est bien “en vue” d’implications pratiques, politiques et sociales, concrètes, mais dans l’acception précise où il s’agit d’un modèle d’action, d’une symbolique qui la déclenche et l’encadre peu ou prou. Et qu’en est-il de la poésie? La sorte de monde qu’elle vise est celui d’une intelligibilité du langage par-delà les potentialités de telle langue où elle s’écrit – ce monde-là est d’ailleurs moins ce qui est visé, car il est toujours présupposé par le poème, que ce qui est exposé par lui: le référent de la poésie est toujours sa propre possibilité, donc la liaison, l’intrication, la “tresse” spéciales entre l’imagination, la pensée et telle langue. La poésie passe très généralement pour un défi mettant la traduction en échec; c’est, en fait, le contraire: non seulement les textes poétiques réputés intraduisibles ont pour la plupart été traduits au moins une fois, non seulement ces traductions, souvent l’œuvre de poètes, sont elles-mêmes des poèmes, mais, surtout, c’est la poésie qui pose véritablement la question des raisons pour lesquelles la traduction est possible. Ce problème est le plus difficile à saisir, ne serait-ce que parce qu’on ne peut en faire un objet de la réflexion distinct des moyens qu’on aurait de l’analyser puisque ces derniers sont partis prenants à toutes les étapes: langue, imagination, pensée sont mobilisées pour examiner ce qu’il en est de leur liaison, et cette dernière est constamment requise au cours de cette investigation. Que cette condition de possibilité soit en même temps l’objet de la

réflexion qu'elle autorise nous ouvre à une compréhension plus fine de ce qu'est la traduction comme paradigme d'une anthropologie du langage, ou, plutôt, de la logique de l'imagination qu'il permet. La "tresse" langue, imagination, pensée est suffisamment plastique pour produire des reconfigurations multiples qui se retrouvent dans chaque langue et, donc, peuvent être comparées – la traduction n'est pas autre chose. Bien entendu, ces reconfigurations sont toutes prises dans une historicité, de même les modalités combinatoires entre langue, imagination et pensée, qui, elles aussi, sont affectées en retour par ce qu'elles produisent – il ne s'agit pas d'une dialectique orientée chaque fois vers un dépassement, mais d'une dialectique entre composantes juxtaposées ou superposées (toute métaphorique spatiale étant, en l'occurrence, tout à la fois "fausse" et inévitable). Comme la perception a été formée par cette "tresse" à un stade très ancien de son propre développement, on constate sans difficulté qu'elle reste une limite difficilement franchissable par la langue: peu importe qu'avec Ptolémée, Kepler et Copernic, nous ayons rompu intellectuellement avec un anthropomorphisme flagrant de nos représentations cosmologiques, nous ne pouvons pas substituer à l'expression "le soleil se couche" la série des équations qui rendent compte de la trajectoire de notre planète autour de l'étoile dont l'attraction détermine cette orbite, pas plus que nous ne pouvons substituer d'énoncés mathématiques à la rotation terrestre que nous appréhendons comme l'alternance de nos jours et de nos nuits. Ce retard de la perception est une composante essentielle de notre rapport à ce que nous appelons "monde" avec la même inconséquence cosmologique et la même nécessité anthropologique. Et la métaphore homérique de l'aurore aux doigts de rose ne nous enchante plus, trop usée qu'elle est – l'historicité ne peut être neutralisée –, mais elle fut possible – sa *singularité* fut sa réussite –, et c'est ce qui doit être pris en compte.

La poésie repose sur une combinaison de sémantèmes sans qu'on puisse jamais définir une frontière bien nette entre les résonances en général de telle combinaison et celles qui sont plus précisément actives dans la production du plaisir esthétique ressenti. De plus, la question de la référence du poème est ce à partir de quoi il faudrait envisager cette même question à propos de tout texte "littéraire" *lato sensu*. Il est à peine exagéré de percevoir, derrière chaque poème, comme le spectre d'une *logopée* dont il procède, et certains poèmes sont franchement des réflexions sur les ressources du *dire* telles qu'elles sont mobilisées par un *dit* qui les *contredit* et surtout quand il prétend s'en *dédire*. La référence du poème n'est alors pas autre chose que la réflexion qu'il développe par ses moyens propres non seulement sur les ressources du "dire," mais sur celles plus complexes de la "tresse" évoquée qui structure notre rapport au monde en général de manière bien plus ample que ne le fait la pointe très restreinte de la science – qu'il ne s'agit surtout pas de nier ou de dénigrer – et du concept qui sont la trace persistante d'une autre modalité de la "réflexivité," indispensable mais qui ne cesse de se heurter aux limites qu'on a évoquées en parlant du retard natif de la perception.

Or, pour Ricœur, le texte serait en quelque sorte la "trace" d'un "dire" originaire et pour ainsi dire immémorial, adressé à notre écoute de toute façon vouée à n'être jamais capable de déchiffrer correctement cette saturation originaire du sens. De même que, chez Heidegger, la connaissance n'est qu'une modalité parmi d'autres de l'existence, tandis que le vécu se confronte sur un mode toujours préreflexif au "monde" qui ne se présente qu'à travers des structures de renvois ne sollicitant pas d'emblée une saisie cognitive, de même ici la connaissance de l'auteur, celle des structures du texte et celle du contexte historique de sa composition sont-elles jugées secondaires par rapport à ce que Ricœur appelle la fonction poétique qui incarne "un concept de

vérité qui échappe à la définition par l'adéquation [...] ici, vérité veut dire non plus vérification mais manifestation, c'est-à-dire laisser-être ce qui se montre."²¹ La conséquence pour la traduction est immédiate: car il ne s'agit plus de répondre à un auteur et à ses textes en sachant comment l'auteur lui-même a pensé ses œuvres en réponse à tel ou tel problème, posé dans tel contexte, comment il les a composées pour faire apparaître telle solution ou pour établir tel écart avec la tradition, il s'agit de répondre au "sens et à la référence de l'œuvre," donc se placer sur un plan "historial" comme l'entend Heidegger lorsqu'il parle de la traduction dans son essai sur la parole d'Anaximandre. Même si l'on veut substituer le "monde de l'œuvre" aux intentions de l'auteur, et même s'il est légitime de vouloir rejeter un classicisme qui voudrait promouvoir un auteur trop envahissant (ou un romantisme qui privilégierait les récepteurs), il est impossible de faire totalement abstraction de l'art de composition textuel, du style, précisément, c'est-à-dire de ce qui singularise historiquement les œuvres et qui permet à la traduction de comprendre à quelle singularité elle a affaire. Si le "sens" est originaire et se distribue historiquement à travers des textes qui ne font jamais que l'exprimer sans être à même de le produire, interpréter consiste alors à repérer le même sous la diversité expressive réduite à n'être que contingente. Or c'est la condition de possibilité des textes qu'on nie au profit d'une "historialité" de la transmission.

On peut donc caractériser les manières de traduire en fonction de la conception qu'on se fait des sources du sens. Trois modalités apparaissent: soit le sens est considéré comme extérieur au texte, peu importe qu'il soit jugé radicalement antérieur ou postérieur, ou radicalement autre que textuel; soit le sens résulte d'une rencontre ponctuelle et transitoire entre auteur et texte, traducteur et original, il s'estompe comme il s'est esquissé, à jamais fugitif et toujours relatif; soit il résulte essentiellement des textes, c'est-à-dire d'un processus complexe où se mêlent les décisions de l'auteur pris au sein d'une tradition que lui-même ne reçoit pas de manière passive comme un destin, et qu'il cherche à conforter ou à infléchir en anticipant sur les effets produits par ce qu'il écrit. Ces trois modalités correspondent à trois conceptions du temps historique. Pour la première, le sens est déjà donné, et c'est son origine qui va commander un cours de l'histoire qui n'en sera que le développement (il en va de même pour la conception qui voit le sens résulter d'une fin de l'histoire ou d'une eschatologie); de ce point de vue, la traduction a le rôle éminent de retrouver dans tous les textes les traces d'un même sens pérenne que tous seraient censés exprimer imparfaitement, et auquel tous, en fin de compte renvoient. L'histoire, qui d'ailleurs n'en est plus une, de la pensée est ponctuée de "grandes traductions" (le *logos* traduit par *ratio*, par exemple) qui marquent les étapes successives d'un déclin, d'un oubli du sens originel. Pour énoncer cette conception, il est nécessaire de se placer dans une posture singulière d'énonciation où l'on s'investit soi-même d'une autorité qui, seule, permet d'affirmer sans contradiction qu'on sait ce qu'il en est du sens originaire, tout en se situant fort loin temporellement de cette origine, c'est-à-dire tout en étant plongé dans un univers de défiguration de ce sens. La seconde modalité, sceptique, historiciste et relativiste n'a pas plus d'ambition que de se contenter d'effets ponctuels de sens, et la signification surgit de telle ou telle rencontre entre un texte et son traducteur; l'événementiel prend le pas sur les tendances, tout doit se rejouer constamment, aucune orientation ne se dessine dans le chatoiement des individualités douées qui traduisent en reconstruisant ce qu'elles veulent bien apercevoir dans des textes qui ne s'imposent pas plus à elles qu'à leur époque, mais s'offrent à leur bon plaisir ou à leurs besoins économiques de l'heure. Le sens n'est ni extérieur ni intérieur, il est un des effets d'une convergence improvisée, il surgit de l'instant puisque aucune interprétation n'est préalable au processus de la traduction. La troisième accorde la priorité aux

textes, aux œuvres qu'elle reconnaît comme les vraies matrices du sens produit d'abord par des moyens strictement textuels et littéraires; les auteurs, cependant, restent pris dans une tradition, dont ils sont parfaitement conscients et par rapport à laquelle ils cherchent à se situer en réalisant dans leur présent une articulation complexe entre les champs d'expériences que leur fournit l'histoire et les horizons d'attente par lesquelles ils cherchent à anticiper l'avenir (pour reprendre ici une terminologie empruntée à Reinhardt Koselleck).²² La traduction, elle aussi, se conçoit comme située historiquement dans un présent qui se cherche un passé en fonction de l'avenir qu'il se souhaite; elle est ainsi consciemment historique et sait limité le sens qu'elle restitue. Elle se fonde sur une interprétation de ce que furent historiquement les écarts produits par les textes qu'elle traduit, et c'est ce qu'elle cherche à rendre sans s'illusionner sur le décalage historique ou culturel. Elle s'interdit tout point de vue surplombant la totalité de l'histoire, tout point de vue qui refuserait un avenir au sens, mais elle admet que, en dépit de leur éloignement dans l'histoire ou leur distance culturelle, en dépit du caractère historique du sens produit par ces textes, ils peuvent délivrer au présent le sens d'expériences qui, parce qu'elles se répètent, et même si c'est selon des formes très différentes, ne cesseront pas si vite de nous instruire en quelque manière, et ne serait-ce qu'en nous révélant quels types d'instruments textuels ils ont mobilisé pour se forger (cette conception de la traduction est un corollaire de ce que Jean Bollack appelle l'"herméneutique critique").²³ Le statut de cette herméneutique "critique" se distingue de l'acception qu'en donne Ricœur lorsqu'il oppose mais en les juxtaposant Gadamer et Habermas, dans un des textes rassemblés par la suite sous l'intitulé *Du Texte à l'action*.²⁴ Ricœur souligne bien que Gadamer prend d'emblée ses distances avec une autre tradition de l'herméneutique que celle qu'il entend justifier, à savoir celle issue de Schleiermacher pour qui la justification première de l'herméneutique qui cherche à être une méthode d'interprétation – dans une perspective qu'on dirait aujourd'hui pragmatique – est le fait de l'incompréhension; ce fait est privé de sa signification dès qu'il est relativisé au profit de son contraire puisque Gadamer affirme premier un "accord" une "entente préalable" (Ricœur, 1986, 350). Autrement dit, le phénomène herméneutique premier est que toute assertion est comprise comme une réponse à une question qui, donc, la précède.²⁵ D'où vient cette question? Qui la pose? Comment surgit la possibilité de croire qu'une réponse par le langage serait la bonne, la mieux adaptée à cette question? Le langage n'aurait-il été inventé qu'à seule fin de répondre à pareille question transcendante? Comment pareille question antérieure à toute langue pourrait-elle être perçue comme une question par l'être humain encore dépourvu de langage? Les impasses se multiplient et les questions n'en finiraient pas face à ce qui n'est pas une antinomie si l'on veut bien renoncer à penser en termes d'originarité. Sans vouloir se représenter l'origine du langage, il est possible de comprendre qu'une langue surgit pour répondre non à une question qui la précéderait toujours, mais à des nécessités anthropologiques plus concrètes; celle, assez simple à comprendre, d'une communication qui d'emblée installe une dialectique de l'innovation et de la validation: tout idiolecte ne vaut qu'en passant par sa reprise et sa validation sociolectale. Un phonème supposé être un nom propre ne le devient qu'en étant repris par un usage collectif qui l'enregistre comme tel; une association entre des phonèmes et un objet doit passer par le même processus de validation, etc. Cet "accord" ne précède en rien un langage, il en procède au contraire.

D'autre part, Gadamer insiste sur la notion de tradition dont la transmission est la tâche de la science historique. L'insertion dans l'histoire de toute tradition est comprise par lui dans le champ plus général de la "finitude" considérée comme caractéristique de la condition humaine. Or, les traditions reposent sur une constellation complexe qui englobe, certes, des ensembles de

pratiques, mais d'abord sur des textes qui les *fondent* et les justifient; et ces textes, aussi relatifs à un contexte qu'ils soient, sont surtout des *innovations*, des *écarts* par rapport à ce contexte, voire à cette tradition. Il ne suffit pas de dire les textes relatifs à un contexte, à une tradition, à une histoire; il faut d'abord en montrer non pas la "finitude," mais la singularité, et cette dernière implique une herméneutique "matérielle" (la prise en compte méthodique des éléments langagiers effectivement présents dans tel texte) ou "critique" puisqu'elle envisage tous les éléments par lesquelles un texte cherche à se distinguer de la tradition où il s'inscrit inévitablement, mais pour y intervenir en y produisant tels ou tels effets. En outre, ils sont aussi les instruments d'une transformation de plus grande ampleur quand la conception du matériau langagier qui s'y exprime modifie la manière dont leurs auteurs conçoivent tout à la fois le statut du langage et les modalités de leur rapport au monde. Ce processus déborde largement la "critique des idéologies" soutenue par Habermas, mais à laquelle il ne donne pas d'autre statut que celui, programmatique, d'une résistance ou d'une lutte contre les formes de légitimation de la domination. Pour penser ensemble enracinement dans une tradition et volonté d'émancipation, il faut quitter le terrain de leur confrontation régionale pour passer à une anthropologie du langage rebelle à tout enrôlement dans une philosophie de l'histoire ou, pire, une ontologie plus fondamentale.

Ces trois modalités sont chacune commandée par une dimension temporelle: la première, par le passé (elle va de pair avec une *philosophie* de l'histoire); la seconde, par le présent (elle refuse toute orientation de et par l'histoire); la troisième, par le futur (elle mobilise une *théorie* de l'histoire, pour faire une nouvelle fois écho à une distinction chère à Koselleck).

Pour reprendre l'expression de Humboldt, la traduction est toujours un travail, exceptionnellement une œuvre, mais ce travail prend place dans une histoire dont la dynamique tend à produire des formes nouvelles sans jamais revenir véritablement en arrière, même si on y peut constater des stagnations ou des blocages. La traduction s'inscrit dans la dynamique des cultures où elle contribue à accroître la tension entre tradition et innovation, c'est-à-dire à rendre plus urgentes de nouvelles synthèses culturelles.

- ¹ Paul Ricœur, *Revue de théologie et de philosophie*, vol. XVIII, n°5/5 (1968), 333-45. Le texte a été repris in Paul Ricœur *Exégèse et herméneutique* (Paris: Le Seuil, 1971).
- ² Publié d'abord in R. Bubner et alii, *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen: Mohr, 1970), 181-200, et repris in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II (Paris: Le Seuil, 1986), 137-59.
- ³ Publié dans *La Révélation* (Bruxelles: Publication des Facultés universitaires St Louis, 1977), 15-54.
- ⁴ Ricœur, *Du texte à l'action*, 138.
- ⁵ Ricœur, *Du texte à l'action*, 139.
- ⁶ Dilthey reprendra, lui aussi, cette idée que Schleiermacher exprime à la fin de son "Herméneutique générale" de 1809-1810: § 44: "Saisie à son apogée, la compréhension parfaite consiste à mieux comprendre celui qui discourt qu'il ne s'est lui-même compris," in F. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. et éd. de Ch. Berner (Paris: Le Cerf, 1987), 108. Comme on le sait, l'idée a déjà été exprimée par Kant, à propos de Platon, dans la *Critique de la Raison pure*, B 370/A 314.
- ⁷ Schleiermacher, *Herméneutique*, 73.
- ⁸ Cf. *Deutéronome* 4, 19.
- ⁹ Cf. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Jérusalem, 1964), et L. Strauss, "Sur l'interprétation de la Genèse" (1957), in *L'Homme*, vol. 21, n° 1, Paris, 1981.
- ¹⁰ Ricœur, *Du texte à l'action*, 156.
- ¹¹ *Genèse* 1, 26-27.
- ¹² Cf. Paul Ricœur, *Exégèse et herméneutique* (Paris: Le Seuil, 1971), 67-98.
- ¹³ Ricœur, *Du texte à l'action*, 149 sq.
- ¹⁴ Ricœur, *Du texte à l'action*, 152.
- ¹⁵ Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (Paris: Le Seuil, 1960); Paul Ricœur considérait ce livre comme l'ouvrage qui reste sans conteste le plus important publié en Allemagne depuis *Être et Temps* de Heidegger."
- ¹⁶ Cf. "De l'interprétation," in A. Montefiore (eds.), *Philosophy in France Today* (Cambridge: Cambridge U.P., 1983), repris in *Du texte à l'action*, 34.
- ¹⁷ "Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole" (1968), repris in *Exégèse et herméneutique* (Paris: Le Seuil, 1971), 316.
- ¹⁸ Ricœur, *Exégèse et herméneutique*, 304. Nous laissons de côté la question particulière qui consisterait à justifier la préséance de la Révélation par rapport à l'être: d'un point de vue heideggérien, c'est, bien évidemment impossible.
- ¹⁹ Ricœur, "Herméneutique de l'idée de Révélation," 25.

²⁰ Ricœur, "Herméneutique de l'idée de Révélation," 38.

²¹ Ricœur, "Herméneutique de l'idée de Révélation," 41.

²² Voir Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (Recherches d'histoire et de sciences sociales, 44), rééd., 2000 [1979]).

²³ Voir Jean Bollack, *Sens contresens. Comment lit-on?* (Lille: Presses du Septentrion, 2018).

²⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II* (Paris: Le Seuil, 1986), 333-78.

²⁵ H.-G. Gadamer, "L'Universalité du problème herméneutique," *Archives de philosophie*, n°33 (1970), 12.