

MĂDĂLINA GUZUN (Bucharest)

***Aletheia*: la vérité des traductions philosophiques
en tant que traduction de la vérité.**

À la rencontre de Martin Heidegger, Paul Ricœur et Antoine Berman¹

Abstract

***Aletheia*: The Truth of Philosophical Translation as a Translation of Truth.
An Encounter of Martin Heidegger, Paul Ricœur and Antoine Berman**

The article analyzes the specificity of philosophical translations insofar as they generate a new meaning and present themselves as originals that must be retranslated. This goes against Ricœur's conception of translation as a creation of comparable terms. We will show that philosophical translation consists in the creation of an incomparable term, which cannot be measured in terms of equivalence, adequacy or fidelity. All these terms correspond to a notion of truth understood as adequacy, therefore we operate a deconstruction of aletheia, the Greek concept for "truth", in order to show that what we hold today to be the truth of translation has been the result of a translation. Through Heidegger's reading of aletheia and through Berman's account of the terms that name translation in Europe, we reinterpret the Roman philosophical translations as examples of traductio and we show, in the end, that by retranslating aletheia, the rules for the practice of translation change, allowing the latter to be guided by an ethical approach towards the otherness rather than by righteous fidelity and adequacy.

Keywords: *aletheia*, Heidegger, Ricœur, Berman, translation

*On ne devrait jamais passer sous silence la question de
la langue dans laquelle se pose la question de la langue
et se traduit un discours sur la traduction.*

Jacques Derrida (Derrida 1985, 210)

La traduction philosophique se distingue-t-elle d'autres manières de traduire qui sont propres à des textes littéraires ou bien à des textes dits "fonctionnels", comme les lettres d'affaires ou les instructions d'usage d'un produit ? Sans aucun doute, serions-nous enclins d'acquiescer sans réserve, mais pourquoi ? Un premier pas vers la réponse commence par

¹ This work was supported by a grant of Ministry of Research and Innovation, CNCS-UEFISCDI, project number: PN-III-P1-1.1-TE-2016-2224, within PNCDI III.

l'abîme qui sépare les textes fonctionnels de tout autre texte créateur, qu'il soit littéraire ou philosophique : si les premiers témoignent d'une pratique quotidienne de la langue, qui est orientée vers la communication et qui se sert de significations déjà acquises ou déjà *instituées*, au contraire, les seconds utilisent la langue d'une manière qui peut être qualifiée de "créatrice", c'est-à-dire *instituyente* (Merleau-Ponty 1945, 214 ; 229), en donnant naissance à des significations nouvelles, dans un but qui dépasse celui de la simple communication. Pour cette raison, les textes "créateurs de sens" imposent également des exigences de traduction qui sont différentes de celles qui sont imposées par les textes quotidiens.

Mais pour faire un pas de plus et distinguer entre l'usage littéraire de la langue et celui qui est propre à la philosophie, nous devrions remarquer que les concepts philosophiques non seulement créent des significations nouvelles. En étant porteurs d'une compréhension implicite du monde – qui est propre à une certaine époque et à une certaine manière d'être au monde qui caractérise toute une communauté –, ils offrent, à la fois, un regard critique sur cette compréhension moyenne, sur ce "sous-entendu", et ils ouvrent, de la sorte, la voie pour une nouvelle appréhension du monde, voire pour un nouvel horizon de sens qui infléchira sur le temps à venir (Schürmann 2013, 39). Les concepts philosophiques sont ainsi *porteurs d'histoire* et, à la fois, ils sont capables de "*faire histoire*". C'est la raison pour laquelle leurs traductions ne sont pas non plus des simples reprises du même mot "dans une autre langue", mais elles acquièrent souvent la force d'un original, qui fait carrière sous son nouveau masque, en devenant un visage à part entière. Ainsi, la "substance" n'est pas tout simplement un remplacement, dans une langue étrangère, de l'*οὐσία* grecque, le "sujet" cartésien est, quant à lui, au plus loin du mot *ὑποκείμενον*, bien qu'il soit la traduction la plus littérale de celui-ci, et le *Geist* allemand n'est pas trop reconnaissable sous le voile de la *philosophy of mind*.

Le même sort touche à l'*ἀλήθεια*, le mot grec pour la "vérité". Mais pourquoi la transformation de l'*ἀλήθεια* à travers l'histoire de la philosophie serait-elle représentative pour la question de la traduction en tant que telle ?

La première raison, qui touche au "contenu" de ce mot, est à retrouver dans le fait que tous les préjugés sur la traduction, ainsi que l'authenticité de l'acte de traduire reposent sur une question de *vérité*. Ce que l'on considère, généralement, comme étant l'essence de la vérité, c'est à la fois le domaine dans lequel se décide ce que c'est qu'une "bonne" traduction. Mais, paradoxalement, cela même que l'on tient pour "vrai" fut, à son temps, le résultat d'un processus translatif. Autrement dit, si en général une bonne traduction se décide à partir de sa vérité, c'est-à-dire à partir de l'adéquation ou de sa fidélité par rapport au texte d'origine, cela doit nous faire revenir vers le fait que la conception de la vérité en tant qu'"adéquation" ou "équivalence" a été, à son temps, elle-même le résultat d'une traduction.

La seconde raison qui nous dirige vers l'ἀλήθεια dans le cadre d'une interrogation sur la traduction, touche à la "forme" de ce mot, dont les traductions qui se sont succédées dans l'histoire de la philosophie montrent, d'une manière performative, ce que la traduction *est* et quelles sont les exigences éthiques auxquelles elle se soumet. Si, selon Paul Ricœur (2004, 63-65), la traduction se dresse en tant qu'une "construction de comparables", au contraire, à travers la manière dont Martin Heidegger (1992 / 2011) interprète les traductions romaines des Grecs, et notamment la traduction de l'ἀλήθεια, nous pouvons développer les outils pour argumenter, tout d'abord, en faveur du fait que la traduction philosophique consiste dans une nouvelle institution de sens. De ce fait, elle doit se diriger dans le sens d'un incomparable, qui, à partir de la langue d'origine, s'efforce de surprendre quelque chose qui n'est pas visible dans celle-ci et qui ne peut être rendu manifeste qu'à partir de sa reprise dans la langue d'accueil. Dans ce sens, la traduction "quotidienne" peut bien être la recherche d'un comparable, tel que le propose Paul Ricœur, mais cela ne saurait demeurer vrai pour la traduction "constructrice" de sens, c'est-à-dire pour celle qui concerne des mots qui opèrent une institution de sens.

Ensuite, contre l'un des principes incontournables de la pratique de traduction, qui consiste dans le fait que l'on ne saurait jamais traduire une traduction (Derrida 1985, 236 ; Benjamin 1963, 194), les différentes transpositions heideggériennes de l'ἀλήθεια en allemand (c'est-à-dire *Unverborgenheit*, *Entbergung* et *Lichtung*) nous permettent de relever le fait que, bien que nous soyons obligés de toujours garder la source en tant que source – l'original en tant qu'original –, la traduction philosophique s'accomplit là où elle est à la fois tellement fidèle et novatrice qu'elle se présente comme un original à traduire. Par cela, elle nous appelle, en tant que lecteurs, à un dépaysement propre au traducteur lui-même, en nous invitant à *nous transposer* nous-mêmes vers le nouveau sens étranger, et ainsi à *nous traduire*.

Dans la présente démarche, nous allons commencer par présenter la manière dont Heidegger interprète l'ἀλήθεια présocratique dans son rapport avec son contraire, la λήθη. Ensuite, nous allons considérer la traduction romaine de l'ἀλήθεια en *veritas* et les transformations implicites opérées par cette traduction dans son rapport avec l'idée de fausseté, qui change, elle aussi, en Rome, de *ψεῦδος* à *falsum*. À partir de cette lecture, nous allons déchiffrer les traits principaux de la traduction romaine et, après une analyse des mots principaux qui nomment la traduction en Europe – à savoir, *translatio*, *traductio* et *Übersetzung* –, qui se distinguent l'un de l'autre non seulement d'un point de vue linguistique, mais aussi en fonction de l'hospitalité ou du manque d'hospitalité dont ils témoignent, nous allons montrer pourquoi la traduction de l'ἀλήθεια en "vérité" est un exemple de *traductio* qui s'est érigé en norme, donnant la *vérité* de toute traduction. À cela s'oppose une hospitalité translative dont

témoigne le mot ἀλήθεια dans sa reprise heideggérienne, qui, en nous invitant à nous accorder à la manifestation en rapport avec le retrait dont l'ἀλήθεια présocratique témoigne, nous montre que tout "vrai" chemin translatif est, avant tout, un chemin à-l'éthique.

1. L'ἀλήθεια présocratique : le dévoilement en rapport avec le retrait

Le commencement de l'histoire de l'ἀλήθεια est à retrouver, aux yeux de Heidegger, chez les philosophes d'avant Platon, qui non seulement placent le "mot" grec dans un niveau ontologique, mais qui situent dans le même domaine également ce qui est en question dans ce mot, c'est-à-dire la vérité elle-même. Celle-ci, avant d'être un trait de l'énoncé dit vrai, comme c'est le cas pour nous aujourd'hui, consiste tout d'abord dans une vérité de la chose, qui à son tour se fonde sur une vérité *d'ouverture* primaire, qui laisse toute chose apparaître comme telle. C'est dans cet horizon phénoménologique premier que Heidegger retrouve également le sens qu'ἀλήθεια possède chez les Présocratiques. En quoi consiste-t-elle, plus précisément, si on voulait laisser le phénomène de la vérité lui-même nous conduire vers le mot qui le dévoile ?

En reprenant brièvement l'analyse de la vérité entamée par Heidegger (1967, 212-230) nous pourrions remarquer que, lorsqu'un énoncé est considéré comme vrai, cela signifie qu'il s'accorde avec la chose dont il parle, en la *dévoilant* en tant que telle. Il la laisse apparaître en tant que ce qu'elle apparaît déjà, alors qu'un énoncé faux, au lieu de découvrir la chose, la recouvre dans son apparition. La vérité propre au discours consiste, donc, dans un "découvrement". Mais pour qu'un énoncé soit vrai ou pas – et pour qu'il *soit* tout court – il est besoin que la chose apparaisse, qu'elle *se découvre* elle-même, à partir d'elle-même, en tant que telle : c'est donc dans ce découvrement premier, dans la vérité de la chose elle-même, que se fonde la possibilité de l'énoncé et, en général, celle de la vérité discursive. C'est pourquoi, dit Heidegger dès *Être et temps*, ce n'est pas l'énoncé qui est le lieu de la vérité, mais la vérité elle-même qui est le lieu de l'énoncé.

Mais à ce niveau de la vérité dite ontologique il se trouve, tel que Heidegger (1992, 43) le présente dans ses écrits plus tardifs, que la chose elle-même peut apparaître comme ce qu'elle est ou bien elle peut se présenter comme autre chose que ce qu'elle est, en se recouvrant. Pensons, par exemple, à un pseudonyme ou à de l'or faux : les deux sont des choses qui apparaissent autrement que ce qu'elles sont pour de bon, ou, plus précisément, "pour de vrai". Il semble donc qu'un recouvrement est bien présent également au niveau de l'apparaître des choses, qui peuvent se manifester comme ce qu'elles sont ou bien comme "autre chose" que ce qu'elles sont. Dans les deux cas, toutefois, elles doivent *se manifester*, elles doivent *apparaître* – et c'est cette apparition qui, sans égard au fait d'être "vraie" ou

"pas", constitue la vérité toute première de toute chose : sa sortie en lumière, sa présence tout court. C'est de cette manifestation qu'il nous parle, en première instance, l'ἀλήθεια présocratique.

Loin d'être, néanmoins, une manifestation plénière, totale, elle présente déjà un rapport avec un certain "couvrement". Le dernier est différent de celui que l'on vient de nommer ci-dessus et qui recouvre une chose déjà apparue pour la faire apparaître *autre* que ce qu'elle est. Au contraire, le "couvrement" initial, à retrouver dans l'ἀλήθεια, est une partie intégrante de l'apparition, en étant la condition même pour que celle-ci apparaisse en tant que telle. Toute chose qui se voit, toute chose qui se manifeste – que ce soit dans le domaine de la vue ou non – se donne comme chose en se présentant partiellement, et en s'appuyant sur un horizon de retrait à la fois intérieur et extérieur. L'horizon intérieur consiste dans le fait que, "dans" la chose, seulement quelques côtés se voient, alors que d'autres demeurent cachés, mais les derniers peuvent être rendus visibles à condition que nous changions de position ou de perspective, cas dans lequel ceux qui étaient premièrement visibles tombent en retrait. L'horizon extérieur, "hors" de la chose, consiste dans ce que nous comprenons généralement par "horizon", à savoir un arrière-plan composé des choses plus floues, qui peuvent être amenées en premier plan à condition que, à nouveau, d'autres choses qui se manifestent clairement en premier plan prennent, elles, la place du flou. L'apparition est, ainsi, toujours en rapport avec un retrait.

C'est exactement dans cette clé que Heidegger interprète le mot grec ἀλήθεια d'avant Platon, sur la base d'une lecture de l'α- entendu comme α- privatif. Il laisse entrevoir ainsi, à l'intérieur du mot ἀλήθεια, un autre mot qui se dresse ainsi comme son contraire, à savoir λήθη, l'"oubli". Dans cette dernière il se fait entendre précisément le radical *λαθ, qui désigne le retrait. Mais si la manifestation de toute chose est ἀ-λήθεια, est-ce que cela serait l'équivalent, littéralement, d'un "dés-oubli" ? Pour trouver la réponse, nous devons nous heurter à une autre affaire de traduction, en remontant de notre manière de penser l'oubli jusqu'à celle qui était propre aux Grecs. Car, dans le mot λήθη on n'entend pas l'effacement (*oblivio*) de ce qui était autre fois su, mais on retrouve le verbe λανθάνω, qui, à la diathèse active, signifie "passer inaperçu", "se garder en retrait par rapport à quelqu'un"². Si le fait d'être ἀ-ληθής signifie le contraire de λανθάνω, cela permet à Heidegger de trouver une première traduction pour l'ἀλήθεια dans le mot allemand *Unverborgenheit*, le "non-retrait".

² À la diathèse moyenne – qui suggère en grec une forte implication du sujet dans l'action, y compris dans le sens où il est profondément affecté par elle – on retrouve la forme λανθάνομαι avec le sens d'*oublier*. Littéralement, elle consiste néanmoins dans une double réflexivité : rester caché à moi-même par rapport au fait que quelque chose s'est retiré de mon regard (Heidegger 1992, 34 ; 2000, 270-272).

Dans ce dernier on retrouve de loin la λήθη, et cela notamment grâce à la nuance de "couverture", "couvrement" et "abri" impliquée dans le verbe *verbergen* – "cacher", "mettre à l'abri" (*bergen*) –, alors que l'α- privatif est contenu dans la négation allemande *un-*. Toute apparition est *unverborgen*, "découverte", dans le sens où elle est arrachée au retrait, en demeurant néanmoins, par cet arrachement même, dans un constant rapport avec le retrait, qui l'accompagne tout au long de sa présence.

Le "non" contenu dans *Un-verborgenheit*, pensé philosophiquement, désigne ainsi un type à part de négation, qui correspond pour Heidegger à l'adverbe grec μή, à distinguer avec beaucoup de doigté de l'avosinant où : le dernier nie sur le plan réel, en affirmant que la chose est entièrement dépourvue de ce dont on parle – autrement dit, que "la question ne se pose pas" –, tandis que μή fait voir plutôt l'interdiction, le "sous réserve de...", en désignant une privation qui garde un rapport indélébile avec le nié (Heidegger 2000, 276). C'est cette dernière manière d'interpréter la négation qui incite Heidegger à considérer le préfixe *un-* comme étant insuffisant et à retraduire l'ἀλήθεια par *Entbergung*, "dé-voilement". Ce dévoilement est à saisir en tenant compte à la fois des deux sens opposés du préfixe *ent-* en allemand, qui correspond au français *de(s)-* : d'un côté, ils expriment la séparation – comme dans le mot *ent-hehlen*, "dé-couvrir" –, et de l'autre côté ils nomment l'amplification, la mise en marche de quelque chose. C'est le cas, en allemand et en français, de *ent-falten*, "dé-plier" ou "dé-plier", c'est-à-dire permettre aux plis d'apparaître pour la première fois dans leur multiplicité (Heidegger 1992, 197). Mais l'aspect inchoatif s'entend peut-être encore plus clairement là où le français éprouve le besoin de rendre le *ent-* par le préfixe intensifiant *en-*, comme dans le mot *ent-flammen* traduit par "en-flammer". Ainsi, à la différence de *Unverborgenheit*, qui pouvait encore donner l'impression d'être plutôt le nom d'un état, et de n'être qu'une autre manière de désigner la présence tout simplement "non-retiré" – comme si elle était "apparue" une fois pour toutes – *Entbergung* fait connaître, au contraire, le processus qui est à l'œuvre dans toute *Unverborgenheit* : le mouvement de profilage, le jailissement qui a lieu pendant toute la durée de l'apparaître.

Ce double jeu de l'apparaître et du retrait, qui rend possible la présence de toute chose et qui est contenu dans *la vérité de la chose* – dont on affirmait, au tout début, qu'elle précède la vérité de l'énoncé au sens ou tout énoncé "vrai" s'appuie, en la découvrant, sur la manifestation de la chose qu'il découvre – est une ouverture qui ne consiste ni dans l'apparaître, ni dans le retrait tout court, mais qui se déploie dans leur rapport lui-même, compris comme un libre espace où le contraste de la lumière et de l'obscurité peut, pour la toute première fois, avoir lieu. Cette *vérité d'ouverture*, qui n'est plus celle d'une chose ou d'une autre, et qui demeure *toujours retirée*, sans pouvoir jamais apparaître, c'est ce qui, selon Heidegger, se retrouve dans le mot ἀλήθεια sans avoir été pensé comme tel par les Grecs, ni

même par les Présocratiques. Voilà pourquoi une dernière manière heideggérienne d'interpréter ce mot sera, au fond, moins une traduction de l'ἀλήθεια en allemand qu'une traduction de la pensée heideggérienne en grec : *die Lichtung*, "la clairière". La dernière renvoie à la lumière, *das Licht*, uniquement à condition qu'on la comprenne à partir du verbe *lichten* : "rendre plus léger", permettre l'existence d'un espace allégi (*licht*), libre et ouvert, que la lumière *et* l'obscurité, le ton *et* le silence transpercent. Et c'est dans ce sens que, selon la lecture heideggérienne des Grecs, et plus particulièrement d'Héraclite (Heidegger 1994, 371) Ἀλήθεια devient synonyme, en grec, des mots Λόγος – le "rassemblement" et la "différenciation" des étants dans leur tout – et Φύσις, le jaillissement incessant de l'étant à partir de soi-même. Dans tous ces mots, le "mot d'ordre" demeure le retrait, à partir duquel Heidegger construit toute son interprétation translative, en affirmant que c'est à partir du même retrait de l'être lui-même que les Grecs ont interprété l'étant en tant que tel et qu'ils ont "traduit" la vérité de celui-ci en philosophie.

2. L'ἀλήθεια romaine: *veritas*

Mais à travers les siècles, le rapport à la λήθη s'est perdu, et cela a commencé, soutient Heidegger, déjà chez les Grecs eux-mêmes, du moment que le contraire de la vérité a été compris non pas comme **ληθής* – un mot qui aurait encore fait signe vers le combat inhérent à la vérité –, mais comme *ψεῦδος*. Celui-ci, entendu, comme Heidegger le dit, "avec une oreille grecque", n'équivaut pas tout simplement à notre concept de fausseté, mais dénomme une apparition qui se présente comme autre chose que ce qui est – voir, par exemple, dans notre mot *pseudonyme* – et qui bloque ainsi l'accès à ce qu'il y aurait de "vrai", en le dissimulant (1992, 48). Néanmoins, à ce niveau-ci, le faux indiqué par *ψεῦδος* demeure, tout de même, un *apparître* : celui qui dissimule doit être lui-même *dévoilé*, afin de pouvoir dissimuler ou de "recouvrir" un autre. C'est ainsi que, tout en ayant perdu la privation dont ἀλήθεια témoigne, *ψεῦδος* partage encore avec celle-ci le domaine de la mise à découvert (1992, 65).

Au contraire, avec la traduction latine de *ψεῦδος* par *falsum*, d'où le mot français *faux* et l'allemand *falsch* sont issus, ce n'est plus seulement l'α- privatif et le rapport du manifeste au retrait qui se perd, mais c'est le domaine de l'apparître et du retrait en tant que tel qui se voit écarté, car *falsum* parle à partir d'un tout autre horizon. Cet horizon est celui du mot *fallere*, apparenté au grec σφάλλω, qui signifie, en allemand, *zu Fall bringen*, c'est-à-dire "faire tomber", "renverser", "vaincre", *fällen*, "faire échouer" et "chuter", "provoquer la ruine", bref, "précipiter dans l'erreur". Pour les Grecs eux-mêmes, σφάλλω n'aurait jamais pu être considéré le contraire du vrai (1992, 57), et c'est pourquoi, aux yeux de Hei-

degger, le renversement qui a lieu avec les Romains prend un double visage par rapport à l'original grec : premièrement, les Romains placent le *falsum* en opposition avec la vérité, en s'éloignant du domaine du *ψεῦδος*. Ensuite, c'est précisément à partir du faux que l'essence de la vérité se décide, *faisant tomber ἀλήθεια* dans un autre domaine d'expérience. Celui-ci, la contrée dans laquelle la compréhension romaine de l'être se meut, est le domaine de l'*imperium*. C'est ici aussi que se retrouve tout l'enjeu de l'interprétation heideggérienne des traductions romaines et que la portée éthique de la traduction s'annonce.

Imperium, l'"empire", se laisse saisir dans les verbes *imperare* – *im-parare*. Le dernier peut être reconnu aujourd'hui en italien sous la signification d'"apprendre", mais il signifiait à l'origine, tel que Heidegger l'explique, "prendre et prescrire des mesures, c'est-à-dire *prae-cipere*, prendre d'avance, prendre possession (*besetzen*) et disposer de ce qui est possédé (*das Besetzte*) et occupé comme d'un territoire (*Gebiet*) sur lequel s'exerce un commandement (*gebieten*). L'*imperium* est le territoire fondé sur un commandement (*Gebot*) où les autres sont soumis" (1992, 59 / 2011, 71)³. Ce que l'on devrait remarquer, c'est que le commandement ainsi compris n'est pas la *conséquence* de la domination ou de la possession, mais il représente le fondement même de celles-ci. Afin de dominer, il faut pouvoir commander, et pour exercer le commandement, il faut être situé en haut. Cela est uniquement possible sous condition que les autres soient placés "en bas" comme des inférieurs, en étant constamment dépassés par le plus fort qui doit affirmer sa suprématie. Ce dépassement constant et cette affirmation de soi sur les autres constituent l'essence de l'*actio* propre à l'*agir* impérial, auquel il appartient que les autres soient mis à bas ou qu'ils soient portés à la chute : *fallere*. Le *falsum* devient ainsi "ce qui trompe sournoisement" (Heidegger 1992, 61 / 2011, 73)⁴ et qui fait tomber en soumission : voici le sens du "faux"

³ On remarque que le territoire désigné par *Gebiet* ouvre des rapports qui vont de pair avec la possession (*Besitz*) en tant que maîtrise et commandement : "posséder", en ce sens, signifie *disposer de* quelque chose, régner là-dessus. La même nuance s'étend sur une autre désignation du territoire, notamment le "domaine", *dominium* – qui parle, tout comme *Gebiet*, d'un "ordre" venu d'en haut, du moment que *dominium* et *domus*, "maison", s'entendent à partir de *dominus*, le "seigneur", qui s'impose précisément comme "dominant" (voir Alfred Ernout et Antoine Meillet 1951, art. *dominus*), que ce soit au sens du maître de maison ou bien de Dieu lui-même. Ce n'est pas par hasard que le seul contexte où *domo* a survécu dans les langues latines est celui de la *maison de Dieu*, le "dôme". Si, comme le dit Heidegger (1992, 59 / 2011, 71), "l'*imperium* est le commandement au sens de *Gebot*", on peut noter que *Gebot* est le mot usité par Luther pour nommer les "commandements" adressés à Moïse, entendus au sens de l'*ordre* et de l'*injonction*.

⁴ L'ennemi n'est pas vaincu à travers une confrontation face-à-face, qui pourrait être traduite par *Auseinandersetzung*, et qui se retrouve dans le πόλεμος héraclitéen, une lutte qui implique le fait que l'adversaire soit gardé *comme adversaire* précisément pour que chacun des combattants puisse se montrer au plus intensément soi-même par contraste avec l'autre. Dans le cas du *faux*, au contraire, la confrontation directe est remplacée par un leurre, qui fait tomber les adversaires par derrière, avant

et l'une des deux inversions majeures par rapport à la manière grecque de comprendre la vérité, inversion qui consiste dans la perte du domaine de l'apparaître.

La deuxième inversion consiste dans le fait que le "vrai" acquiert son sens à partir du faux en tant que son contraire. Cela mène également à un changement de la nature du "vrai", qui désigne dorénavant "ce qui permet à quelqu'un de rester debout et de s'affirmer". Comme Heidegger (1992, 71) le note, ce n'est pas autant dans l'étymologie de *veritas* que repose la transposition de la "vérité" grecque dans un autre domaine d'expérience – bien que, déjà au niveau étymologique, *ver-*, *verum* disent précisément l'opposé d'ἀληθής, à savoir la fermeture, la couverture. Mais le point décisif est bien plus le fait que, à partir de *falsum*, "la couverture prend le sens fondamental d'une couverture qui garantit *contre* ; *ver* signifie à présent s'affirmer, demeurer au-dessus ; [...] *verum* est ce qui se maintient debout, ce qui est droit, dirigé vers le haut parce qu'il dirige d'en haut : le *verum* est *rectum* (*regere*, le "régime"), le droit, *iustum*. [...] À la lumière de l'impérial, le *verum* devient aussitôt le demeurer au-dessus, indiquant le droit ; la *veritas* est *rectitudo*, ce que nous appelons rectitude" (Heidegger 1992, 71 / 2011, 83-84).

Néanmoins, de même que l'écartement de l'ἀλήθεια de la dimension du non manifeste est déjà présente chez les Grecs dans le concept de *πειθοσ*, la voie vers la *rectitude* a été, elle aussi, frayée par un trait de la vérité qui commence à s'esquisser en Grèce à la suite des Présocratiques : à savoir, le passage de l'ἀλήθεια du domaine de l'être à celui de l'entendement et de l'énoncé. Si, pour Platon, la vérité prend déjà le visage de *ὁμοίωσις* comme "correspondance dévoilante, qui exprime le hors retrait" (1992, 72), avec la rectitude (*Rich-tigkeit*) romaine cette correspondance donne la mesure du vrai au sens de l'apparaître (1992, 73). L'apparaître est, désormais, ce qui *partage les mêmes traits* que l'énoncé correct, c'est-à-dire non faux, non recouvrant, qui donne maintenant lui-même la mesure du domaine de la manifestation.

Cette traduction romaine et le changement qui s'opère dans la nature de la vérité – qui, à partir d'une vérité des choses en tant que manifestation en rapport avec le retrait se meut, ensuite, en vérité de l'énoncé adéquat à cette apparition et, par la suite, en vérité humaine qui donne la mesure de ce que la réalité doit être – fait carrière et poursuit sa transformation dans le Moyen Âge et dans la Modernité. L'étant qui, chez les Grecs, avait été compris en tant que dé-voilé, sorti du retrait de telle manière qu'il se garde toujours en rap-

même qu'ils ne soient rencontrés dans un combat. Le "faux" ainsi compris est exemplifié aujourd'hui à merveille par le concept de *fake news*. Celles-ci ne sont pas tout simplement des nouvelles erronées, et dans ce sens "fausses", mais plutôt des nouvelles *falsifiées* (ne serait-ce que par leur détachement du contexte) dans l'intention de manipuler, voire de "mettre quelqu'un dans l'erreur", le "faire tomber". Une erreur de documentation ne saurait être considérée comme *fake news*.

port avec ce dernier, est désormais mesuré à l'aune d'une pure manifestation, d'une pleine lumière, la seule qui correspond, dans l'être, à ce que le *vrai*, placé maintenant dans le comportement humain, doit atteindre. À partir de ce point, si la justesse d'un énoncé ou d'un geste est comprise comme rectitude (*Richtigkeit*), c'est qu'elle représente, littéralement, une manière de se tenir debout devant le réel et d'être plus fort. La rectitude se dirige (*sich richten*) sur ce qui est bien érigé (*das Errichtete*), stable et correct (*das Rechte*), afin de se l'assurer. Cette assurance fait que la correspondance envisagée par les Grecs sous le terme de ὁμοίωσις ne soit pas la même correspondance que celle que dénomme plus tard l'*adaequatio* scolastique, qui, portant l'empreinte de la *rectitudo* romaine, devient ensuite chez les Modernes *certitudo*. Le *verum* romain advient en propre là où il s'accomplit en tant que *certum*.

3. Les traits de la traduction romaine

Qu'est-ce que cette brève – mais, à travers les siècles, très longue – histoire d'ἀλήθεια nous enseigne sur la traduction opérée par les Romains et, à la fois, sur la traduction elle-même à la lumière de l'interrogation sur la vérité ?

Si l'on porte un regard aigu sur les traits de la manière latine de traduire qui se laissent rassembler dans l'ἀλήθεια devenue *veritas* et *certitudo*, il apparaît que "la pensée romaine", ainsi que Heidegger (1977, 8) le remarque, "reprend les mots grecs sans l'expérience tout aussi originaire qui leur correspond", c'est-à-dire "sans le *mot* grec". Il s'agit d'une *transposition* ("*übersetzen*") de l'expérience grecque dans une autre manière de pensée. À première vue, cela pourrait sembler aller de soi dans toute traduction : à chaque fois que l'on traduit, ne transpose-t-on pas, précisément, l'auteur dans un autre horizon ? La réponse est certainement positive, tant que l'on reste à la surface de l'acte translatif. Mais, si l'on regarde de plus près, on remarquera que le fait de transposer une expérience *autre* dans le domaine de pensée qui est le nôtre, à l'exemple des Romains, signifie précisément ne pas *faire l'expérience* de l'autre, et cela dans deux sens : d'un côté, ne pas refaire son *expérience* à lui, une expérience que "je" devrai laisser revivre dans ma langue ; et, d'un autre côté, ne pas faire l'expérience *de l'autre* en passant outre son étrangeté à lui, en refusant de se rapporter à lui comme à un autre. Cela revient, pour cette raison, au fait de ne pas *se transposer*, voire de ne pas "se traduire" soi-même (*sich übersetzen*) vers l'étranger pour l'accueillir, en choisissant au contraire de conduire l'étranger vers "moi" en le réduisant à ce que "je" suis. Dans les termes de Friedrich Schleiermacher (1963, 47), ce choix correspond au fait d'amener l'auteur au lecteur au

lieu d'amener le lecteur à l'auteur, en rendant ainsi l'altérité familière et la familiarité encore plus paisible qu'elle ne l'était au départ.

Il serait utile de noter par conséquent que la "non-traduction" romaine présente un pli ou un "redoublement" apparenté au pli qui caractérise le mot ἀλήθεια lui-même : à savoir, les Romains n'ont pas seulement failli d'entreprendre le saut vers le grec. Ils n'ont pas seulement transbordé le mot dans un domaine "différent" – tel que, disons, les Chinois ou les Perses qui auraient traduit le concept grec pour "vérité" auraient fait de lui légèrement autre chose. Bien plus et bien plus loin, le domaine d'expérience que les Romains habitaient *était précisément un domaine qui empêche celui qui l'habite d'entreprendre le saut vers l'autre*⁵. Ainsi, si l'on suit l'argumentation de Heidegger, on pourrait affirmer que le geste des Romains n'équivalait pas simplement au fait de "rater" une traduction, mais ce geste consistait plutôt dans le fait de déployer un "propre" qui était construit sur le pouvoir et la domination et qui, ainsi, se présentait comme un propre "non translatif", en allant, dans la traduction, à l'encontre de la traduction. Cet aspect mit son empreinte sur les traductions latines de telle sorte qu'elles ont fait passer à travers les siècles non seulement une "langue" non accordée au grec, mais une langue devenue la porte-parole de *l'agir* correspondant à *l'imperium*. Et cela, de deux côtés que l'on devra considérer brièvement en ayant en vue surtout les traductions philosophiques : tout d'abord, du côté du rapport de la langue aux *choses*, ensuite du côté de notre manière de (les) traduire.

Si l'on considère le rapport de la langue aux choses, il s'impose l'observation suivante : que ce soit la *ratio* remplaçant le λόγος ou bien la *praesentia* en échange de la παρουσία, que ce soit le *subjectum* en face de l'*objectum*, ou bien des mots qui ne se sont pas frayé un chemin comme des "mots fondamentaux", mais qui ont fait tout de même leur histoire – pour ne rappeler que *l'imparare* ou le *principium* –, ils semblent agir envers les choses comme l'empire romain envers ses territoires. Ils font violence à ce qu'ils montrent, en s'imposant sur les choses afin que celles-ci se plient sur l'essence qui leur a été commandée. Ce sont des mots, pour ainsi dire, qui *sont* comme ils parlent : la *ratio* "rend compte" de l'intellect comme faculté de calcul (1992, 74), la *sub-jektivité* se met au fondement de toute chose pour se la "jeter devant", alors que la *praesentia* s'empare du

⁵ Une perspective qui vient à l'encontre de cette idée est celle défendue par Rémi Brague (1999), qui décrit les Romains comme les représentants d'une culture du *passage* ou du *pont*, ayant fondé l'identité translatrice de l'Europe par le fait d'avoir assumé comme tâche la traduction des Grecs. Bien que le concept de "Romains" que Brague s'étende de l'Empire Romain jusqu'à la fin du Moyen Âge, son propos demeure merveilleusement déployé, avec ceci de singulier que l'on devrait amender : à savoir, qu'il ne suffit pas de *faire des traductions* pour vraiment *traduire*. La question qui se pose est la suivante : suffit-il de faire des traductions pour vraiment *traduire* ?

manifeste pour le rendre stable et entièrement visible, voire... *présent*. Ne laissant pas la chose être selon son déploiement propre, ils la font apparaître *autre*. Mais la pointe est que, le rapport du mot à la chose n'étant pas celui d'un regard "subjectif" face à une "chose en soi" portée en lumière sous une apparence tout simplement différente d'elle, mais bien plus un rapport dans lequel le mot laisse la chose apparaître pour la première fois en tant que chose (Heidegger 1985, 154 – 155), alors, au moment où les mots latins présentent la chose *autrement* que ce qu'elle est, ils font tout simplement advenir *autre chose*.

En ce qui concerne notre manière d'agir, la langue latine se fait coupable, pour Heidegger, du fait d'être la porteuse de ce qu'il tient pour être "le propre non translatif" des Romains, et de faire dévaler au cours des époques l'attitude impériale romane, qui culmine dans la subjectivité cartésienne et qui fraye la voie de la technique moderne. Cette dernière "traduit" les choses et la langue tout entière dans le *langage* technique (1985, 150) pour régner sur elles, en se les mettant à disposition pour un usage dirigé vers une maîtrise encore plus aigüe. La technique "traduit" également les autres sans les accueillir dans leur propre, en les traitant de *ressource humaine*, "Menschenmaterial" (Heidegger 2000, 18). Et, finalement, elle nous invite à *traduire* effectivement d'une langue à l'autre à la manière des Romains : c'est-à-dire, en faisant venir l'autre vers soi, et en remplaçant, tant bien que mal, un mot pour un autre, en se contentant du fait que *chez nous* il ressemble à peu près à ce que le mot d'origine voudrait exprimer – ou, comme dirait Ricœur (2004, 66), en "cherchant des comparables".

Mais, comme nous l'avons remarqué, cette injonction vient précisément d'une traduction qui a été, à sa manière, aussi loin que possible de l'idée de "comparabilité". La *veritas* se dresse par rapport à l'ἀλήθεια comme un incomparable, c'est-à-dire, plus précisément, comme une parole *instituant*e, qui, en transformant le mot grec, rassemble en elle une nouvelle manière d'être situé au monde et ouvre l'horizon, également, pour une nouvelle compréhension des choses et pour une pratique de la traduction qui s'y plie.

4. Les mots pour nommer la traduction

Dans cette logique qui rassemble la question de la langue et celle de l'agir – sous le visage d'une langue *latine* qui fait apparaître quelque chose *comme elle*, ayant des conséquences pour l'agir au sens large et, plus particulièrement, pour le geste de traduire en tant que tel – s'inscrit également le mot qui nomme la... traduction. Dans ce qui suit, il nous aidera à venir au bout de la question posée au commencement, notamment celle de

savoir quel est le propre de la traduction philosophique suivant l'intime liaison entre la question de la vérité et la traduction de l'ἀλήθεια.

Si l'on peut affirmer que, tout comme les mots romains, le mot "traduction" fait voir quelque chose qui est *comme lui*, c'est parce que *traducere* nomme un passage (*trans-*) qui se comprend à partir du verbe *duco* : "mener avec soi", de bon ou mauvais gré, "faire venir", "emmener". Ce qui se laisse voir dans cette dénomination n'est pas un mouvement anonyme de transfert, mais surtout l'*agent* affirmé dans son pouvoir (Berman 1988, 31), la tra-duction étant éminemment une *actio* au sens impérial du terme et une manifestation du pouvoir. Selon l'analyse d'Antoine Berman (1988) – qui retrace l'histoire européenne de la traduction à travers les mots *translatio*, *traduction* et *übersetzen* –, le verbe *traduco* est d'autant plus important pour autant qu'il soit le premier mot à désigner, depuis la fin du Moyen Âge, l'activité de traduction en tant que telle, en la différenciant d'autres manières d'opérer avec un texte étranger, qui s'étendaient à l'époque de la paraphrase jusqu'à l'inclusion d'un texte étranger dans l'œuvre du "traducteur".

L'autre terme qui avait traversé le Moyen Âge depuis l'Antiquité latine pour nommer la "traduction", notamment *translatio*, n'avait jamais eu l'exclusivité en tant que nom pour ce geste, et il n'était pas non plus, en propre, un mot lié à une activité linguistique : en ayant été emprunté du domaine du transport, il nommait en premier lieu un mouvement de transfert qui mettait l'accent sur le contenu transféré (Berman 1988, 29), sans égard à l'agent qui en était responsable et qui aurait pu être considéré comme la "cause" de ce mouvement. Le domaine du transport a engendré également le troisième terme essentiel pour la culture de la traduction en Europe, notamment l'allemand *übersetzen*, qui n'était pas non plus, à son origine, associé au domaine de la traduction, en ayant un sens matériel sans parenté avec la question des langues. Il désignait notamment, la traversée – le saut – vers l'autre côté de la rivière, l'accent étant mis néanmoins, cette-fois-ci, non pas sur le contenu transféré, mais sur l'événement lui-même : un "double mouvement", à travers lequel "quelque chose d'étranger est posé au-delà de lui-même (*übergesetzt*), dans la langue traduisante, et quelque chose de propre est dé-porté, ou plutôt se déporte (*setzt sich über*) au-delà de lui-même, dans l'étranger. "Traduire" est aussi bien "traduire de..." que "se traduire vers..." (Berman 1988, 34).

Mais si le verbe *traduco* partage autant avec *translatare* qu'avec le terme allemand *übersetzen* l'idée de passage d'une rive à l'autre, il n'est pourtant pas l'équivalent ni de l'un ni de l'autre – ce qui nous mène à la conclusion paradoxale que les mots pour désigner la traduction ne se traduisent pas mutuellement (Berman 1988, 34 – 35 ; Nouss 2001, 168). À la différence des deux autres verbes, dans *traduco*, c'est le *duco* qui l'emporte, rehaussant l'idée de domination et de commandement – de sorte qu'il entre tout d'abord en français

par un biais juridique, qui s'entend encore aujourd'hui lorsqu'il est dit d'une personne qu'elle a été "traduite en justice". Et, comme le note Antoine Berman, "l'existence de cette acception modifie en fait les autres : "traduire un livre", en français, c'est toujours un peu le "traduire" devant le "tribunal" de notre langue et de notre goût" (Berman 1988, 32). Bien que le verbe *traduco* n'ait eu chez les Romains aucune liaison avec le transfert des langues, la manière latine de traduire les Grecs et *l'agir* perpétué par elle semblent avoir frayé la voie pour que la traduction trouve son nom, à la fin du Moyen Âge, dans le mot *traducere* – un mot donnant le sens du *phénomène*, qui se comporte ainsi à la manière du mot qui le laisse paraître.

5. La *traductio* de l'ἀλήθεια comme règle de traduction

Cela nous reconduit, ainsi, dans un chemin herméneutique de retour, à la question du début : ce qui guide l'entreprise de la traduction aujourd'hui, sous le visage des préjugés sur la traduction qui consistent dans l'idée de fidélité guidée par le souci adéquation, de correspondance ou de comparabilité – là même où l'on prêche une équivalence sans identité à la manière de Ricœur (2004) –, c'est précisément la *traductio* de l'ἀλήθεια en vérité devenue *adaequatio* et *certitudo*. Pour le dire autrement : ce qui donne, en général, la mesure du comment traduire, ce qui donne la *vérité* de la traduction, c'est sa "justesse" ou sa "rectitude", qui consiste dans le fait qu'elle s'oriente sur ce qui, dans une langue toute comme dans l'autre, a été institué, "posé debout" en tant que signification bien érigée, confirmée dans son caractère stable et correct par l'usage. Le supposé *passage* de la traduction n'est ainsi guère une rencontre, mais une *comparaison* entre deux langues, entre deux significations sédimentées, instituées, mise en parallèle comme deux choses données d'avance une fois pour toutes : ni l'une ni l'autre n'auront à souffrir quelque découverte que ce soit à partir de leur "entre-deux". Dans ce sens, on devrait bien être d'accord avec Heidegger (1992, 51) – tout en entendant, là-dessus, sa profonde critique – sur le fait que la traduction de *ψεῦδος* par "faux" est tout à fait *correcte* ou juste (*richtig*).

Dans cette logique de la traduction, l'élément qui a le dernier mot – c'est-à-dire l'élément qui, entre les deux termes ainsi conçus, assure la *justesse* de la comparaison – est l'*adéquation* de l'un à l'autre : la "bonne" traduction se mesure à l'aune de ce que l'on comprend par vérité, à savoir à l'aune de l'équivalence. Traduire se sous-entend ainsi comme une "imitation" du geste initial du *dire* (*sagen*) – et c'est précisément ce qu'il est, dans son essence. Seulement, une fois l'acte de parole conçu à son tour à partir de la vérité comme adéquation aux choses – et non pas à partir de l'ἀλήθεια comme accord au retrait –, imiter le geste initial de la parole ne signifie plus "laisser apparaître quelque

chose à travers le mot", mais revient à produire une version adéquate de la *chose déjà donnée*, déjà existante, qu'est le texte à traduire. L'équivalence détermine, de la sorte, ce que c'est qu'une entreprise de traduction – et elle continue à le faire là même où on s'y rapporterait négativement pour proférer, à la manière de Ricœur (2004, 19), une "équivalence sans adéquation" ou bien une équivalence "sans *identité* de sens démontrable" (Ricœur 2004, 40 ; 60).

Si l'on dirige le regard, ensuite, vers la façon d'agir envers la langue à traduire, la rectitude (*Richtigkeit*) s'étale comme une *maîtrise* de l'altérité, enjointe pour ainsi dire "de travers" : car, pour être *correct* avec soi, il faut – si besoin est – trahir l'autre. C'est ce qui arrive du moment que l'exigence de rectitude étend ses tentacules également sur la langue *dans laquelle* on traduit, le souci primaire étant dirigé à ce que les expressions utilisées pour traduire appartiennent à une langue "correcte". Cette injonction, pourrait-on croire, signifierait que les mots doivent se conformer aux normes grammaticales et de vocabulaire de la langue d'accueil. Certes. Mais cet aspect, tout en y étant présent, n'en fait pas l'essentiel de l'exigence de justesse : traduire en un français ou un allemand correct (Heidegger 1992, 35 ; 40) revient non seulement à se soumettre aux règles propres au français ou à l'allemand, mais surtout à se soumettre à la manière dont les significations déjà sédimentées se déploient dans la langue. Cela revient à suivre la manière dont le langage ordinaire, non instituant, c'est-à-dire le langage de la quotidienneté parle... allemand ou français. Par conséquent, se soumettre au langage quotidien, institué, pour trouver à chaque fois dans sa propre langue "le mot juste" mènera souvent à *ajuster* la parole de l'original, si le dernier est philosophique ou littéraire, c'est-à-dire instituant.

6. L'accord à l'ἀλήθεια comme éthique de la traduction

Si la *traduction* de la vérité en a été une qui a donné la mesure de l'essence de la traduction, devrait-on comprendre par cela que, en opérant la déconstruction que nous venons d'entreprendre, on aboutirait à une relativisation du concept de vérité ? – Partant, aboutirait-on à une relativisation de ce que la traduction *est* ? La première réponse, qui suivrait Heidegger de près, en s'exprimant en un *heideggérien* correct, serait bien sûr "non" : car, selon Heidegger, il y a quelque chose de plus originaire à retrouver dans le concept même de vérité, à savoir l'ἀλήθεια elle-même comme rapport de l'apparaître au retrait, rapport auquel la traduction se soumet. Mais si l'on voulait pousser le doute jusqu'à ses dernières bornes, nous pourrions encore demander la chose suivante : qu'est-ce qui fait que ledit "plus originaire" tant acclamé par Heidegger ne soit pas seulement une traduction parmi d'autres, et même peut-être une des pires qu'il n'y en ait jamais eu ?

Quel serait le critère ultime pour la "bonne" traduction, qui saurait nous assurer que la traduction heideggerienne de τῆ ἀλήθεια n'est pas une version quelconque, mais qu'elle nous dévoile ce que celle-ci serait à partir d'elle-même, en nous offrant, ainsi, ainsi, le cadre de vérité qui devrait guider le geste de traduire ?

Celui-ci est à retrouver dans une éthique de l'hospitalité qui tourne autour du geste de *laisser être* : un geste que l'on peut interpréter, à partir de Heidegger, comme le fait de se diriger vers l'autre afin de l'accueillir et de le laisser apparaître à partir de lui-même, dans le seul souci qu'il se déploie comme celui qu'il *est*, mais qu'il ne saurait jamais être sans que "je" sois là pour lui et sans que "je" lui offre "ma" maison en tant qu'horizon ouvert où il peut déployer son propre possible. Traduire de cette manière, de la part de Heidegger, découvre τῆ ἀλήθεια elle-même comme le jeu du *propre* qui advient dans le rapport, ou, pour mieux le dire, le propre en tant que concept de rapport : chacun des "deux" éléments du rapport, l'apparaître tout autant que le retrait, *est* dans la mesure où il se profile en contraste avec l'autre, et dans la mesure où il garde l'autre dans ce qui, à l'autre, lui est de plus propre. En faisant voir τῆ ἀλήθεια elle-même comme un mouvement ontologique de *laisser-être*, Heidegger prend, à partir de la vérité ainsi comprise, le fondement pour toute *vraie* ou "bonne" traduction. C'est, pourrait-on dire, une manière très subtile de fonder le fondement.

Cela congédie du même coup la question concernant le fait de savoir ce que le mot grec serait "en soi" : si l'autre se dévoile à "ma" rencontre et grâce à notre entre-deux, ce serait, comme dirait Aristote, un manque d'éducation que d'insister là-dessus pour retrouver une identité stable et instituée au-delà du rapport, et notamment au-delà du rapport de *traduction* – si l'on considère maintenant ce terme dans sa signification la plus large, qui inclut le rapport ontologique à l'altérité, sans se limiter au rapport des langues. *En elle-même*, ἀλήθεια se montre à travers son dialogue avec l'allemand, et, dans ce cas particulier, avec l'allemand *de Heidegger*. Que cela ne mène pas tout bonnement à du "grec germanisé" ou à une version parmi d'autres – et que les Romains aient raté, d'une certaine manière, précisément le *propre* de τῆ ἀλήθεια – se doit non pas au fait que ce soit cette fois-ci l'allemand ou bien Heidegger en personne qui prend part au dialogue, mais, encore une fois, cela se doit au "critère ultime" qui vient d'être nommé : au comportement, à la manière de *se tenir* (*verhalten*) envers l'autre, qui guide les pas de la traduction. Si les Romains ont passé outre le retrait de τῆ ἀλήθεια, c'était par un certain manque d'hospitalité, alors que si Heidegger semble y retrouver quelque chose de plus proche à l'expérience grecque, c'est suite à un geste plutôt éthique. Ce geste ne saurait aucunement être parfait, et, sans aucun doute, *dans sa singularité*, il ne peut pas retrouver *le tout* du mot grec, de même qu'il ne pourrait s'empêcher de transformer le grec en *autre chose* que lui : mais,

du moins, il ne l'aura pas transformé en quelque chose qui suive une logique du pouvoir et de la maîtrise ; c'est-à-dire, il ne l'aura pas transformé en quelque chose qui ressemble bien plus à l'*actio* de l'agent traducteur qu'au geste de transposition et à *ce qui* appelle à être porté au-delà de lui-même dans la traduction (Derrida 2005, 62-66).

7. Les traits de la traduction à-l'éthique

Suite à cette mise au point théorique, nous finirons par soulever quelques aspects que l'acte translatif de l'ἀλήθεια opéré par Heidegger laisse entrevoir, en nous offrant un exemple pour comprendre la manière dont la traduction sous sa forme insigne de traduction des mots "parlants", c'est-à-dire "instituant", devient une traduction qui se propose elle-même comme une institution de sens, et qui consiste dans un original digne d'être retraduit. Ce que l'on devrait garder à l'esprit, c'est qu'il s'agit toujours dans le cas de l'ἀλήθεια de ce que l'on pourrait appeler la pointe de l'épée : l'endroit où, en tant que telle, la traduction s'*accomplit*. La suite de notre parcours, donc, n'est pas censée être reprise "telle quelle" pour n'importe quelle traduction comme une sorte de recette prête à porter, *cependant* elle est à même de guider toute traduction en tant que geste instituant, guidé par un considérant éthique.

L'élément qui donne à l'ἀλήθεια sa place insigne dans le cadre du problème de la traduction vient de sa portée ontologique. Deux volets d'une extrême importance viennent, en elle, à la rencontre : d'un côté, nous devons prendre en compte le fait qu'ἀλήθεια nomme non seulement la manifestation, mais aussi le retrait de l'être, c'est-à-dire un retrait ontologique qui accompagne toute chose qui apparaît ; d'un autre côté, nous devons garder à l'esprit le fait que tous les mots qui nomment quelque chose ne montrent pas la chose entièrement, mais ils la montrent seulement pour autant qu'ils gardent également en retrait d'autres aspects propres à celle-ci (Borghi 2007, 11-12)⁶.

Maintenant, pourquoi affirmer qu'ἀλήθεια se trouve à la rencontre de ces deux principes ? Le privilège de l'ἀλήθεια vient du fait que, en elle, *le retrait que le mot garde en tant que mot* coïncide avec *le retrait originnaire de l'être*. Le retrait qui appartient à "la chose elle-même" – étant donné qu'elle n'est pas montrée par le mot que dans la mesure

⁶ Un exemple pour ce fait serait que, si l'on nomme le "pied de la table" justement un *pied*, ce qui se montre c'est le caractère vertical et sa capacité d'offrir à quelque chose un point d'appui, alors que d'autres aspects – comme, par exemple, sa taille, sa couleur ou son origine – passent inaperçus. Au contraire, pour ce qu'il en est du nom d'une même couleur, le *marron* renvoie, en français, aux *marrons*, alors que son homologue turc, *kahverengi* renvoie, d'une façon toute aussi littérale, au *kahve*, qu'il n'est presque plus nécessaire de retraduire en français pour y trouver le mot "café".

où celui-ci fait que certains aspects de la chose se montrent tandis que d'autres soient gardés à l'ombre, retirés – cet "aspect" gardé à l'ombre, ce retrait, est précisément celui qui est présent dans toute chose qui apparaît, et non seulement dans celle qui "apparaît" dans l'ἀλήθεια. Car, quelle est la "chose" ἀλήθεια ? La manifestation. Qu'est-ce qui, dans le mot ἀλήθεια, demeure en retrait, quel est l'aspect qui ne se montre pas ? Le fait qu'il peut y avoir un retrait qui ne soit pas la contrepartie d'une manifestation. Le fait qu'il peut y avoir une λήθη qui n'est pas seulement le côté retiré d'un ἀ-λήθης, tel que le mot ἀλήθεια nous ferait croire si on le prenait en lui-même, mais qu'il y a une λήθη – ou "autre chose" tout court – hors de tout ce que le rapport de l'ἀ-λήθεια peut embrasser. Si ἀλήθεια nomme la manifestation et qu'il nous dit que toute manifestation se trouve dans un rapport avec le retrait, alors, ce qu'il ne peut *pas* nous dire, c'est précisément quelque chose qu'ἀλήθεια n'est pas. Le mot garde ainsi en retrait le fait, justement, que tout *ne peut pas être* ἀλήθεια. Pour le dire autrement : si le mot ne dit jamais tout sur la chose qu'il montre, alors, *dès lors qu'il y a un mot* ἀλήθεια, il dit, en tant que mot, que tout n'est pas ἀ-λήθεια, que quelque chose *se retire du jeu de contraste lui-même*, sans que ce "quelque chose" soit la contrepartie d'une manifestation. Mais alors, ce retrait est également "autre" que toute autre chose.

Pour cette raison, nous pourrions dire que, dans le mot ἀ-λήθεια, il se montre en tant que retiré non seulement l'*autre* de la chose que ce mot particulier nomme, mais il se montre, en tant que retiré, l'*autre* de toute chose, qui est également le silence à partir duquel toute langue s'élançe (Guzun 2019, 269-277). En opérant philosophiquement le saut vers la dimension l'altérité du retrait *contenu* dans toute manifestation, Heidegger touche au terrain d'où il prend appui pour sa traduction du mot ἀ-λήθεια et, comme on le verra, il prend appui pour toute manière de traduire en tant que telle. Mais, en opérant la présente déconstruction, nous sommes en train d'aller également, avec Heidegger, au-delà de ce qu'il serait prêt à découvrir, lui, "le maître de l'ἀλήθεια" dans la philosophie du siècle dernier⁷.

Néanmoins, sa traduction, et précisément le fait qu'il découvre au moins le retrait inhérent à la manifestation, nous donne des outils très précieux pour toute entreprise de traduction instituante. Un premier aspect à remarquer, ainsi, à partir de l'entreprise heideggerienne de traduction, c'est que le retrait permet à Heidegger d'entreprendre tout d'abord une traduction intra-langagière, dont la particularité est qu'elle s'opère non pas dans la langue maternelle du traducteur, mais dans le cadre de la langue de l'original. C'est un accueil de l'étranger qui ne se fait pas dans "ma" demeure à moi, mais qui ad-

⁷ En rappel du titre de Marcel Détiéne *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967).

vient là où l'étranger est chez lui, au moment où je me déplace moi-même vers lui en tant qu'étranger, en y introduisant une différence par l'événement même de mon arrivée. Dans le cas de l'ἀλήθεια, cette traduction de grec en grec s'opère à double visage : d'un côté, elle sépare le préfixe α-, qui laisse s'entendre la λήθη ; d'un autre côté, Heidegger fait traduire l'ἀλήθεια dans d'autres mots grecs – notamment λόγος et φύσις, qui disent *la même chose* sans en être les équivalents.

Deuxièmement, là où l'étranger est finalement accueilli chez "moi" et qu'une traduction *inter-langagière* a lieu, l'allemand découvre quelque chose que le grec n'aurait jamais su acquérir dans sa demeure : l'α- diffère de lui-même à *travers l'allemand*, en parcourant le chemin de *un-* à *ent-* (Escoubas 1993, 345-346)⁸. La traduction de l'ἀλήθεια passe de la *Unverborgenheit* – le "*non voilé*", le domaine manifeste auquel appartiennent l'étant sorti du retrait – à la *Entbergung* : le "*dé-voilement*" comme incessante advenue du retrait, comme un processus qui s'opère au sein du retrait lui-même.

Cela permet à Heidegger, en troisième lieu, de découvrir l'allemand à *travers le grec* de telle manière qu'il aille au-delà de ce dernier. Le *ent-* révélé comme une reprise de l'α- qui n'en est pas le simple équivalent, mais qui puise à l'origine de la privation dont l'α- témoigne, ouvre la voie pour un allemand qui a été libéré pour lui-même, en ayant acquis le sol ferme d'où il est à même de dire autre chose que le grec – et de devenir, notamment, *Lichtung*, "*clairière*". Celle-ci représente, comme on le remarquait au tout début, moins une reprise de l'ἀλήθεια en allemand qu'une traduction de la pensée heideggerienne en *grec philosophique*. Ainsi, là où l'allemand, dans sa confrontation (*Auseinandersetzung*) avec le grec, atteint son propre, le grec lui-même se révèle dans quelque chose qui, philosophiquement, lui appartient peut-être, sans pourtant lui avoir jamais été présent.

C'est précisément cette dimension d'un retrait encore non manifeste dans la langue d'origine, mais intimement lié à la *chose* en question, que les Romains ont ignorée, et c'est aussi cette dimension qui témoigne de la radicalité du geste translatif de Heidegger. Car si les Grecs ne se sont jamais portés vers la coupure marquée par l'α- privatif et qu'ils n'ont pas non plus compris la vérité à partir de l'être – la preuve en étant que l'α- se perd déjà dans l'usage de ψεῦδος et que l'essence de la vérité est à trouver dans ὁμοίωσις –, alors, comme Heidegger l'affirme dans un de ses textes tardifs, l'hypothèse d'un renversement de l'essence de la vérité n'est tout simplement plus tenable (Heidegger 2007, 87).

⁸ Le même aspect pourrait être remarqué par rapport au vocabulaire de Heidegger, dont un des mots les plus importants, à savoir le verbe "être", *sein*, est amené à différer de lui-même à travers une traduction qui, opérée dans une langue pourvue de plusieurs manières d'exprimer l'être, comme c'est le cas turc, y introduit des nuances imperceptibles en allemand (Ökten 2005, 261-262).

Est-ce que cela viendrait démentir toute l'analyse de la traduction romaine et absoudre les Latins de toute responsabilité, en montrant qu'il aurait été de toute façon à peu près "normal" qu'ils traduisent comme ils l'ont fait ? Aucunement.

Au contraire, cela met la barre de toute traduction encore plus haut. Car la responsabilité qui pesait sur les épaules du latin et à laquelle les Romains ne se sont pas élevés, ce n'était pas de rendre le grec tel qu'il se déployait, c'est-à-dire lui être *fidèles* – mais de traduire "en deçà" du grec, voire de le briser afin de révéler ce qui bruissait silencieusement en lui comme son autre. Quelle aurait été, donc, leur tâche ? Elle pourrait se résumer de la manière suivante : faire voir *le plus propre* du grec, à l'intérieur du grec, comme *un autre* par rapport au grec. C'est la hauteur à laquelle le geste heideggérien place l'exigence de la traduction, en s'accordant ainsi avec ce que le déploiement de la langue nous enseigne : si la langue elle-même doit briser le silence pour le laisser s'entendre (Guzun 2019, 278-280), le geste translatif doit, lui aussi, faire également violence à l'autre en vue d'accomplir le retrait propre à celui-ci et de le laisser se manifester dans ce qui lui appartient le plus.

Mais si la langue est, justement, autre chose que le silence qu'elle brise et si elle possède, par rapport à lui, la force d'un original, le même doit être affirmé au sujet de la traduction qui accomplit la responsabilité qui vient d'être nommée : car la traduction à laquelle un tel geste aboutit détient elle aussi, par rapport au texte d'origine, la force d'un *original*. Puisant à un incomparable, l'acte translatif s'accomplit lui-même uniquement là où il aura réussi à *pro-duire* (*hervor-bringen*), dans sa propre langue, un incomparable, qui exige à son tour qu'il soit traduit. Si, dans la quotidienneté de l'acte de traduction, c'est-à-dire dans l'usage habituel de la traduction, il est généralement admis que l'on ne saurait traduire une traduction et que toute retraduction doit absolument se référer à l'original, au contraire, l'accomplissement philosophique de l'acte translatif montre son étrangeté sans pareil en brisant un tel postulat. *Unverborgenheit*, de même que *Entbergung* et *Lichtung*, sont des traductions qui se présentent comme à re-traduire. Davantage, en mettant à découvert le rapport qu'elles entretiennent avec le grec, elles donnent également au traducteur le guide-fil de sa pratique : elles montrent *comment traduire*.

Ce pouvoir révélateur nous emmène au dernier jalon de notre parcours, en rassemblant les traits envisagés jusqu'à présent et en faisant du questionnement sur l'interprétation heideggérienne de l'ἀλήθεια un chemin littéralement *à-l'éthique*. Car, en sus de devoir *révéler le propre de la langue traduite*, la tâche assignée par Heidegger au mot qui traduit – et notamment aux mots *Unverborgenheit* et *Entbergung* – est celle de *nous faire faire le saut* appartenant à l'acte de traduire : nous *transposer* dans le domaine d'expérience auquel le mot initial appartient (Heidegger 1992, 16). Voici le pli de la question de

la traduction chez Heidegger, qu'il n'aurait peut-être jamais énoncé dans ces termes, mais qu'il accomplit à merveille : la traduction comme endroit au sein duquel le geste éthique et celui "méta-éthique" se croisent. C'est le moment unique où *laisser être l'autre* – notamment le grec, l'autre langue, la chose à traduire – ne fait qu'un avec le fait de *nous mener à laisser être*, en tant que lecteurs qui ne sont pas seulement conduits vers l'auteur, mais qui sont invités à se diriger vers un dépaysement et à accomplir un geste éthique. Avant de traduire, cela nous invite, au sens de la langue tout comme au sens de l'agir tout court, à *nous traduire*.

*Dr. Mădălina Guzun, Institute of Philosophy "Alexandru Dragomir",
Romanian Society for Phenomenology, madalina.guzun[at]phenomenology.ro*

Références

- Benjamin, Walter. "Die Aufgabe des Übersetzers." in Hans Joachim Störig (ed.). *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 182-195.
- Berman, Antoine. "De la translation à la traduction." *TTR: traduction, terminologie, rédaction* Vol. 1, Nr. 1 (1988): 23-40.
- Borghi, Maurizio. "Pensare la lingua madre. Niccolò Tommaseo." *Eudia*, Vol. 1 (2007): 1-20. <<http://www.eudia.org/wp/download.php?id=1014>>.
- Brague, Rémi. *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard, 1999.
- Derrida, Jacques. "Des tours de Babel." in Joseph F. Graham (ed.). *Difference in Translation*. London/Ithaca: Cornwell University Press, 1985. 209-48.
- Derrida, Jacques. *Qu'est-ce qu'une traduction relevante?*. Paris: L'Herne, 2005.
- Detienne, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1967.
- Ernout, Alfred, et Antoine Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.
- Escoubas, Éliane. "Ontology of Language and Ontology of Translation in Heidegger.", in John Sallis (ed.). *Reading Heidegger. Commemorations*. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 341-347.
- Guzun, Mădălina. "Briser le silence: Le déploiement de la langue comme traduction du silence en son chez Martin Heidegger." *Studia phaenomenologica*, Vol. 19 (2019). 263-287.
- Heidegger, Martin. *Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (GA 55). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger, Martin. *Holzwege* (GA 05). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

- Heidegger, Martin. *Parmenides* (GA 54). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 / *Parménide*. Tr. fr. Thomas Piel, Paris: Gallimard, 2011.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze* (GA 07). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Nouss, Alexis. "Éloge de la trahison." *TTR: traduction, terminologie, rédaction* Vol. 14, Nr. 2 (2001): 167-181.
- Ökten, Kaan H. "'Sein' ist nicht gleich 'Sein'". Translating *Sein und Zeit* into Turkish." *Studia phaenomenologica*, Vol. 5 (2005): 257-273.
- Ricœur, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- Schleiermacher, Friedrich. "Methoden des Übersetzens." in Hans Joachim Störig (ed.) *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 38-70.
- Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes, 2013.