

Memorie și istorie la Paul Ricœur

Mihai Androne

Abstract: *Paul Ricoeur is one of the most important thinkers of the 20th century, with notable contributions in philosophy and theology. One of his most important books is Memory, History, Forgetting. In his works he aims at revealing the relationship between memory, history, oblivion and truth, as in his opinion the historical representation of the past bears on the transition from memory to history. The French philosopher sees memory as a matrix of history, and memory is educated by history, therefore memory and history are not at odds. Paul Ricoeur is also a firsthand Biblical hermeneutics researcher, a point of reference for the entire Christian theology in the Western space, a thinker whose constant concern lay on man and the human condition, the founding events of Christian culture, the Christian West centred on the opposition between the sacred and the profane history.*

Keywords: *Paul Ricœur, memory, history, oblivion, truth, Christianity, human condition.*

Într-o lucrare apărută cu ceva timp în urmă, Horia-Roman Patapievică arăta că, deși noi nu putem să ne sustragem în totalitate modernității, totuși ar fi greșit să fim niște apologeti ai ei. Noi nu avem cu să nu fim moderni, dar în același timp ar fi inoportun să fim *doar* moderni, abandonând, sau mai bine zis, uitând de valorile spirituale superioare. Fără să renunțe la modernitate, omul actual nu ar trebui să se mulțumească doar cu ea, lăsându-se pradă exceselor ei dezumanizante, renunțând, de exemplu, la credința în Dumnezeu: „accesul la lucrurile superioare, pentru noi, modernii, începe numai cu strădania de a substitui culturii noastre strict tehnice și utilitare o cultură a discernământului” [Patapievică, 2008:482].

Așadar, a fi *modern* nu înseamnă a fi lipsit de discernământ valoric, spiritual, a *uita* că în afara perimetrului existenței noastre terestre mai există și un alt orizont care ne înnobilează cu adevărat viața. Dacă omul modern selectează și asumă critic tot ceea ce trecutul îi propune, atunci s-ar cuveni ca „selectivitatea” aceasta să ne însoțească chiar și atunci când este vorba de reperele noi pe care ea, modernitatea, ni le propune.

Memoria culturală a modernității nu are nimic excepțional în ea, veacul nostru modern a „uitat” să ne ofere, în continuare, o serie de repere valorice care altădată dădeau sens și substanță existenței unei întregi comunități umane. „Memoria” este un cuvânt de care discursul filosofico-teologic nu se poate dispensa: să ne amintim, așadar, și noi, că Bergson a scris o carte intitulată *Materie și memorie*, că Paul Ricœur a elaborat, la rândul lui, o operă, nu mai puțin celebră, al cărei titlu este *Memoria, istoria, uitarea*, că Jacques Le Goff a scris, ca și Paul Ricœur, despre *Istorie și memorie*, că dacă ne raportăm la cuplul terminologic *memorie-istorie* atunci ar fi util să menționăm că el a fost îmbrățișat cu patos de către nenumărați cercetători entuziaști ai domeniului socio-uman.

Termenii *memorie* și *istorie* pendulează între *asociere* și *disociere*. Deși multora le place să pomenească de *memoria istoriei*, totuși ar fi normal să amintim că *memoria* nu este și nici nu poate fi *istorie*. Distanța dintre *memorie* și *istorie* a fost semnalată, printre alții, de sociologul Maurice Halbwachs. Pe de o parte, *memoria* este fluctuantă, ea face parte din domeniul trăitului, din domeniul experienței subiective ce ni se dezvăluie prin imagine, pe când *istoria* este critică, ea ține de concept, de succesiunea cronologică [Halbwachs, 1968:102], de ceea ce se află dincolo de dimensiunea trăitului. În această perspectivă, cele două planuri ne apar drept antitetice.

A distinge, pe de altă parte, între *memorie* și *istorie*, nu înseamnă a opera o ruptură între cei doi termeni, deși ei posedă o certă individualitate proprie. Și nici a considera că doar *istoria* ar fi încărcată de o pozitivitate care i-ar scăpa, prin definiție, *memoriei*. Jacques Le Goff a subliniat că există un risc al manipulării și în acest domeniu cuprinzător ce privește *memoria* și *istoria*, cel puțin în planul percepției publice. Deși *istoria* presupune o rânduire, o „aranjare” a trecutului, aceasta din urmă ar trebui să asculte de criteriul adevărului, în așa fel încât să nu reprezinte o falsificare ideologică, adică o ficțiune [Le Goff, 1988:10].

Pentru Paul Ricœur, „*memoria*”, „*istoria*” și „*uitarea*” constituie ingrediente indispensabile ale oricărui discurs filosofico-teologic actual. Nu și singurele, totuși, deoarece *istoria* nu înseamnă nimic fără „*adevăr*”. Oricum ar fi, filosoful francez își avertizează cititorii, în binecunoscuta lui lucrare referitoare la *memorie*, *istorie* și *uitare*, că *memoria* și *uitarea* se cer a fi just și echilibrat articulate:

Sunt tulburat de spectacolul neliniștitor al unui exces de memorie într-un loc, de uitare în altele, pentru a nu mai vorbi de influența comemorărilor și a abuzurilor de memorie – și de uitare. Ideea unei politici a memoriei corecte este în această privință una din temele mele civice mărturisite. [Ricœur, 2001:11]

Distingerea operativă și clară a memoriei și istoriei constituie, indubitabil, premisa oricărui demers investigativ menit să le strângă laolaltă, fără a le topi într-un tot indistinct și fără a le sustrage unei judecăți morale atât de necesare. Ar fi nepotrivit să credem că memoria și istoria s-ar afla în relații concurențiale. Într-un articol de-al lui [Ricœur, 2000, *Annales*:731-747], Paul Ricœur ne spune că orice „consumator” de istorie se așteaptă ca să i se propună în paginile unei cărți de specialitate o narațiune adevărată și nu o ficțiune. Istoria se cere a fi scrisă și nu „rescrisă”, iar pactul onestității dintre autor și cititor ar trebui să fie respectat cu strictețe. Întrebarea cardinală în acest moment este următoarea: cum anume s-ar cuveni ca istoria să ne înfățișeze trecutul?

Răspunsul la această întrebare dezvăluie raportul de anterioritate și nu de superioritate a memoriei în raport cu istoria.

Dacă pledez aici pentru anterioritatea problemei reprezentării mnemonice față de cea a reprezentării trecutului în istorie nu este pentru că m-aș plasa [...] de partea avocaților memoriei contra celor ai istoriei – această intenție îmi este totalmente străină –, ci pentru că problema reprezentării, care este crucea istoricului, se află deja pusă în planul memoriei și chiar primește acolo o soluție limitată și precară pe care n-am putea-o muta în planul istoriei. În acest sens istoria este moștenitoarea unei probleme care se pune oarecum mai jos de ea, în planul memoriei și al uitării; dificultățile ei specifice nu fac decât să se adauge celor care țin de experiența mnemonică. [Ricœur, 2000, *Annales*:731]

Orice discuție referitoare la „reprezentarea istorică a trecutului” este de fapt una care privește „tranziția de la memorie la istorie”, scrie Paul Ricœur în același articol. Memoria nu este exclusiv colectivă, memoriei colective i se poate face reproșul că suferă de „inconsistență” în plan conceptual. Convingerea lui Paul Ricœur este aceea că memoria, ca prezență în spirit a unui lucru ținând de trecut, „poate fi atribuită la toate persoanele gramaticale”, cu alte cuvinte ea este caracterizată de o atribuire plurală sau multiplă a amintirii [Ricœur, 2000, *Annales*:734].

Această anterioritate „metodologică” a memoriei în raport cu istoria este repusă pe tapet de către filosoful francez și cu alt prilej, într-un articol în care el își exprimă disponibilitatea de a supune propriei judecăți structura binecunoscutei lui cărți *Memoria, istoria, uitarea*. Acestei cărți i-ar putea fi adăugate un capitol final, care să o întregască: „memoria surprinsă de istorie” [Ricœur, 2003:15]. Dacă în cartea *Memoria, istoria, uitarea*, scrisă într-un mod „linear”, conform mărturisirii autorului ei, discuția începe cu memoria și se trece la istorie, abordată din punct de vedere epistemologic, problema datoriei memoriei este tratată, din păcate, rapid, „pe urmele fenomenologiei memoriei personale și colective” [Ricœur, 2003:15]. Această lipsă structurală a cărții, liber asumată de cel care a elaborat-o, putea fi corijată în ideea unei construcții nu lineare, ci marcate de circularitate, cadru inedit în care memoria și istoria abandonează vechea distanță dintre ele pentru a produce „datoria memoriei”.

Paul Ricœur face o afirmație tranșantă care constituie un punct de pornire în demersul lui investigativ: memoria este nici mai mult nici mai puțin decât o „matrice” a istoriei. Demersul în cauză al filosofului francez are niște repere specifice: memoria, matrice a istoriei, apoi memoria instruită de istorie. Marea miză aflată în joc este, indiscutabil, timpul povestit, așa cum rezultă dintr-un alt articol care ne este propus spre lectură [Ricœur, 1984:436-452]. Pentru a-l înțelege ar trebui să parcurgem un drum inițiat jalonat de aporetica timpului, de timpul ce aparține istoriei și de aporetica timpului fenomenologic, de realitatea trecutului istoric și, în cele din urmă, de unirea ficțiunii cu istoria în *refigurarea* timpului.

Memoria și istoria înseamnă timp, dar timpul își dezvăluie adevăratul profil prin raportare la adevăr. Or referindu-se la aceasta valoare din urmă Paul Ricoeur ni se dezvăluie nu doar în postura de filosof marcat de exigența analizei realității „la rece”, ci și în aceea de teolog, de etician mișcat de anumite convingeri religioase și de patima analizei condiției umane în orizontul sacralității. Sacralitatea este esențială pentru om, omul modern greșește dacă își închipuie că poate supraviețui în lipsa ei, această idee reiese dintr-un text care face parte din *Conflictul interpretărilor*:

Suntem pe cale să descoperim, contrar ideologiei științifico-tehnice, care este și ideologia de factură militaro-industrială, că pur și simplu umanitatea nu este posibilă fără sacru. [Wall, 2002:146]

Miza antropologică a gândirii lui Paul Ricœur se vede, prin altele, și din *vocabularul* [Abel, 2007:34-36] care îl privește în mod nemijlocit: este dificil să scrii câteva rânduri pe marginea *memoriei* și a *istoriei*, dar mult mai simplu este să aloci câteva rânduri relevante *omului capabil* și *omului failibil*. Citind *Memoria, istoria, uitarea* observăm că multe rânduri sunt dedicate nu doar personajelor alese din istoria filosofiei, precum Platon, Aristotel, Augustin, John Locke și Husserl, ci și modului în care *culpabilitatea* și *iertarea* pot fi articulate. Ni se vorbește despre *comunitățile creștine* și despre *catehismul* lor [Ricœur, 2000:72], despre evenimentele *fondatoare* ale culturii creștine, despre *retorul creștin*, despre *experiența creștină a convertirii*, despre Occidentul creștin axat pe *opoziția* dintre istoria profană și cea sacră, despre viziunea creștină privind *Întruparea*, despre speranțele eshatologice ale creștinătății istorice. *Istoria* nu constituie doar terenul unei analize epistemologice, ea constituie și un liant afectiv în măsura în care ni se dezvăluie ca *istorie a mântuirii*, *Heilsgeschichte*, ca punte care unește o *făgăduință* cu *împlinirea* ei la un moment dat, integrator.

Paul Ricœur nu avea cum să nu se pomenească de *teologia creștină* în măsura în care și-a propus ca temă de reflecție, de exemplu, neoplatonismul creștin. Există, sau mai bine zis mai există o memorie creștină a Europei, fie ea catolică sau protestantă, dacă ar fi să ne oprim la aceste două mari orientări creștine majore în Vest, trecutul acestui continent a cunoscut, sub aspect interconfesional, un „război al memoriilor” [Ricœur, 2000:506], adică anumite controverse religioase susținute cu forța armelor. În fața unei teme de o anumită coloratură, precum aceea a *aproapelui*, a *semenului*, analiza nu poate evita registrul hermeneutic iudeo-creștin, cu atât mai mult cu cât raporturile interumane sunt marcate constant de culpabilitate, părere de rău și iertare.

Creștinismul este parte a istoriei și a memoriei individuale și colective în această parte a lumii. Paul Ricœur nu se declară teolog, dar el este un filosof teologic, dacă ne este permisă această îmbinare de cuvinte, adică un aparținător al comunității de credință care citește Scriptura și o și interpretează [Blundell, 2010:3-4]. El este un cugetător plasat strategic între filosofie și teologie, valențele teologice ale operei sale au fost remarcate și supuse analizei de către numeroși teologi din America de Nord și Europa.

Ricœur este un hermeneut biblic, format la școala tradiției protestante. Un truditor pe câmpul valorilor morale preocupat de problema voinței umane, de raportul dintre libertate și necesitate, voluntar și

involuntar, acesta din urmă abordat din unghiul de vedere al „fenomenologiei eidetice” [Jervolino, 2002:11], el este un dezvăluitor al fragilității noastre, al caracterului, al sensibilității și al imaginației omenești [Simms, 2003:1-20]. Suferința ne arată așa cum suntem, niște „trestii” conștiente de propria noastră slăbiciune și, întrucâtva, neputință:

Suferința instituie o distanță între eu și eu însumi, între eu cel care asumă și eu cel care suportă; suferința introduce o falie existențială în propria mea întrupare; necesitatea nu este trăită doar ca una care mă afectează, ci ca una care mă rănește; este motivul pentru care, în schimb, libertatea rămâne posibilitatea de a nu mă accepta și de a spune nu la ceea ce mă diminuează și mă neagă. [Ricœur, 1986:83]

Refuzul propriei condiții antrenează toate disponibilitățile personale, la nivelul unui consimțământ dat unei situații anume. În joc se află, mai presus de orice îndoială, un joc paradoxal al contrariilor de natură să reflecte complexitatea situării umane în lume, o lipsă de proporții menită să indice gravitatea răspunsului la o solicitare existențială care ne confruntă cu prezența limitei. Discursul despre om și condiția lui trimite, inevitabil, la problema filosofică a libertății umane.

Astfel, unitatea persoanei nu poate fi exprimată decât într-un limbaj spart: *decizie și motiv; mișcare și putere, consimțământ și situație. [...] Reciprocitatea voluntarului și a involuntarului ilustrează modalitatea propriu-zis umană a libertății; libertatea umană este o independență dependentă, o inițiativă receptoare.* [Ricœur, 1986:85; Jervolino, 2002:15-16]

Omul este un intermediar, dar nu în sens spațial. Calitatea omului de a fi un intermediar, adică mixt, se sprijină pe funcția lui mediatoare. În fragmentul următor putem recunoaște oarecum textura specifică a filosofiei pascalienne, dar nuanțările pe care filosoful francez contemporan le face sunt mai degrabă menite să îl apropie, într-o oarecare măsură, de partizanii omului văzut ca microcosmos.

Omul nu este intermediar pentru că se află între înger și animal, ci el este intermediar de la sine la sine; el este intermediar pentru că este mixt și este mixt pentru că operează medieri. [...] Actul său de a exista este chiar acela de a opera medieri între toate modalitățile și toate nivelurile realității din afara lui și din el însuși. [Jervolino, 2002:20]

Nu putem să nu observăm anumite similitudini între argumentația de față și cea a teologilor care au trăit către sfârșitul Antichității, în

principal Nemesius de Emesa și Maxim Mărturisitorul. Primul afirma că omul „reunește” [Némésius, 1844:23] în persoana lui pieritorul și nepieritorul, raționalul și iraționalul, materialul și spiritualul, pentru că aparține unui dublu registru ontologic, fiind plasat la intersecția a două lumi diferite. La rândul lui, Maxim Mărturisitorul dădea și el glas admirației față de om, pe care îl considera ca adunând în sine sensibilul și inteligibilul, cele văzute și cele nevăzute. Omul dispune de o poziție intermediară în lume, una de mijloc, tocmai pentru a mijloci, pentru a intermedia [Androne, 2011:40].

Justificarea poziției intermediare a ființei umane nu este, totuși, aceeași la Paul Ricœur și la teologii care au trăit în primele veacuri creștine. Dacă la Nemesius și Maxim poziția intermediară era un argument în favoarea unei *uniri*, la Paul Ricœur lucrurile cunosc o altă întorsătură, pentru că el aduce în prim plan profilul omului căzut.

În calitate de ființă-intermediară, omul nu există decât ca distanță, interval între el și el, între el și altul și între el și cosmos. Și, în interiorul acestei triple distanțări, se înscrie distanța între el și Dumnezeu. [...] Omul este prin excelență «distanță»; distanța provoacă vertijul și frica, și poate antrena failibilitatea și ruptura. [Bergeron, 2000:124]

Ceea ce ni se înfățișează ca *distanță* și *spargere* reclamă la urma urmei soluția salvatoare a unei *reconcilieri* terapeutice. Memoria victimelor istoriei constituie premisa iertării, amintirea constituie nu doar o stare de fapt, ci și o exigență de natură morală. Le suntem datori victimelor istoriei cu amintirea atrocităților petrecute cândva în timp, aduse în prezent prin intermediul povestirii, în ideea că este imoral să lăsăm ca monstruozițiile să alunece, puțin câte puțin, în uitare. Monstruos este tot ceea ce nu-și găsește o explicație, adică o justificare prin apelul la cauze istorice ori culturale. În una din scrierile lui, *Figuring the Sacred*, Paul Ricoeur scrie următoarele, indicând dimensiunea morală și preventivă a memoriei care face din întâmplările tragice ale trecutului ceva nemeritat de către cei care le-au fost victime:

Trebuie să păstrăm dimensiunea scandalooasă a evenimentului, să lăsăm ceea ce este monstruos, de neacoperit prin explicare. Grație memoriei și narațiunilor care prezervă amintirea a ceea ce este oribil, oribilul este ferit să fie nivelat prin explicare. [Duffy, 2009:48].

Omul se află poziționat la intersecția trecutului cu viitor, de aceea el înglobează în sine amintirea și speranța, conștiința răului comis ca și iertarea ce privește către orizontul împlinirii eshatologice, restauratoare. Iertarea nu poate fi generată de o uitare a răului din trecut, de ignorarea violării ordinii morale [Bash, 2007:59], realitatea nu poate fi în vreun fel tăgăduită, importantă este, în schimb, modul în care ne raportăm la ea, atitudinea noastră față de aceasta. Referindu-se la *întemeierea și aplicarea filosofiei morale*, Paul Ricœur face următoarele observații:

Nimeni nu poate să anuleze ceea ce s-a făcut, nici să pretindă că ceea ce s-a întâmplat n-a avut loc. Pe de altă parte, *sensul* a ceea ce ni s-a întâmplat, fie că noi am făcut-o sau am suferit-o, nu este fixat o dată pentru totdeauna. [Duffy, 2009:58]

Trecutul nu poate fi modificat câtuși de puțin, dar modul în care ne raportăm la el rămâne deschis tuturor posibilităților interpretative. Iertarea se arată acolo unde este și recunoașterea greșelii, adică surprinderea trecutului în adevărata lui postură. Iertarea are o dimensiune pedagogică, ea constituie o raportare terapeutică la trecut care ne ferește totodată să îl repetăm. [Duffy, 2009:59]. Etica aduce în prima plan tensiunea reală dintre dragoste și dreptate, una care corespunde aceleia dintre generozitate și reciprocitate, dintre supra-abundență și echivalență, dintre teonomie și autonomie. Dragostea supra-abundență a lui Dumnezeu față de lume se cere a fi reflectată în iubirea pe care omul ar trebui să o arate față de fiecare creatură în parte și, în primul rând, față de toți semenii lui.

Omul se confruntă permanent cu ceea ce filosoful francez numea *ambiguitățile istoriei*, contează foarte mult atitudinea acestuia față de ele. Istoria, cu întregul ei hățiș evenimentțial, nu ar trebui să ne provoace frică, ori să ne ducă la disperare. Pentru un aparținător al spațiului creștin istoria nu este lipsită de sens, absurdă, chiar dacă sensul continuă să fie căutat în dimensiunea lui absolută, învăluită în mister. Rândurile următoare din *Istorie și adevăr* sunt edificatoare în această privință, a înțelegerii profunde a istoriei din perspectiva transcenderii oricărei lipse de claritate sau pierderi de sens.

Consecințele teoretice nu sunt mai mici decât consecințele practice: nădejdea vorbește din adâncul înnămolirii [*l'enlissement*, Ricœur, 1955:96] în absurd; ea vine să redescopere ambiguitatea, incertitudinea evidentă a istoriei și îmi spune: caută un sens, încearcă să dorești să

înțelegi! Exact aici creștinismul se desparte de existențialism. Pentru existențialism această ambiguitate este ultimul cuvânt; pentru creștinism, ea este adevăr și trăire, dar nu este decât penultimul cuvânt. De aceea creștinul este încurajat de credința lui, chiar în numele acestei încrederi într-un sens ascuns, *să încerce*, să probeze scheme de înțelegere, să adopte, cel puțin cu titlu de ipoteză, crâmpie de filosofie a istoriei. [Ricoeur, 1996:109]

Creștinul este omul care caută un sens ascuns al istoriei, lăsându-i neafectată, în același timp, întreagă încărcătura tainică. Acest sens aparținător sferei înalte a *inexplicabilului încă* mă predispune la căutarea unei multiplicități explicative, marcate de *parțialitate* și *vremelnicie*, a ceea ce s-a petrecut în trecut, și mă imunizează, prin medierea actului adânc și cutezător de credință-încredere, în fața oricărei tentații despotice. Ideea principală pe care Paul Ricoeur dorește să o evidențieze este aceea că omul marcat de convingeri superioare nu se simte dezarmat în prezența unor situații care poartă amprenta grea a negativității, și nu își pierde, în mijlocul neajunsurilor de tot felul, sensibilitatea receptivă și disponibilitatea afectivă și intelectuală.

Credința într-un sens ascuns al istoriei este deci deopotrivă *curajul* de a crede într-o semnificație profundă a istoriei celei mai tragice și deci de o dispoziție către încredere și către abandonare în chiar miezul luptei – și un anumit refuz al sistemului și al fanatismului, un sens al *deschiderii*. [Ricoeur, 1996:111]

Istoria este dramatică, ea este străbătută de la un capăt la altul de conflicte militare și politice, de crize și de impasuri de tot felul. Crimele care au populat și populează scena istoriei au ca rădăcină comună neascultarea primilor oameni care au întrerupt legătura vitală cu divinitatea. De aceea, orice refacere a traiectoriei corecte a omului ca individ și ca specie este indisolubil legată de imperativul etic și religios al reînnoșării legăturii primare care dă substanță vieții.

Bibliografie

- Abel, Olivier; Porée, Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, Paris, 2007.
- Androne, Mihai, *Introducere în Antropologia filosofică*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2011.

- Bash, Anthony, *Forgiveness and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Bergeron, Richard, *Les Pros de Dieu*, Médiaspaul, Montréal, 2000.
- Blundell, Boyd, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- Duffy, Maria, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Continuum, London-New York, 2009.
- Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1968.
- Jervolino, Domenico, *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris, 2002.
- Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988.
- Némésius, *De la nature de l'homme*, trad. M. J. B. Thibault, Hachette, Paris, 1844.
- Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent*, Humanitas, București, 2008.
- Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955.
- Ricœur, Paul, „Le temps raconté”, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1984.
- Ricœur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986.
- Ricœur, Paul, *Istorie și adevăr*, trad. Elisabeta Niculescu, Anastasia, București, 1996.
- Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.
- Ricœur, Paul, „L'écriture de l'histoire et la représentation du passé”, în *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55: 4, 2000.
- Ricœur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, trad. de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timișoara, 2001.
- Ricœur, Paul, „La mémoire saisie par l'histoire”, în *Revista de Letras*, 43:2, 2003.
- Simms, Karl, *Paul Ricoeur*, Routledge, London-New York, 2003.
- Wall, John ș.a. (ed.), *Paul Ricoeur and Moral Contemporary Thought*, Routledge, New York-London, 2002.