

Université de Montréal

**Penser la traduction dans une perspective herméneutique:
la contribution de Gadamer à la traductologie**

par Eliane Laverdure

Département de philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de Maître ès art (M.A)
en Philosophie

Octobre 2017

© Eliane Laverdure, 2017

Résumé

Le phénomène de la traduction occupe une place importante dans la philosophie de Gadamer en tant que modèle qui met en évidence la médiation langagière à l'oeuvre dans toute compréhension. Notre mémoire se propose d'illustrer comment l'herméneutique de Gadamer – fondamentalement animée par une pensée de conciliation, tel que l'évoquent ses idées de fusion des horizons, d'entente dialogique et de participation à une vérité commune – pourrait en retour permettre à la traductologie de penser le succès de la traduction en dehors du cadre théorique extrêmement binaire dans laquelle elle évolue depuis ses origines, en plus de justifier la participation du traducteur à ce qu'il traduit comme étant nécessaire à la médiation du sens d'un texte d'un horizon linguistique et culturel à un autre, un processus qui ne se laisse pas réduire au simple transfert linguistique, mais qui n'est pas pour autant subjectif ou arbitraire. Inspirée par la pensée herméneutique gadamérienne, qui elle-même suppose une tradition humaniste et métaphysique, la traductologie pourrait non seulement intégrer dans ses réflexions la dimension historique et interprétative de la traduction, mais elle pourrait également parvenir à mieux se comprendre elle-même par delà ce que le protocole méthodologique des sciences exactes exige d'elle.

Mots-clés : Herméneutique, Gadamer, Traduction, Interprétation, Langage, Compréhension

Abstract

It is well known that the phenomenon of translation plays an important role in Gadamer's philosophy as a hermeneutical model that emphasizes the universality of the linguistic element, but less obvious is whether his philosophy could be of any help for translation studies. This dissertation is an attempt to show that Gadamer's conciliating thinking – as exemplarily presented in his ideas of fusion of horizons, dialogical understanding and participation – could not only enable the translatology to think the success of translation outside of the binary theoretical framework in which it evolves, but could also contribute to justify the participation of the translator in the process of rendering the meaning of a text in a new language, a role that certainly goes beyond the sole linguistic transfer, without being, *per se*, subjective.

Keywords : Gadamer, Hermeneutics, Translation, Interpretation, Language, Understanding

Table des matières

Introduction	1
Première partie: Herméneutique et Traduction, un survol historique.....	6
1. Les Origines	6
1.1 L'herméneutique chez les Grecs	6
1.2 Cicéron, traduire en orateur	8
2. Luther, traduire en missionnaire	9
2.1 L'approche interprétative	9
2.2 Le projet de la retraduction de la Bible.....	10
3. Friedrich Schleiermacher	13
3.1 Le projet d'une herméneutique générale	14
3.2 Le canon interprétatif.....	15
3.3 Les deux chemins du traduire	16
4. Martin Heidegger	20
4.1 L'herméneutique de la facticité	21
4.2 L'analytique existentielle	23
4.3 Traduction et histoire de l'Être.....	26
5. Rudolf Bultmann.....	30
5.1 Précompréhension et relation vivante.....	30
5.2 La démythologisation de la Bible	32
6. Gadamer et la Traduction.....	33
6.1 La conception gadamérienne de la traduction	34
6.2 Le statut du texte.....	37
Deuxième partie: Penser la traduction dans une perspective herméneutique	40
1. Le problème de la distance temporelle et la fusion des horizons	41
1.1 Le cercle herméneutique et la réhabilitation des préjugés	43
1.2 La fusion des horizons	49
1.3 L'application.....	52
2. L'acte herméneutique comme dialogue.....	58
2.1 L'entente dialogique	59
2.2 La primauté de la question	64
2.3 Le langage, médium de l'expérience herméneutique	68

3. Le jeu comme dépassement de la question méthodologique	75
3.1 La vérité de l'art	77
3.2 Le savoir pratique et la <i>Bildung</i>	86
3.3 La traduction comme jeu	88
Conclusion	94
Bibliographie.....	97

Liste des abréviations

IÜL: PAEPCKE, F. *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*, ed. Klaus Berger et Hans-Michael Speier, Tübingen, Narr, 1986.

HF: HEIDEGGER, M. *Ontologie, Herméneutique de la facticité*, Paris, Gallimard, 2012.

GW: GADAMER, H-G. *Gesammelte Werke, Oeuvres rassemblées*, Tübingen, Mohr Siebeck, 10 t., 1985-2010.

SZ: HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit Gesamtausgabe*, sous la direction de F-W von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975– tome II, traduction par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985. Édition hors commerce.

VM: GADAMER, H-G. *Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Entre [] nous référons à la pagination originale dans *Gesammelte Werke, Hermeneutik I*, Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1986.

à Eva

Remerciements

J'aimerais remercier mes parents pour leur soutien et leur générosité sans borne, ainsi que M. Jean Grondin pour ses encouragements et pour la passion contagieuse avec laquelle il enseigne la philosophie.

Introduction

Le XX^e siècle vit apparaître en philosophie le développement d'un intérêt grandissant pour le phénomène du langage, considéré non plus comme un instrument de la pensée, mais comme le lieu où celle-ci se déploie et donc comme fondement de la philosophie. Le langage n'est plus ou plus seulement un objet de connaissance, mais une condition de possibilité de la connaissance: « Il semble que la philosophie du langage doit désormais expliciter quelles sont les conditions dans lesquelles mes propres connaissances peuvent être intelligibles pour moi-même et pour les autres et ainsi prétendre à la légitimité »¹. La prise de conscience de la constitution langagière de toute connaissance fut alors si importante que nous en parlons encore dans les termes d'un « *linguistic turn* » dans la philosophie. Bien que l'origine de ce tournant soit généralement retracée dans la radicalisation du questionnement sur la valeur épistémologique de la langue par le mouvement analytique, il faut néanmoins bien admettre que la réflexion sur le rapport intime entre pensée et langage était déjà bien entamée au XVIII^e siècle avec le romantisme allemand et la philosophie du langage de Herder et Humboldt. Ce qui impressionne tant dans ce mouvement, ce n'est pas tant le fait qu'il donna lieu à certaines des œuvres philosophiques les plus influentes du dernier siècle, mais plutôt l'ampleur qu'il connut: de Wittgenstein, Tarski, Carnap et Austin jusqu'à Benjamin, Heidegger et Derrida, il semble que la question du langage préoccupa l'ensemble de la philosophie occidentale. Un tel intérêt pour le langage entraîna naturellement le développement d'une réflexion philosophique sur la question de la traduction, un développement qui fut particulièrement fécond chez le philosophe allemand Hans-Georg Gadamer, qui vit dans la traduction un modèle herméneutique permettant de mettre en évidence l'universalité de l'élément langagier, en plus de lever le voile sur la médiation à l'œuvre dans toute compréhension et de souligner la dimension éthique qu'elle suppose.

S'il est assez évident que Gadamer a su tirer profit du phénomène de la traduction afin d'illustrer sa conception du processus herméneutique, peut-on croire que la théorie de la traduction aurait quelque chose à retirer de son herméneutique? Bien qu'un courant

¹ APEL, K-O. « *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion* », dans *Man and World* vol 3,

traductologique inspiré par l'herméneutique se soit développé à Heidelberg à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle par un collègue et ami de Gadamer, le romaniste, traducteur et traductologue Fritz Paepcke, cette approche demeura marginale, largement ignorée ou même critiquée par la communauté traductologique, qui voyait dans le manque de systématisation et de typologie claire un signe de spéculations sans intérêt scientifique². Or, la perspective herméneutique sur la traduction émergea justement en réaction à la domination en Allemagne de la *Übersetzungswissenschaft*, une science de la traduction à tendance normative qui, dans le sillage du développement du structuralisme et de la théorie de la communication, comprenait la traduction comme une opération de transfert d'informations entre deux systèmes linguistiques – selon le modèle « émetteur-canal-transcodage-récepteur » – devant s'opérer sans l'intervention « subjective » du traducteur grâce à des modèles linguistiques universels et des stratégies de transfert formelles³. Contrairement à ce « labyrinthe d'analyse, de factorisation et d'opérationnalisation »⁴, Paepcke aspirait, par son approche herméneutique, à provoquer un changement de perspective dans la traductologie, qui serait alors invitée à aborder la traduction non pas à partir de mécanismes linguistiques intratextuels, mais à partir du traducteur lui-même en tant que sujet historique et social particulier et à partir du processus interprétatif par lequel il peut d'abord s'approprier le texte étranger afin d'ensuite pouvoir le rendre dans un autre horizon langagier et culturel. La traduction est alors considérée non pas comme une simple reproduction du texte, mais comme une véritable participation à son contenu, de laquelle émerge un nouveau texte :

Le traducteur n'est théoricien que dans une moindre mesure, il est plutôt un auteur, qui réfléchit sur les mots et à partir d'eux, fait naître des idées et éveille des images et, avant tout, il est un joueur, dont la participation au jeu du texte est ce qui lui permet d'ébaucher, à partir des possibilités de formulations qui existent dans son esprit, la traduction adéquate⁵.

Si Paepcke n'a pas proposé de méthode de traduction, ce n'est pas par manque de rigueur, mais parce qu'il croyait que la traduction, en tant qu'événement particulier qui prenait

² WILSS, W. « *Was ist fertigeorientiertes Übersetzen?* » dans *Lebende Sprachen*, 1989, 111.

³ STOLTZE, R. « *Hermeneutik und Übersetzungswissenschaft* » dans, Larisa Cercel (ed.): *Übersetzung und Hermeneutik*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 23.

⁴ PAEPCKE, F. « *Textverstehen – Textübersetzen – Übersetzungskritik* », *IÜL*, 1985, 158 [Je traduis].

⁵ PAEPCKE, F. « *Übersetzen als hermeneutischer Entwurf* », *IÜL*, 1978, 98 [Je traduis].

place dans l'histoire et dans le langage, ne pouvait être formalisée par une méthode anhistorique, générale et impersonnelle. Malgré sa singularité dans le paysage traductologique, l'herméneutique de la traduction n'a à vrai dire rien de nouveau, mais provient d'une longue tradition qui, au moins depuis l'antiquité, s'est penchée sur le rapport entre langue, interprétation et traduction. C'est justement l'histoire de cette affinité entre herméneutique et traduction que nous tenons à rappeler dans la première partie de ce mémoire à travers certaines de ses grandes figures qui ont non seulement profondément marqué ces deux disciplines, mais ont aussi eu, chacune à leur manière, une influence considérable sur la pensée de Gadamer, à savoir Luther, Schleiermacher, Heidegger et Bultmann.

Ensuite, nous proposons d'exposer dans la deuxième partie comment l'herméneutique de Gadamer, profondément encline à la conciliation, telle que le laisse entendre ses notions clefs de fusion des horizons, d'entente dialogique et de participation à l'événement de vérité, permet non seulement de rendre justice au rôle essentiel de *médiateur* que joue le traducteur dans un processus qui, selon nous, ne se laisse pas réduire à un simple transfert linguistique, mais éveille également la possibilité de penser la traduction en dehors du cadre théorique extrêmement dichotomique dans lequel elle se meut au moins depuis la distinction établie par Cicéron entre une traduction qui suit le sens général d'un discours et celle qui le rend mot-à-mot. Il suffit de penser à la multitude de couples binaires qui parsèment l'histoire de la traduction - par exemple, la traduction selon l'esprit ou selon la lettre, libre ou fidèle, sourcière ou cibliste (Ladmiral), *overt* ou *covert* (House), *domesticating* ou *foreignizing* (Venutti), etc. - et qui mènent tous à une sorte d'impasse du type « ou bien, ou bien ». Or, comme l'a si bien dit Rosenzweig et Ricoeur après lui, « traduire, c'est servir deux maîtres, l'étranger dans son étrangeté, le lecteur dans son désir d'appropriation »⁶ et bien que cela semble impossible, il n'empêche que, dans les faits, on traduit et souvent même très bien et c'est pourquoi le modèle herméneutique, qui permet de penser le succès de la traduction en termes de rencontre, d'entente et de compromis, semble beaucoup plus adapté à la tâche et à la pratique de la traduction que ces alternatives impossibles.

⁶ RICOEUR, P. *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, 41.

Si nous jugeons nécessaire de présenter assez amplement la pensée de Gadamer, c'est parce que, bien que son nom soit parfois mentionné dans les travaux contemporains sur l'herméneutique de la traduction – particulièrement dans les travaux de Larisa Cercel et John Stanley⁷ – et bien que sa philosophie représente l'un des fondements théoriques de cette approche traductologique, ses concepts ne sont que rarement exposés dans leur contexte proprement philosophique⁸, un contexte qui est pourtant essentiel à la bonne compréhension de ceux-ci et de leur portée.

Finalement, nous croyons que le problème qui sert de prétexte aux réflexions réunies dans *Vérité et Méthode*, l'*opus magnum* de Gadamer, à savoir, celui de la légitimité de l'expérience de vérité propre aux sciences humaines face à la prétention à l'universalité élevée par la méthodologie scientifique, s'avère particulièrement pertinent lorsque l'on observe le cas de la traductologie, elle aussi en quête de sa méthode et en quête d'elle-même en tant que science aspirant à défendre sa propre légitimité à l'ère du positivisme. Bien que cette discipline ne représente à vrai dire pas une approche unitaire, mais englobe un ensemble de courants et de perspectives qui ne s'entendent pas toujours ni sur leur objet, ni sur leur méthode, ni sur leur visée, elle tend de plus en plus, notamment sous l'influence de la linguistique structuraliste et de l'analyse du discours, à se comprendre à partir des modèles méthodologiques inspirées des sciences exactes, dans l'espoir d'y trouver un fondement scientifique qui pourraient justement assurer l'objectivité de sa démarche et la validité de ses résultats. Or, au lieu d'atteindre une soi-disant objectivité, la traductologie qui, en s'appuyant strictement sur une méthode linguistique, nie l'historicité à l'œuvre dans la lecture et la compréhension du texte à traduire, la facticité de celui qui traduit, et les possibilités infinies et pas toujours univoques qu'offrent les langues, court en fait le risque de sombrer dans la naïveté d'une fausse objectivité.

⁷ STANLEY, J. «Die Relevanz der phänomenologischen Hermeneutik für die Übersetzungswissenschaft», dans *Übersetzung und Hermeneutik*, Bucharest, Zeta Books, 2009, 69-90.

CERCEL, L. *Übersetzungshermeneutik: historische und systematische Grundlegung*, Saarbrücken, Röhrig Universitätsverlag, 2013.

⁸ CERCEL, L. «Hermeneutik des Übersetzens. Heidegger, Gadamer und die Translationswissenschaft», dans: *Studia Phaenomenologica* V (2005), 345.

Nous croyons plutôt que la traductologie, en tant que discipline fondée dans la pratique et ayant affaire à des textes donc à un phénomène qui relève de l'homme, de l'histoire et du langage, pourrait obtenir une meilleure compréhension d'elle-même et de son objet en s'inspirant d'une approche herméneutique et de la tradition humaniste qu'elle suppose. En effet, bien que Gadamer ne propose pas de « stratégie » de traduction et qu'il n'élève pas la prétention d'avoir quoi que ce soit à apprendre à la traductologie, ses considérations sur l'historicité de la compréhension, sur le rôle médiateur de l'interprétation et sur l'importance de la formation fournissent de précieuses réflexions critiques pouvant éclairer la traductologie tout en reconnaissant sa particularité par rapport aux sciences de la nature. Nous verrons que la pointe de l'argument de Gadamer réside dans l'idée que l'acte herméneutique – ce qui inclut la compréhension et la traduction, qui sont toutes deux des formes d'interprétation – exige la participation d'un sujet, mais sans être lui-même un acte subjectif; celui qui comprend ou qui traduit ne fait que révéler les potentialités qui sont inscrites dans le texte et qui exigent d'être de nouveau amené à la parole.

Première partie: Herméneutique et Traduction

Un survol historique

1. Les origines

1.1 L'herméneutique chez les Grecs

Bien que, pour la traductologie contemporaine, l'herméneutique soit souvent considérée comme une approche marginale et hautement spécialisée⁹, il semble pourtant que ces deux concepts – herméneutique et traduction – coexistent dans un rapport très étroit au moins depuis l'antiquité et ce n'est certainement pas un hasard si plusieurs figures marquantes de l'herméneutique étaient également des théoriciens ou praticiens de la traduction. Par ailleurs, un simple recours à l'étymologie illustre à quel point l'acte de traduire est fondamentalement herméneutique: les Grecs, encore étrangers au concept culturel de traduction écrite ou orale comme on l'entend de nos jours, utilisaient justement le terme *hermeneuin* pour désigner le transfert de sens d'une langue à l'autre, un concept ambigu et polysémique qui peut selon le contexte également vouloir dire « annoncer », « interpréter » (comme en français, autant pour l'interprétation orale instantanée que celle de textes) « éclaircir » et « expliquer ». Tel que le fait remarquer Gadamer dans *Le dictionnaire historique de la philosophie*¹⁰, herméneutique semble également faire écho à Hermès, le messager des Dieux, responsable de faire parvenir leurs demandes aux mortels. Or, pour accomplir cette tâche, il est évident qu'Hermès ne peut se contenter de transmettre tel quel ce qu'ont dit les Dieux, mais il doit expliquer aux hommes dans une langue qu'ils sont en mesure de comprendre quels sont les ordres divins. En d'autres termes, il doit, par le biais d'un langage commun, leur *transmettre* un message *de façon intelligible*, ce qui ne peut se produire sans une certaine *adaptation* du dire des Dieux au langage et aux capacités cognitives propres à l'homme mortel. Bien que philologiquement, le rapport entre Hermès et herméneutique soit

⁹ CERCEL, L. « *Auf den Spuren einer verschütteten Evidenz: Übersetzung und Hermeneutik* », dans: Larisa Cerel (dir.): *Übersetzung und Hermeneutik – Traduction et herméneutique*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 7.

¹⁰ GADAMER, H-G. « *Hermeneutik* », dans RITTER, J. (dir.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, Schwabe, 1971-2007, 1061f.

controversé¹¹, ce rapprochement permet de souligner plusieurs regroupements thématiques entre la traduction et l'herméneutique, dont la transmission par le langage, la médiation par un interprète et la compréhension intersubjective.

L'herméneutique et la traduction ont également en commun d'avoir longtemps été subordonnées à la rhétorique, discipline fondamentale de l'antiquité classique et néoclassique qui porte sur l'analyse de la composition des textes, autant selon une approche théorique que pratique, dans le cas des orateurs par exemple. C'est de la tradition rhétorique que nous provient le désormais fameux postulat du cercle herméneutique qui désigne la relation réciproque entre les parties et le tout d'un texte et suppose que l'on ne peut comprendre une partie d'un texte qu'à partir d'une idée générale de son tout, mais que, d'un autre côté, on ne peut comprendre le tout qu'à partir de chacune de ses parties, d'où la circularité. Bien que ce cercle se développera en un problème épistémologique, à savoir celui de l'explication ou de la justification d'un savoir circulaire, il représente originairement une exigence de composition de texte, selon laquelle les parties d'un discours doivent exister en harmonie avec le tout de façon à ce que l'ensemble forme un corps organique. Déjà dans le *Phèdre* (264 c), Platon proposa la métaphore du texte comme étant un être vivant avec des pieds, une tête, un centre et des membres, une idée qui sera d'ailleurs reprise par Aristote dans sa *Poétique* (23, 1459 a 20) et dont on en retrouve encore aujourd'hui l'écho¹². Si ce cercle évoque dès l'antiquité que l'interprétation des textes doit suivre les règles de grammaire pour comprendre le sens d'un mot dans une phrase et doit analyser formellement et la composition et le style d'un texte en supposant la cohérence de l'ensemble, ces indications seront complétées, dans la foulée du romantisme et du développement de la conscience historique, par la nécessité de considérer l'œuvre et la vie de l'auteur, ainsi que le rapport entre l'époque particulière à laquelle appartient le texte et l'histoire universelle.

¹¹ CERCEL, L. « *Auf den Spuren einer verschütteten Evidenz: Übersetzung und Hermeneutik* », dans: Larisa Cerceel (ed.): *Übersetzung und Hermeneutik – Traduction et herméneutique*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 8.

¹² PAEPCKE, F. « *Übersetzen als Hermeneutik* » (1978) dans *IÜL*, 1986 p. 103.

1.2 Cicéron, traduire en orateur

Comme nous l'avons mentionné, la traduction ne constituait pas un sujet de considérations philosophiques pour les Grecs; ce n'est qu'à partir de l'antiquité latine que commença à émerger une réflexion théorique et critique sur la traduction, en plus d'un terme propre pour la désigner, *transductio*, du verbe *traducere*, signifiant conduire vers l'autre rive, transporter, traverser, transférer, conférant, étymologiquement, un sens plus large à la traduction que celui du seul passage d'un message linguistique d'une langue à une autre.

À Rome, la réflexion sur la traduction est à vrai dire indissociable de l'entreprise colossale de traduction des textes grecs, projet compris à la fois comme une appropriation de la pensée classique, comme une émulation de son propre savoir et comme la promotion de la langue latine comme langue érudite. L'un des grands traducteurs à cette époque – il a notamment traduit les textes de Platon – était également un grand homme politique et intellectuel et une figure-clé de la Rome classique, à savoir Cicéron. C'est à lui que l'on doit l'un des premiers écrits théoriques sur la traduction, qui redéfinit complètement le statut du traducteur à cette époque et qui marqua certainement le reste de la réflexion sur le sujet. En effet, alors qu'il était coutumier à cette époque que ce soient des esclaves bilingues qui interprètent (dans le sens de traduction instantanée orale) les textes grecs mot à mot de façon à ce que les citoyens romains puissent les étudier, Cicéron affirma dans un texte intitulé *De Optimo Genere Oratorum* (46 av. J-C), une préface à ses traductions des orateurs grecs Démosthène et Eschine, qu'il a traduit « non en interprète, mais en orateur; les pensées restent les mêmes, ainsi que leur tour comme leur figure, en adaptant les mots à notre propre langue. Je n'ai pas cru nécessaire de les rendre mot pour mot; c'est le ton et la valeur dans leur ensemble que j'ai gardés »¹³. Ainsi, il ne traduisit non pas en traducteur servile, devant calquer littéralement l'original, mais en orateur qui cherche à rendre l'appréciation globale du sens du texte avec persuasion. S'il n'est ici pas question d'herméneutique, il attire néanmoins l'attention sur le fait que la traduction qui rend le mieux le *sens* d'un texte n'est pas nécessairement la plus littérale. Cicéron est d'ailleurs reconnu pour avoir pris de grandes libertés envers les textes

¹³ Cité dans BALLARD, Michel. *De Cicéron à Benjamin: Traducteurs, traductions, réflexions*, France, Presses universitaires du septentrion, 2007, 40.

qu'il a traduits¹⁴ et est souvent cité afin de justifier une traduction libre. Pourtant, dans ce cas précis, il semble bien qu'en traduisant des discours d'orateurs en orateur, il aurait néanmoins suggéré la possibilité d'une traduction qui soit éloquente dans la langue d'arrivée tout en rendant justice à l'intention du texte original, à savoir l'intention de justement être éloquent! Cependant, ce qui a surtout été retenu de sa réflexion, c'est la distinction entre une traduction qui est fidèle et servile, c'est-à-dire qui rend un texte mot à mot et celle qui est élégante et idiomatique, amorçant ainsi une longue tradition de pensée binaire sur la traduction.

2. Martin Luther, traduire en missionnaire

Bien que le réformateur allemand n'ait pas présenté de théorie systématique de la compréhension, ses réflexions sur l'interprétation de la Bible, sur la nature du langage et sur le rapport au texte ont profondément influencé l'ensemble de la tradition herméneutique, de Melancton, Flacius, Dannhauer jusqu'à, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann et bien sûr Gadamer. C'est pourquoi il convient d'en exposer ici les principales thèses. De plus, le père du protestantisme fut non seulement traducteur, mais il fut également l'un des premiers traducteurs du monde germanique à formuler une réflexion critique sur son activité traductrice, principalement accessible par le biais des textes *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) et *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (1531-33), dans lesquels il justifie certains de ses choix de traduction à la lumière de ses conceptions théologiques, soulignant du même coup l'intime rapport entre interprétation et traduction.

2.1. L'approche interprétative

C'est à partir de 1520 que Luther défendit publiquement un principe qui représente à la fois la pierre angulaire de sa théologie, la motivation de son entreprise de retraduction de la Bible et une étape déterminante vers l'universalisation de l'herméneutique: le sacerdoce universel, stipulant que « tout chrétien est prêtre et capable de juger par lui-même, aussi bien

¹⁴ GAFFIOT, F. «Note du Cicéron traducteur du Grec », dans *Revue des études grecques*, 1934, vol 47, no. 219, 21.

que les clercs, des choses de la foi »¹⁵. Alors qu'il était coutume à cette époque de distinguer quatre sens de l'écriture, à savoir le sens littéral, allégorique, tropologique et anagogique, dont les diverses lectures étaient déterminées par certaines doctrines interprétatives établies par l'autorité ecclésiastique, Luther proposa, dans le but de rétablir l'autorité du texte sacré, une exégèse fondée sur un seul principe herméneutique fondamental, la *sola scriptura*, stipulant que le texte sacré est *sui ipsius interpres*, c'est-à-dire que « l'écriture est sa propre lumière »¹⁶ et qu'il n'est pas nécessaire de faire appel à une instance extérieure à la Bible pour en comprendre correctement le message. Cela implique que les passages obscurs, difficiles à comprendre doivent être interprétés à l'aide d'autres passages et du *scopus* des Écritures Saintes, reprenant ainsi l'idée du cercle herméneutique, connu depuis la rhétorique classique. En plus de proposer un principe interprétatif qui favorise la lecture littérale, le cercle herméneutique corrobore alors la doctrine chrétienne de la cohésion interne de la Bible puisque l'Ancien et le Nouveau Testament sont alors considérés comme un « tout » participant au même message.

2.2 Le projet de la retraduction de la Bible

Le principe du sacerdoce universel, qui postule que l'activité exégétique, c'est-à-dire la lecture de la Bible n'est plus réservée aux membres du clergé, mais doit être à la portée de tous, explique aussi la nécessité d'une traduction de la Bible – alors disponible dans l'original hébreu et en grec, mais dont la *Vulgate* latine représentait la version canonisée par l'Église – en langue vernaculaire, pouvant justement être lue et comprise par le peuple sans nécessiter l'intervention d'intermédiaire. C'est donc le désir de permettre un rapport direct avec la parole de Dieu telle que transmise par les Écritures qui motive l'entreprise de Luther: « J'ai œuvré pour rendre service à ceux qui ne sont pas en mesure de lire l'original »¹⁷. La traduction de la Bible n'est conséquemment pas une activité comme les autres, mais représente une tâche

¹⁵ BOCQUET, C. *L'art de la traduction selon Martin Luther*, Paris, Artois Presse Université, 2000, 27.

¹⁶ *Id.*, 79.

¹⁷ *Id.*, 165.

théologique de la plus haute importance, puisque selon lui, c'est par les Écritures que la parole de Dieu peut se révéler aux hommes et leur offrir la possibilité du salut éternel.

De cette vocation théologique, celle de partager la révélation salvatrice avec tous les hommes, découle ce que l'on pourrait appeler le principe traductologique fondamental de Luther: la priorité absolue accordée à la bonne transmission du *message* biblique, qui doit être rendu accessible à l'ensemble de la nation allemande, peu importe le statut social ou le niveau d'éducation de celui qui lit. Cela explique que, bien que Luther fût lui-même très érudit, il choisisse de s'éloigner du langage complexe et souvent hermétique des savants pour écrire dans un allemand simple, idiomatique et facile à comprendre :

Car ce n'est pas les lettres de la langue latine qu'il faut scruter pour savoir comment on doit parler allemand, comme le font ces ânes ; mais il faut interroger la mère dans sa maison, les enfants dans les rues, l'homme du commun sur le marché, et considérer leur bouche pour savoir comment ils parlent, afin de traduire d'après cela ; alors ils comprennent et remarquent que l'on parle allemand avec eux¹⁸.

Par ce commentaire, Luther s'oppose expressément à l'approche de la traduction biblique établie par saint Jérôme, le traducteur de la vulgate, qui dans sa *Lettre à Pammaque* ou *De Optimo Genere Interpretandi* avait postulé la dimension sacrée de la Lettre de l'Écriture Sainte, « qui jusque dans l'arrangement des mots renferme quelque mystère »¹⁹ et posé comme devoir la traduction littérale des textes sacrés. Au contraire, Luther ne reste pas collé au texte source et n'hésite pas à en adapter la grammaire et le contenu lorsque l'original est ambigu ou porte à confusion. L'un des exemples les plus célèbres est la traduction controversée que Luther a proposée de l'*Ave Maria, gratia plena* : trouvant la traduction littéraire *Vollgnadige Maria* (Marie, pleine de grâce) beaucoup trop éloignée de la façon commune d'exprimer la tendresse en allemand, Luther lui aurait préféré l'expression *liebe Maria* (chère Marie) correspondant le mieux selon lui au témoignage d'affection que voulait lui adresser l'ange. Luther a néanmoins toujours soutenu que ces modifications ont été effectuées non pas pour en pervertir le sens, mais pour mieux en transmettre le message: «

¹⁸ LUTHER, M. « Epître sur l'art de traduire et sur l'intercession des Saints », traduction Jean Bosc, dans Tome VI de *Martin Luther, Oeuvres*, Genève, Labor et Fides, 1964, 187-204.

¹⁹ JEROME, Martin. « Sur les devoirs d'un traducteur des livres sacrés » dans *Oeuvres*, Paris, Watelier et cie, 1967, 133.

n'allez pas penser que j'aurais sciemment infléchi le sens ne serait-ce que d'une syllabe du texte biblique »²⁰. Par référence au concept développé par le linguiste Eugène Nida, lui aussi théologien et traducteur de la Bible, on pourrait dire que, par sa traduction, Luther ne voulait certes pas trahir le texte original, mais voulait établir des « équivalences dynamiques », c'est-à-dire des équivalences qui cherchent moins à reproduire systématiquement les caractéristiques formelles de la langue source qu'à reproduire l'effet du texte chez le lecteur²¹. Luther admet d'ailleurs que s'il a choisi de traduire par *Liebe Maria*, ce n'est pas seulement à cause de la conformité de cette expression à l'usage quotidien, mais bien plutôt à cause de sa « faculté de résonner à notre cœur en faisant vibrer nos cinq sens »²². Si l'on considère que c'est par les Écritures que Dieu peut éveiller l'homme à la foi, alors il ne suffit pas que le texte traduit soit intelligible, mais il doit également être écrit dans un langage vivant, qui possède la capacité d'interpeler directement celui qui en fait la lecture.

Les considérations théologiques de Luther étaient si déterminantes pour ses choix de traduction qu'il considérait lui-même la traduction de la Bible comme étant une « exégèse appliquée »²³, expression remarquable puisqu'elle souligne à la fois le travail interprétatif nécessaire à toute traduction, en plus de rappeler que toute tâche herméneutique comporte une *application*, concept qui occupe une place primordiale dans la théorie herméneutique de Gadamer.

Finalement, il est intéressant de constater que Luther accorda une importance toute spéciale aux qualités morales du traducteur, à son expérience et à son érudition sur son habileté à traduire. En effet, bien qu'il admit que la maîtrise des langues en cause est évidemment essentielle, autant pour comprendre les subtilités du texte source que pour avoir le vocabulaire nécessaire afin de trouver le mot juste et précis, il insista également sur le fait que « pour bien traduire, il faut un cœur juste, pieux, loyal, persévérant, fervent chrétien, savant, talentueux et expérimenté »²⁴. Ainsi, en plus de prôner un retour aux textes originaux et de

²⁰ BOCQUET, C. *L'art de la traduction selon Martin Luther, ou lorsque le traducteur se fait missionnaire*, Paris, Artois Presse Université, 2000, 166.

²¹ NIDA, E. *The theory and practice of translation*, Leiden, United Bible Society, E.J.Brill, 1969, 24.

²² BOCQUET, C. *L'art de la traduction selon Martin Luther, ou lorsque le traducteur se fait missionnaire*, Paris, Artois Presse Université, 2000, 174.

²³ *Id.*, 174.

²⁴ *Id.*, 176.

revendiquer l'émancipation de la liberté individuelle face aux autorités dogmatiques, le fait que Luther considère le traducteur compétent comme une personne à part entière fait véritablement de lui un fier représentant du mouvement humaniste de son époque.

Pour résumer, la traduction n'est selon Luther pas un simple transfert linguistique, mais une activité pratique, dont les choix sont basés sur une interprétation du texte dont la bonne compréhension demande aussi l'implication du traducteur en tant que lecteur et, dans ce cas, en tant que chrétien. Même s'il accorde au texte source une autorité sacrée et incontestable, la traduction réussie est pour lui celle qui sait toucher le cœur du lecteur, soulignant ainsi la dimension performative du langage et l'importance de la mise en mot du sens pour la transmission du message. Finalement, sa théologie supposant que la parole de Dieu puisse être accessible à tous à travers l'Écriture suppose un rapport direct avec un texte pouvant être compris de lui-même par lui-même, un postulat qui sera d'ailleurs repris par Gadamer dans l'interprétation de textes laïcs et opposé aux doctrines interprétatives à tendance psychologique ou historique.

3. Friedrich Schleiermacher

S'il y a un autre théologien protestant allemand qui a joué un rôle considérable autant dans le développement de la traductologie que de l'herméneutique, c'est bien Friedrich Schleiermacher. Expert en philologie classique, théologien, philosophie et traducteur prolifique dont les traductions de Platon font encore autorité de nos jours, cette figure marquante du romantisme allemand est à la fois l'auteur de l'un des traités traductologiques les plus influents de l'histoire de la traduction, en plus d'être généralement considéré comme le fondateur de l'herméneutique moderne comprise comme une théorie générale du comprendre. Sa plus grande innovation réside probablement dans sa conception de l'acte herméneutique comme étant un acte intersubjectif, soulevant par le fait même la dimension éthique de la traduction et de l'interprétation, mais entraînant aussi du même coup une « psychologisation » de l'herméneutique qui sera vivement critiquée par Gadamer²⁵.

²⁵ Voir notamment « La métamorphose essentielle de l'herméneutique entre les lumières et le romantisme », dans VM, 191-217 [177- 201].

3.1. Le projet d'une herméneutique générale

L'herméneutique existait déjà bien avant Schleiermacher, mais elle ne représentait pas une discipline générale, mais était, du moins selon ses dires, scindée en diverses herméneutiques régionales telles que l'exégèse théologique, la philologie, la jurisprudence et les sciences historiques. Bien que Schleiermacher n'ait pas été le premier à proposer une théorie générale de l'interprétation (le théologien Johann Conrad Dannhauer avait, dès 1630, jeté les bases théoriques d'une herméneutique universelle dans son texte intitulé « *die Idee des guten Interpreten* »²⁶), Schleiermacher est néanmoins considéré comme celui ayant réussi à concrètement unifier le projet herméneutique dans une science autonome de la compréhension.

En définissant expressément l'interprétation comme l'art de comprendre un discours étranger²⁷, Schleiermacher provoqua un élargissement considérable du champ herméneutique, qui ne se contente plus d'éclaircir les passages obscurs de certains textes canoniques, mais s'intéresse maintenant à tout type de texte et même à tout type de discours, incluant le discours parlé et familier. L'herméneutique n'est alors définitivement plus une discipline spécialisée, mais apparaît comme une activité faisant partie de la vie quotidienne et jouant un rôle prépondérant dans notre rapport avec les autres²⁸. Ainsi, nous serions tous « herméneutes sans le savoir ».

L'expansion du domaine d'application de l'herméneutique est dans une grande mesure motivée par la conception héritée du mouvement romantique selon lequel le langage n'est pas un simple système de signes, mais le médium par lequel peut se former et s'exprimer la pensée: « Chaque homme, pour une part, est dominé par la langue qu'il parle; lui et sa pensée sont un produit de celle-ci. Il ne peut rien penser avec une totale précision qui soit hors de ses limites »²⁹. La langue n'est pas un instrument, mais un « universel singulier », un code général et partagé qui est individualisé dans l'acte de parole d'un individu dont il exprime la pensée.

²⁶ EBELING, G. « *Hermeneutik* », dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, Tübingen, 1959 (3^e édition), 243.

²⁷ SCHLEIERMACHER, F. « *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* » dans *Hermeutik und Kritik*, Francfort, Surhrkamp, 1977, 309.

²⁸ *Id.*, 315.

²⁹ SCHLEIERMACHER, F. *Des différentes méthodes de traduire et autres textes*, (traduit par A. Bermann et C. Berner, édition bilingue) Paris, édition du Seuil, 1999, 41

Cela implique alors que tout discours est, en tant qu'expression de la « force vivante de l'individu »³⁰, marqué par une profonde altérité, et ce, même lorsque les mots nous semblent clairs et évidents. L'herméneutique sera alors comprise négativement comme l'art d'éviter la mécompréhension, en éliminant « par une réflexion méthodique et contrôlée, ce qui est étranger, ce qui induit aux mécompréhensions venant de l'éloignement dans le temps, du changement des habitudes linguistiques, des transformations dans le sens des mots et dans les modes de pensée »³¹. Autrement dit, si l'herméneutique est universelle, c'est parce que, à chaque fois que nous avons affaire à autrui à travers le langage, c'est la mécompréhension qui se produit d'elle-même, tandis que la compréhension doit partout être voulue par un effort interprétatif.

3.2 Le canon interprétatif

L'acte de comprendre s'apparente selon Schleiermacher à une inversion de l'acte de parole³², qui doit parcourir à rebours le discours afin de saisir la pensée originale qui lui confère son sens objectif, c'est-à-dire celui voulu par l'auteur. C'est pourquoi il proposa un ensemble de règles devant permettre de comprendre un texte en reconstruisant le processus mental et historique qui a mené à sa genèse. Pour donner un fondement méthodologique à cet acte de reconstruction, Schleiermacher reprend le traditionnel postulat du cercle de la compréhension, mais, considérant que le texte est, en tant que langue, à la fois un produit historique et un produit de la vie intérieure de son auteur, il distingue deux côtés à ce mouvement circulaire: le côté objectif, selon lequel le mot doit être compris autant en rapport au contexte immédiat dans lequel il s'inscrit qu'en rapport à l'ensemble de ses utilisations permises par la langue, tandis que le texte doit également être analysé à la lumière du plus vaste genre littéraire auquel il appartient; et le côté subjectif, selon lequel le texte doit être

³⁰ *Id.*, 41.

³¹ GADAMER, H-G. « Le problème herméneutique » dans *L'art de comprendre*. Tome I, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1982, 31.

³² SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das neue Testament*, Berlin, Reimer, 1838, 10.

compris comme une partie de l'œuvre et de la vie de l'auteur, qui lui-même participe à l'histoire de l'humanité³³.

Tout discours « supérieur », c'est-à-dire qui implique justement l'intervention de la pensée de l'auteur, doit être saisi sur ce double mode: « Ce qui doit être compris, ce n'est plus seulement le libellé du texte et son sens objectif, mais tout aussi bien l'individualité de celui qui parle ou de l'écrivain »³⁴. C'est ainsi que l'interprétation doit faire intervenir deux procédés distincts: l'interprétation grammaticale, qui procède par une méthode comparative et qui porte sur les éléments grammaticaux, syntaxiques et sémantiques de la langue comprise comme système historique et culturel, et l'interprétation technique, qui cherche à saisir le texte comme étant l'expression d'un moment de vie (*Lebensmoment*) par une méthode divinatoire³⁵. Basée sur un principe de « co-généralité »³⁶ des esprits, cette dernière suppose que l'interprète peut, par un acte réflexif et imaginatif, se transposer dans l'esprit de l'auteur afin de saisir directement l'individualité qui a engendré le texte. Bien que ce soit cette interprétation psychologique qui ait eu le plus d'influence sur les théories herméneutiques postérieures et qui constitue certainement sa contribution la plus originale, il convient de mentionner que, selon Schleiermacher, ce n'est que par l'action jumelée de ces deux procédés que l'intériorité du discours peut être rendue manifeste³⁷, et ce, même au-delà de ce dont l'auteur lui-même était conscient, d'où la fameuse maxime qu'il faut comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris³⁸.

3.3 Les deux chemins du traduire

En plus d'être considéré comme le fondateur de l'herméneutique moderne, Schleiermacher aurait joué un rôle majeur dans l'établissement de la traductologie comme

³³CERCEL, L. « *Subjektiv und intersubjektiv in der hermeneutische Übersetzungstheorie* », *Meta: Research in Hermeneutics*. (1), 2010, 90-91.

³⁴*Id.*, 204.

³⁵SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das neue Testament*, Berlin, Reimer, 1838, 149.

³⁶VM 208 [193].

³⁷SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das neue Testament*, Berlin, Reimer, 1838, 147.

³⁸*Id.*, 32.

discipline académique³⁹. Contrairement à ce que pourrait laisser croire le titre de la conférence qu'il prononça le 24 juin 1813 à l'Académie royale des Sciences de Berlin et qui devint une référence incontournable dans l'histoire et la théorie de la traduction, sa réflexion sur le phénomène de la traduction ne se limite pas à la seule question de la méthode correcte du traduire, mais elle est imbriquée dans un ensemble de considérations qui touchent les trois grandes disciplines qu'il a élaborées: la dialectique, l'herméneutique et l'éthique⁴⁰. D'abord, compte tenu du lien intime qui existe entre la pensée et la parole, Schleiermacher considère que la traduction est un élément essentiel de toute dialectique car elle est «nécessaire au dialogue qui construit le savoir en édifiant un système de concepts correspondant au réel »⁴¹. Penser, c'est déjà traduire le monde en mots que l'on peut communiquer. De plus, d'un point de vue herméneutique, le traduire n'est qu'un cas particulier de l'acte de comprendre, dont il diffère seulement en degré et non pas en nature. Finalement, la traduction est indispensable aux échanges qui soutiennent les communautés, qui sont elles l'objet de l'éthique.

À l'aube du XIX^e siècle, l'exigence d'une réflexion sur le fondement méthodique de la traduction fut motivée par l'intensification de l'activité traduisante en Allemagne. En effet, Goethe et Herder, rapidement suivis par le mouvement romantique, considéraient que la rencontre avec l'étranger représentait un moment essentiel de toute *Bildung*, c'est-à-dire de la formation du soi, et voyaient dans la pratique de la traduction la possibilité d'enrichir la langue et la culture propre, tout en élevant l'esprit de la nation à une plus grande universalité. On croyait même que le peuple allemand, « à cause de sa considération pour l'étranger et de sa nature médiatrice »⁴², était destiné à effectuer un travail de traduction massif devant permettre l'édification d'une véritable *Weltliteratur*. L'idéal humaniste qui sous-tend une telle entreprise de traduction suppose cependant que l'on ne doive pas traduire n'importe comment, mais traduire de façon à « éveiller et d'affiner le goût de l'étranger (*Lust am Fremden*) »⁴³. Cette

³⁹ CERCEL, L. « *Auf den Spuren einer verschütteten Evidenz: Übersetzen und Hermeneutik* », dans: Larisa Cercel (ed.): *Übersetzung und Hermeneutik*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 9.

⁴⁰ BERNER, Christian. « Le penchant à traduire », présentation à *Des différentes méthodes de traduire et autres textes*, Paris, Édition du Seuil, 1999, 12.

⁴¹ *Id.*, 12.

⁴² SCHLEIERMACHER, F. *Des différentes méthodes de traduire et autres textes*, Paris, édition du Seuil, 1999, 91.

⁴³ *Id.*, 52-55.

approche « allemande » s'oppose alors assez explicitement à la méthode ethnocentriste adoptée en France depuis déjà plusieurs siècles⁴⁴ et qui consistait à adapter le texte source aux mœurs et normes esthétiques françaises, les fameuses « belles infidèles »⁴⁵.

C'est dans ce contexte quelque peu polémique que Schleiermacher prononça son discours sur « Les différentes méthodes du traduire », qui propose dès le départ une certaine universalisation de la traduction, présentée comme un phénomène qui se rencontre quotidiennement, et ce, même dans les limites d'une seule langue: dès que nous parlons à un contemporain et que « nous sentons que les mêmes mots, dans notre bouche auraient un sens tout à fait autre »⁴⁶, nous sommes déjà en train de traduire. En soulignant l'acte de traduction implicite à toute communication, Schleiermacher redéfinit la traduction en insistant moins sur le transfert linguistique entre deux langues que sur l'effort de médiation qui y est déployé et qui s'apparente à celui à l'œuvre dans l'interprétation, les deux ayant affaire à un discours qui nous est d'une certaine façon étranger. À la différence de l'interprétation, la traduction implique néanmoins un troisième terme: le lecteur à qui est destinée la traduction. Le rôle du traducteur est alors de jouer le rôle de médiateur dans cette triade intersubjective, de sorte que l'auteur et le lecteur puissent communiquer malgré l'absence d'une langue commune.

Or, compte tenu de l'indissociabilité de la langue et de la pensée, la traduction apparaît cependant comme une entreprise pratiquement impossible puisque, pour faire parvenir à ses lecteurs la pensée de l'écrivain, le traducteur ne dispose que de sa propre langue, qui ne coïncide jamais avec celle qui exprime la pensée de l'auteur. L'irrationalité entre les langues étant fondamentale et inaliénable, Schleiermacher reconnaît qu'il n'y a au final que deux chemins que peut prendre le traducteur: « Ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre »⁴⁷. Dans le premier cas, le

⁴⁴ SCHLEGEL, A.W. « *La Querelle des Langues* » (*Der Wettstreit der Sprachen*) dans *Kritische Schriften und Briefe* Tome I, 1798, 219.

⁴⁵ Sur les belles infidèles voir VRINAT-NIKOLOV. M. « Traduire au Grand siècle: Les belles infidèles » dans *Miroir de l'altérité, la traduction*, Grenoble, Ellug, 2006, 75-91.

⁴⁶ SCHLEIERMACHER, F. *Des différentes méthodes de traduire et autres textes*, Paris, éditions du Seuil, 1999, 32-33.

⁴⁷ SCHLEIERMACHER, F. *Des différentes méthodes de traduire et autres textes*, Paris, éditions du Seuil, 1999, 49.

traducteur cherche à transmettre au lecteur l'impression qu'il a lui-même reçue de la lecture du discours étranger, tandis que, dans le second cas, il transporte l'auteur original dans le monde du lecteur en adaptant son discours aux normes linguistiques et stylistiques de la langue cible. Alors que le premier chemin rend la langue d'écriture étrangère à elle-même en essayant de reproduire l'effet et la manière de l'original, le second épargne au lecteur l'effort exigé par la lecture d'un texte étranger et lui présente un texte fluide et naturel, comme s'il avait été écrit directement dans la langue d'arrivée. En d'autres termes, devant un discours étranger, le traducteur se voit confronté à un dilemme moral, celui d'une traduction ethnocentrique ou non ethnocentrique. Ces deux chemins sont si incompatibles « qu'un seul des deux peut être suivi avec la plus grande rigueur, car tout mélange produirait un résultat nécessairement fort insatisfaisant, et il serait à craindre que la rencontre entre l'écrivain et le lecteur n'échoue totalement »⁴⁸.

Or, compte tenu de l'ancrage linguistique de la pensée, du fait que « la pensée et l'expression sont une seule et même chose, intimement et essentiellement »⁴⁹ on peut comprendre pourquoi Schleiermacher soutient que la traduction qui dépouille le discours de ses caractéristiques paraissant « étranges » aux yeux du lecteur cible ne peut rendre justice au sens du texte. La seule traduction juste est plutôt celle qui cherche à accueillir chez soi la parole de l'étranger, ce que Schleiermacher nomme le principe d'hospitalité, qui souligne la responsabilité morale que suppose la traduction considérée comme un acte intersubjectif devant permettre la rencontre entre un auteur et un lecteur appartenant à des cultures différentes. Ce qui est décisif dans le succès d'une telle entreprise, ce n'est pas tant la maîtrise des langues, bien que celle-ci soit bien sûr nécessaire, mais plutôt l'attitude du traducteur qui doit être habitée du désir « d'ouvrir l'Étranger en tant qu'Étranger à son propre espace de langage »⁵⁰, et ce, même au détriment de l'élégance naturelle de la langue propre.

La plus grande contribution de Schleiermacher à l'intelligence de l'herméneutique et de la traduction est probablement l'accent posé sur le caractère langagier de toute pensée, soulignant alors le rapport intime entre compréhension, interprétation et traduction. « En

⁴⁸ *Id.*, 49.

⁴⁹ *Id.*, 73.

⁵⁰ BERMANN, A. « La traduction et la lettre » dans *les Tours de Babel*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1985, 88-89.

herméneutique, il n'y a rien d'autre à présupposer que le langage »⁵¹, cette formule de Schleiermacher sert par ailleurs d'épigraphe à la troisième partie de *Vérité et méthode*, celle qui porte sur « le tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage ». D'un autre côté, Gadamer reproche à Schleiermacher de réduire le langage au produit expressif d'une individualité, rompant de ce fait avec le principe d'autosuffisance de l'Écriture. Selon Gadamer, l'essence du langage réside moins dans l'activité du sujet que dans la réalité des choses et c'est pourquoi c'est toujours la chose du texte que vise la compréhension et non l'intention de l'auteur. Son herméneutique philosophique représente justement une tentative de réaffirmer l'autonomie du texte comme étant non pas la simple expression d'un sujet, mais expression d'une vérité dans laquelle peuvent justement se rencontrer et se comprendre l'interprète, le traducteur et le lecteur.

4. Martin Heidegger

Si nous pouvons dire que Schleiermacher a donné à l'herméneutique son tournant universel, Heidegger lui a définitivement donné un élan ontologique: la compréhension n'est plus considérée comme étant principalement une attitude théorique, mais comme la « forme d'accomplissement originaire du *Dasein* qui est être-au-monde »⁵² et qui se meut dans le monde en projetant des possibilités qui le concernent et à partir desquelles il se comprend lui-même. Cela implique que la tâche que Heidegger se propose d'accomplir dans le cadre de son « herméneutique de la facticité » n'est pas de développer une méthode du comprendre, mais plutôt d'éclaircir le *Dasein* sur lui-même en tant que pouvoir-être. Ainsi, l'herméneutique abandonne sa visée normative pour devenir proprement philosophique et s'éloigne de l'interprétation des textes pour s'intéresser aux structures d'une existence radicalement temporelle qui se déploie elle-même comme pro-jet compréhensif toujours déjà articulé dans le langage.

⁵¹ VM, 405 [387].

⁵² VM, 280. [264].

4.1 L'herméneutique de la facticité

C'est dans un cours donné à l'été 1923 que Heidegger présenta pour la première fois son programme d'une herméneutique qui porte sur l'être que nous sommes: « La facticité désigne le caractère d'être de « notre » «propre» *Dasein*. Ce terme signifie plus précisément: à chaque fois ce *Dasein* pour autant que, dans son caractère d'être, celui-ci est là en vertu de son être »⁵³. Par facticité ou existence, il ne faut alors pas entendre la vie individuelle de tel ou tel sujet, ni la factualité du *factum brutum*, mais un caractère d'être du *Dasein*, qui le caractérise en tant que possibilité, c'est-à-dire en tant que quelque chose qui n'est pas nécessairement « là », mais qui a à être et qui existe sur le mode du souci de soi. Contrairement à l'ontologie traditionnelle, qui traite l'être comme un « étant subsistant », disponible dans sa présence, Heidegger affirme que l'être que nous sommes, le *Da-Sein*, est principalement un être-tourné-vers-le-futur et que le Soi n'est pas caractérisé par une présence à soi, mais est de prime abord et le plus souvent pas lui-même, mais qu'il est absorbé par le monde quotidien dans lequel il évolue pour fuir l'angoisse de son propre à-venir. C'est la tendance fondamentale du *Dasein* à se comprendre à partir des lieux communs véhiculés par l'être-dans-la-moyenne, le « On » indifférencié qui désigne tout le monde, mais dont personne n'est responsable, qui explique la nécessité d'une herméneutique qui doit interroger et expliciter la facticité de façon à l'éveiller à ses possibilités les plus propres.

La tâche de l'herméneutique est de rendre accessible, dans son caractère d'être, le *Dasein* à chaque fois propre et de le rendre accessible au *Dasein* lui-même, de le communiquer, et d'examiner l'Étrangeté à soi-même dont le *Dasein* est pour ainsi dire frappé. Dans l'herméneutique, se configure pour le *Dasein* une possibilité d'être et de devenir ententif (*verstehend*) pour lui-même⁵⁴.

« Échéant » dans l'inauthenticité du « On-même », le sujet n'est pas lui-même, il a à le devenir. C'est pourquoi l'herméneutique n'apparaît pas comme une méthode arbitraire, qui se proposerait d'analyser la facticité « de l'extérieur », mais comme un moment intégral de la facticité même, qui demande à être explicitée à elle-même afin de pouvoir s'arracher au «On» et résolument prendre en main son propre destin. « L'herméneutique de la facticité est donc à

⁵³ HF, 25 [7].

⁵⁴ HF, 34 [15].

entendre au sens d'un *genetivus subjectivus*. C'est la facticité elle-même qui se porte à l'interprétation. [...] Elle est elle-même une espèce de parler conceptuel qui veut saisir son origine »⁵⁵. L'intime rapport qui existe entre herméneutique et facticité implique que la distance méthodologique que la science cherche habituellement à maintenir avec l'objet qu'elle étudie est ici intenable. Au contraire, le fait que la facticité soit le fondement et la visée de l'herméneutique suppose que l'herméneutique possède toujours déjà une certaine précompréhension de ce qu'elle étudie et que le projet qu'elle cherche à développer, à savoir l'explicitation de la facticité, n'est pas indépendant de son propre avenir, mais la concerne elle-même. Ce qui se profile ici, c'est en fait la structure anticipative de tout comprendre, explicitement décrite dans *Être et Temps* en terme d'un cercle de la compréhension, qui illustre que tout sens pouvant être saisi est « structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation, du projet à partir duquel sens qui reçoit son projet du pouvoir-être du *Dasein* lui-même »⁵⁶. Contrairement au cercle herméneutique traditionnel, ce cercle ne renvoie pas à la relation de cohérence entre les parties et le tout d'un texte ou d'un discours, mais représente le mouvement de la compréhension qui émerge à partir d'un certain préacquis et se déploie sous la forme d'un projet impliquant l'être de celui qui comprend. Ce cercle n'est pas de nature formelle ou logique, mais ontologique; il exprime la structure existentielle du *Dasein* lui-même, qui de prime abord et le plus souvent se comprend à partir du monde dans lequel il est jeté et duquel il hérite de ses possibilités d'existence qui déterminent ce qui lui est permis d'anticiper pour l'avenir. Considérer ce cercle comme simplement vicieux et chercher à l'éviter par une quelconque méthode serait d'abord naïf, mais ce serait également faire preuve d'une mécompréhension de ce qu'est la compréhension elle-même, puisque dans ce cercle se cache également « une possibilité positive du connaître le plus originaire », qui ne peut être saisie « qu'à condition que l'explicitation ait compris que sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation par des «

⁵⁵ GADAMER, H-G. « L'unité du chemin de Martin Heidegger » (1986) dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 275.

⁵⁶ SZ, 151.

intuitions » ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes »⁵⁷.

C'est justement dans un désir très phénoménologique de « retour aux choses » que l'herméneutique de Heidegger prendra comme point de départ le monde de la vie, ce monde ambiant et quotidien, partout présupposé, mais jamais lui-même thématiqué, afin de dégager les *explicata* conceptuels au sein desquels l'explicitation de l'être du *Dasein* peut se déployer, illustrant du même coup que ce qui importe, ce n'est pas nier la circularité du comprendre, mais de s'y « engager convenablement »⁵⁸. Considérant que tout ce qui fait rencontre dans le monde est préstructuré par les anticipations du *Dasein*, la pensée véritablement rigoureuse n'est pas celle qui prétend que la connaissance puisse être libre de point de vue, mais celle qui s'assure que la présaisie soit configurée à partir de la chose-même et non à partir de oui-dire et de connaissances vagues héritées de la tradition. Comme nous le verrons, l'interprétation heideggérienne du cercle herméneutique sera expressément reprise par Gadamer, qui soulignera également la prise en charge critique de la précompréhension de l'interprète, en plus d'insister sur l'aspect proprement productif de ses *préjugés*.

4.2 L'analytique existentielle

Bien que Heidegger y parle moins d'*herméneutique*, le projet d'une analytique existentielle qui anime sa grande publication, *Être et Temps*, reprend néanmoins le projet d'une explicitation méthodique de la compréhension moyenne de l'être qui caractérise le *Dasein* quotidien afin d'en dégager le sens véritable. De plus, bien qu'il caractérise sa propre philosophie d'« ontologie phénoménologique universelle », il affirme également que celle-ci doit partir « de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il jaillit et là où il rejaillit »⁵⁹. Le fait que l'herméneutique joue un rôle fondamental dans cette phénoménologie qui porte sur l'être pourrait bien s'expliquer par la définition quelque peu paradoxale que Heidegger donne du phénomène dans le paragraphe 7 comme étant ce qui se montre lui-même

⁵⁷ SZ, 153.

⁵⁸ SZ, 153.

⁵⁹ SZ, 38.

à partir de lui-même, mais qui se cache en se montrant. L'objet par excellence qui doit occuper la phénoménologie, à savoir l'être, est dissimulé ou recouvert, d'où l'insuffisance de la simple description phénoménologique et la nécessité d'une herméneutique pouvant expliciter le phénomène et dégager ce qui est «là» mais qui n'est pas expressément à la vue. «La phénoménologie du *Dasein* est herméneutique dans le sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation »⁶⁰. Le tournant herméneutique que doit prendre la phénoménologie est alors motivé par le fait que l'être – et Heidegger le répète constamment – même s'il est essentiel à tout ce qui se montre, demeure en lui-même fondamentalement impensé. Ce manquement s'explique d'ailleurs par la tendance du *Dasein* à se comprendre à partir du « bavardage », une guise déterminée du discours du « On » par lequel le *Dasein* se cache à lui-même pour éviter l'angoisse de sa propre existence. Dans le rapport entre parler et bavardage, c'est toute l'ambiguïté du langage qui apparaît, qui a autant la possibilité de découvrir que de recouvrir l'être de ce qui est.

Dans *Être et Temps*, l'explicitation de la quotidienneté du *Dasein* va mener à une réinterprétation existentielle des notions de compréhension et de l'explicitation – ou interprétation (*Auslegung*) – qui ne sont alors plus considérées comme des attitudes théoriques, mais comme des guises existentielles qui, avec le parler et l'affection, performent l'ouverture du Là (*Da*) du *Dasein*, grâce à laquelle le monde dans lequel il vit peut se manifester comme quelque chose de significatif. Autrement dit, ce n'est que parce que le *Dasein* est toujours déjà en train de comprendre et d'interpréter qu'on peut dire qu'il a quelque chose comme un monde, et, qui plus est, un monde qui lui est toujours familier. Cette familiarité avec le monde s'exprime d'ailleurs dans l'expérience quotidienne que nous en faisons, qui ne correspond pas à l'attitude scientifique, qui analyse de façon neutre et détachée les propriétés réelles d'un objet, mais qui est plutôt caractérisée par un certain savoir-faire machinal, de sorte que nous savons toujours à peu près instinctivement qu'avec tel ou tel étant il nous est possible d'accomplir ceci ou cela. Selon Heidegger, c'est cette compréhension pratique, relevant moins d'une saisie intellectuelle que d'un savoir-faire concret permettant justement de vaquer à ses occupations sans trop avoir à se questionner sur les objets qu'on

⁶⁰ SZ, 37.

utilise, qui est existentielle et originaire. Comprendre, c'est avant tout saisir les possibilités d'action concrètes qu'un étant « à-portée-de-la-main » me permet ou non d'accomplir, tandis que les propriétés réelles de l'objet tendent, quant à elles, à disparaître dans l'usage que l'on en fait. C'est pourquoi, « dorénavant, c'est bien plutôt le mode de connaissance des sciences de la nature qui apparaîtra comme une espèce bâtarde de compréhension »⁶¹.

Pour éclaircir sa notion de compréhension, Heidegger s'appuie sur la locution allemande « *sich auf etwas verstehen* », qui veut dire « savoir comment s'y prendre avec quelque chose », « s'entendre à quelque chose » dans le sens de « pouvoir y faire face » et de « savoir se montrer à la hauteur de la situation »⁶². En plus de souligner que la compréhension est plus une affaire de pouvoir que de savoir purement cognitif, l'aspect réflexif du verbe révèle que le sujet est lui-même impliqué dans ce qu'il comprend: dans tout comprendre, ce sont des possibilités existentielles du *Dasein* qui sont projetées et ce n'est que parce que les étants sont traversés du pouvoir-être du *Dasein* qu'ils ont une signification pouvant être concrètement saisie.

Tandis que le comprendre désigne le projet spontané par lequel, sur la base de notre précompréhension de la totalité monde, nous saisissons que de l'étant-à-portée-de-la-main peut être utilisé *pour* ceci ou *pour* cela, l'explicitation désigne la configuration consciente de ce projeter, par laquelle « le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend »⁶³. L'étant est alors thématiquement saisi *comme* étant quelque chose de précis, mais ce *comme* était à vrai dire déjà sous-entendu dans l'usage compréhensif. C'est précisément pourquoi l'interprétation (*Auslegung*) n'est selon Heidegger que l'*explicitation* d'une compréhension toujours déjà implicitement à l'œuvre. Ainsi, l'interprétation n'est plus une méthode à suivre pour atteindre un comprendre, mais représente l'éclaircissement d'un comprendre premier, qui vient donc après coup. Cela ne veut pas dire que l'interprétation soit superflue, mais rappelle plutôt sa fonction critique, qui est de tirer au clair la situation herméneutique à partir de laquelle « quelque chose devient compréhensible comme quelque chose »⁶⁴.

⁶¹ VM, 280 [263].

⁶² GRONDIN, J. « *Was heisst Verstehen,? Von Heidegger zu Gadamer* » dans *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 2001, 94-95.

⁶³ SZ, 148.

⁶⁴ SZ, 151.

Si le sens de quelque chose peut être spontanément saisi dans la compréhension et expressément mis à la vue dans l'explicitation, c'est parce que l'étant est toujours déjà articulé de façon à pouvoir être compris. C'est cette articulation significative, qui précède toute formulation dans le langage, que Heidegger nomme le parler. Par cette définition pour le moins non conventionnelle, Heidegger cherche en fait à libérer la pensée d'un préjugé qui domine la philosophie occidentale: celui que le lieu premier de la vérité serait le *logos* compris comme l'énoncé. Au contraire, l'énoncé logique ne fait qu'aliéner l'étant du monde toujours déjà articulé dans lequel il s'inscrit et duquel il reçoit sa signification véritable pour justement en faire l'objet d'une proposition.

En qualifiant le parler d'existential, Heidegger dévoile que le langage n'est pas principalement un instrument dont la pensée peut disposer comme bon lui semble, mais plutôt un mode d'être du *Dasein*, qui est constitutif de son existence et qui ne peut de ce fait complètement être objectivé par la pensée ou par un quelconque système théorique. Cette conception non instrumentale du langage comme façon d'être-au-monde et d'avoir un monde sera d'ailleurs déterminante dans la pensée de Gadamer.

4.3. Traduction et histoire de l'Être

Après son « tournant », caractérisé par un certain abandon du vocabulaire analytique et de la réflexion transcendantale qu'il sous-tend, les réflexions de Heidegger s'éloigneront de la question de l'être que nous sommes pour se pencher sur celle de l'être même, tel qu'il se manifeste dans le langage qu'il habite: «L'être parle partout et toujours au travers de toute langue»⁶⁵ . Si, à l'époque d'*Être et Temps*, Heidegger avait déjà reconnu dans le parler l'articulation de sens fondamentale qui ouvre la signification du monde selon les horizons d'intelligibilité du *Dasein*, le langage est encore plus loin de n'être qu'un instrument de désignation et de communication, mais est désormais compris comme « la maison de l'être », comme le lieu d'une « parole qui parle à l'origine de tout parler humain »⁶⁶ et qui dit ce qui est. Dans les dires authentiques du philosophe ou du penseur, ce ne serait pas tant le sujet qui

⁶⁵ HEIDEGGER, M. «La parole d'Anaximandre » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, 442.

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 206

s'exprime, mais l'être même, qui s'achemine à la parole travers eux. C'est pourquoi, dans *Le principe de raison*, l'histoire de la pensée est présentée comme l'histoire des diverses façons dont l'homme a su répondre à l'Être qui se dispense ainsi dans le langage. Par cette réinterprétation de l'histoire, Heidegger radicalise également une certaine décentralisation du sujet connaissant, déjà bien entamé avec *Être et temps* qui admet certes que le *Dasein* bénéficie d'un accès privilégié à la question de l'être et lui accorde une *primauté ontico-ontologique*⁶⁷, mais non en vertu de l'excellence de son activité de pensée, mais seulement la base du fait qu'il appartient à son être d'être soucieux de lui-même.

La prise de conscience du caractère proprement ontologique du langage amena Heidegger à aborder la façon dont la pensée s'approprie le sens de ce qui l'entoure en terme de traduction: Le monde, dans lequel on vit, est appréhendé par le langage et donc d'une certaine façon traduit. « Nous traduisons constamment notre langue, notre langue originelle, dans ses propres mots »⁶⁸. En fait, Heidegger distingue entre « Übersetzen » qui désigne le simple transfert linguistique entre deux langues, un procédé mécanique auquel il n'accorde que peu d'importance, et « Übersetzen » (tra-duction), un processus existentiel par lequel la pensée doit, avant de traduire la langue, d'abord « elle-même se traduire »⁶⁹, c'est-à-dire se transposer dans la situation de laquelle la parole a émergé de façon à pouvoir en saisir la vérité. Dans une telle traduction réside la possibilité pour la pensée de sortir de sa propre tradition pour découvrir une expérience de sens plus originelle et plus authentique. Selon lui, seuls les textes des poètes et des penseurs permettraient de véritablement soulever la question de la traduction⁷⁰.

L'intime rapport entre la pensée et le langage amènera Heidegger à rapprocher sa propre tâche, celle de penser et de poser adéquatement la question de l'être, au travail de traduction,; il s'agit alors de tra-duire les concepts fondamentaux de l'histoire de la philosophie de façon à lever le voile sur leur sens caché. Il faut dire que, selon Heidegger, l'ensemble de la

⁶⁷ SZ, 14.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. « Parménides » dans *Gesamtausgabe*, vol. 54, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1982. 17-18.

⁶⁹ HEIDEGGER, M. « La parole d'Anaximandre » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, 396

⁷⁰ CERCEL, L. « Hermeneutik des Übersetzens, Heidegger, Gadamer, und die Translationwissenschaft », dans *Studia Phaenomenologica V*, 2005, 337.

pensée occidentale, depuis Platon jusqu'à la technocratie moderne, aurait échoué à dire correctement l'être qui s'offrait à elle. Au lieu d'exprimer l'être tel qu'il est et tel qu'il se montre, la métaphysique se serait contentée d'exprimer l'étant: « La pensée occidentale commence donc par une négligence, sinon même par une défaillance »⁷¹. Si l'oubli de l'être persiste depuis si longtemps, ce serait entre autre à cause d'une mauvaise traduction de l'un des textes fondateurs sur le discours de l'être, à savoir le poème de Parménide: en rendant le *tò légein* par « le dire » (ce qui est, par ailleurs exact d'un point de vue lexicographique), nous laissons néanmoins supposer qu'il y aurait un dire qui précéderait la pensée⁷², ouvrant ainsi la voie au préjugé métaphysique selon lequel l'énoncé logique est le lieu premier de la vérité et à la traduction de *logos* par *ratio* (raison) en latin, qui assimila définitivement la vérité au domaine de la logique, alors qu'elle réside plutôt dans le langage (*logos*) de l'Être qui précède tout énoncé et tout concept⁷³. Or, « ce n'est pas Parménide qui a interprété logiquement l'être, c'est au contraire la logique, née de la métaphysique et en même temps la dominante, qui a conduit à ce que la richesse essentielle de l'être, en réserve dans les premiers mots fondamentaux, demeurât enfouie »⁷⁴.

C'est dans ce contexte que la traduction de l'histoire de la philosophie se présente comme un travail de « destruction » de l'héritage de la métaphysique, une destruction qui n'est pas simple annihilation puisque, selon Heidegger, les préjugés de la métaphysique « ne sont si obstinés que parce qu'ils ont leur propre vérité »⁷⁵. C'est pourquoi la critique de la métaphysique doit être complétée d'une réappropriation de son langage de façon à reconduire ses concepts vers leur sens plus originaire et à libérer la vérité qui y est enfouie en lui offrant un nouveau langage. Par sa constante confrontation avec la métaphysique, Heidegger n'aura d'ailleurs cessé de chercher à « tra-duire » adéquatement l'être qui s'y exprimait afin de le penser dans de nouveaux horizons, un des exemples les plus connus étant sa traduction d'*aletheia* par *découvrement (Unverborgenheit)* et non par *vérité (Wahrheit)*. Selon Heidegger, la traduction littérale n'est pas nécessairement la plus fidèle. Il faut plutôt que « le mot du

⁷¹ HEIDEGGER, M. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, PUF, 1959, 154.

⁷² *Id.*, 190.

⁷³ *Id.*, 194-196.

⁷⁴ HEIDEGGER, M. «La parole d'Anaximandre » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, 424.

⁷⁵ *Id.*, 155.

traducteur fasse attention à ce qui, dans la parole, advient à la parole »⁷⁶. Il est alors évident que le succès d'une telle traduction ne peut être assuré par une quelconque « stratégie traductologique », mais exige un état de réceptivité la pensée, qui doit être capable d'écouter les paroles originelles par delà la tradition qui les recouvre: « il faut nous même nous rendre ouverts pour ce qui, dans la parole, vient à la parole »⁷⁷. C'est pourquoi Heidegger dit qu'il est nécessaire que notre propre pensée se traduise elle-même avant de pouvoir traduire dans sa langue ce qui est dit dans une autre langue. Bien qu'Heidegger ne s'intéresse pas tant à la pratique concrète de la traduction, qu'à ses implications ontologiques, l'ouverture envers ce qui s'exprime dans le texte à traduire et la conscience critique de ses propres préjugés demeurent des prérequis qui devraient être exigés de tout traducteur au même titre que la connaissance des langues.

Même si Gadamer ne reprendra pas expressément la question de l'Être, ses réflexions sur l'historicité de la compréhension et sur le langage comme horizon de sens et événement sont redevables à Heidegger, en plus de partager avec lui une certaine critique de la notion de sujet compris comme fondement de la connaissance et cette pulsion phénoménologique qui cherche à retourner à l'évidence d'un comprendre qui n'est pas le produit d'une doctrine ou d'un système, mais qui est quelque chose qui se produit bien avant toute approche méthodologique: «Parce que le comprendre, en son sens existencial, est le pouvoir-être du *Dasein* lui-même, les présuppositions ontologiques de la connaissance historique excèdent fondamentalement l'idée de rigueur des sciences les plus exactes »⁷⁸. Cependant, alors que les deux philosophes ont revendiqué le terme d'herméneutique, force est d'admettre que celle de Heidegger n'a à vrai dire plus grand-chose à voir avec l'interprétation et la traduction de textes. C'est pourquoi, avant de passer à la conception gadamérienne de la traduction, il conviendrait de présenter brièvement la pensée de celui qui a repris l'herméneutique existentielle de Heidegger, mais pour expressément l'appliquer à la compréhension des textes, le théologien Rudolf Bultmann.

⁷⁶ HEIDEGGER, M. « La parole d'Anaximandre » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, 426.

⁷⁷ *Id.*, 400.

⁷⁸ SZ, 153.

5. Rudolf Bultmann

Bien que les références directes à l'œuvre de Bultmann soient assez rares à travers l'œuvre de Gadamer, il faut admettre que les similarités thématiques entre les réflexions de ces deux héritiers de la pensée heideggérienne sont nombreuses et cruciales. En effet, en plus de la curieuse proximité entre le titre d'abord envisagé pour *Vérité et méthode*, à savoir «*Verstehen und Geschehen*», et celui du recueil d'essai de Bultmann intitulé «*Glauben und Verstehen*»⁷⁹, ils ont tous deux défendu l'autonomie du texte et l'autorité de sa vérité dans l'interprétation contre le principe herméneutique de la *mens auctoris*, stipulant que le sens d'un texte doit être compris par rapport à l'intention de son auteur, en plus d'insister, dans le sillage de Heidegger, sur le rôle fondamental que joue la précompréhension de l'interprète – qui est à la fois une compréhension de la «chose du texte» et de soi-même – dans l'interprétation.

5.1 Précompréhension et relation vivante

Si l'œuvre de Bultmann ne propose pas de philosophie systématique, on peut néanmoins considérer que c'est le phénomène de la compréhension des textes, et plus particulièrement celle des textes sacrés, qui offre un fil conducteur à ses réflexions. Sa position sur l'interprétation, exposée dans «*Das Problem der Hermeneutik*»⁸⁰, s'oppose directement à la démarche méthodologique héritée de Schleiermacher et de Dilthey, selon laquelle il faudrait comprendre un texte ou un événement à partir de l'individualité qui l'a engendré ou des circonstances sociohistoriques qui l'ont vu naître. Alors que cette approche devait fournir un fondement objectif à l'interprétation, Bultmann lui reproche d'interdire toute compréhension directe du contenu réel des textes, qui sont plutôt considérés comme des sources permettant de saisir autre chose, que ce soit la pensée de l'auteur ou l'esprit d'une époque.

Au lieu de partir de l'auteur du texte, Bultmann aborde le phénomène de la compréhension à partir du lecteur: selon lui, toute compréhension est dirigée par un questionnement qui donne une direction à l'ensemble de la démarche interprétative et

⁷⁹ GRONDIN, J. «*Gadamer and Bultmann*», dans *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2002, 121-122.

⁸⁰ BULTMANN, R. «*Das Problem der Hermeneutik*» (1950) dans *Glauben und Verstehen*, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, 211-235.

détermine la façon dont le texte sera compris. Puisqu'il est impossible de questionner sans savoir de quoi il est question, toute interprétation est alors nécessairement « guidée par une précompréhension de la chose sur laquelle elle interroge le texte »⁸¹. Suivant les traces de Heidegger, Bultmann soutient que cette précompréhension ne doit pas être éliminée, mais consciemment prise en charge afin de s'assurer de poser la bonne question, c'est-à-dire celle qui est dictée par l'intention et la nature du texte. Selon lui, les textes qui abordent des thèmes universels et existentiels, notamment les textes poétiques, philosophiques et religieux, exigent d'être interprétés à la lumière de la question de l'être, c'est ce que Bultmann nomme l'interprétation existentielle⁸². Si elles ne sont pas fausses en soi, les interprétations guidées par un questionnement purement historique, formel ou psychologique sont trop étroites et ne peuvent rendre justice à l'intention de ce type de textes.

Si ces textes peuvent être compris en eux-mêmes et sans référence à l'auteur ou au contexte historique, c'est parce que tout lecteur, de par sa participation à l'existence, possède la précompréhension nécessaire pour saisir les thèmes existentiels abordés dans le texte. Bultmann parle alors d'une « relation vivante » qui unit l'interprète et la chose qui, directement ou indirectement, est exprimée dans le texte⁸³. De ce fait, Bultmann donne partiellement raison à Schleiermacher et à Dilthey, qui voyaient dans le rapport (*Verwandtschaft*) entre le lecteur et l'auteur une condition à toute interprétation, mais cette relation n'est pas à comprendre en termes de co-généralité, mais plutôt en termes d'un intérêt partagé sur la chose du texte, un intérêt qui est universel parce qu'il relève du souci fondamental du *Dasein* pour sa propre existence, et qui n'est ni subjectif ni arbitraire parce qu'il est fondé dans l'appartenance à un monde historique commun. Un tel rapport implique néanmoins que la connaissance acquise par l'interprétation ne porte pas non plus sur une vérité « objective » extérieure à nous, mais qu'elle nous concerne et nous permet de mieux nous comprendre. Ainsi, l'interprétation ne s'accomplirait pas dans la compréhension d'une individualité étrangère (l'esprit de l'auteur) ou d'une époque révolue (l'esprit de l'époque), mais dans une rencontre avec nous-mêmes. Ce

⁸¹ BULTMANN, R. *Foi et Compréhension*. Tome I. L'historicité de l'homme et de la révélation, Paris, Seuil, 1970, 604.

⁸² BULTMANN, R. «*Das Problem der Hermeneutik*» (1950) dans *Glauben und Verstehen*, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, 232.

⁸³ *Id.*, 217

sont des possibilités de notre être propre qui nous sont révélées par le propos du texte⁸⁴.

5.2 La démythologisation de la Bible

Bien que l'herméneutique existentielle de Bultmann soit présentée comme une théorie interprétative générale, sa principale préoccupation concernait néanmoins la bonne réception du message biblique, dont la véracité du contenu fut remise en question par la critique historique. À l'époque de Bultmann, on semblait alors inévitablement confronté à l'alternative entre croire et comprendre, deux termes qu'il se proposait de conjuguer par une exégèse existentielle. Selon lui le sens des textes sacrés ne réside pas dans la référence objective de l'état de fait qu'il décrit, mais dans la possibilité qu'il renferme de nous ouvrir à la possibilité d'un destin authentique dans le pardon et la vie éternelle et de nous amener à prendre une décision existentielle : croire⁸⁵. Considérant que l'intention du texte est de nous faire vivre une telle expérience existentielle, le questionnement qui guide la lecture doit lui-même être de nature existentielle et non pas historique, ou factuel : « Quand on interroge la mythologie du Nouveau Testament, il ne faut pas s'intéresser au contenu de ses représentations objectivantes, mais à la compréhension de l'existence s'exprimant dans ces représentations »⁸⁶.

Selon Bultmann, l'interprétation de la Bible répond aux mêmes conditions herméneutiques que les autres textes⁸⁷, c'est-à-dire qu'elle suppose que le lecteur a une précompréhension de ce qui est abordé dans le texte. Or, la Bible, même si elle aborde des questions fondamentales de la vie humaine qui s'adressent à tous et peuvent être comprises de tous, s'exprime dans un langage mythique, qui entre en conflit avec la compréhension moderne du monde et interfère avec la bonne réception du kérygme. C'est pourquoi l'exégèse qu'il propose va de pair avec un processus de démythologisation des textes sacrés, qui se présente non pas comme une suppression de ces passages mythiques, ni comme un travestissement du sens biblique, mais comme une sorte de traduction de son message dans un langage moderne,

⁸⁴ *Id.*, 231-233

⁸⁵ BULTMANN, R. « *Das Verständniss von Welt und Mensch im neuen Testament und im Griechentum* » (1940) dans *Glauben und Verstehen*, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, 59-78.

⁸⁶ BULTMANN, R. *Nouveau Testament et Mythologie*, Paris, Labor et Fides, 2013, 61.

⁸⁷ BULTMANN, R. « *Das Problem der Hermeneutik* » (1950) dans *Glauben und Verstehen*, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, 231.

de façon à ce que la vérité profonde du kérygme puisse être accueillie par notre compréhension scientifique⁸⁸.

Bien que l'herméneutique de Bultmann soit avant tout motivée par une problématique théologique, elle permet néanmoins de lever le voile sur certains aspects de l'interprétation qui étaient mis en parenthèse par la démarche méthodologique, par exemple l'importance des questions et de la précompréhension de l'interprète, en plus de remettre au premier plan de l'interprétation la chose du texte, alors négligée au profit de l'interprétation historique ou psychologique. De ce fait, Bultmann réaffirme l'autorité du texte comme source de connaissance possible, pouvant être saisie de tous et réintroduit le principe de *sola scriptura* et du sacerdoce universel dans l'herméneutique. De plus, en faisant de l'expérience de lecture un événement existentiel, qui a du sens lorsque le texte m'interpelle dans un langage qui est le mien et répond à mes questions, Bultmann propose un rapport au texte non-objectivant, basé sur une relation dialogique par laquelle le lecteur est amené à reconsidérer sa propre vie.

6. Gadamer et la traduction

L'un des élèves les plus connus de Heidegger et l'une des figures emblématiques de l'herméneutique, Gadamer a su perpétuer la réflexion de son maître, tout en proposant une pensée originale. Alors que Heidegger s'est tourné plus tardivement vers la poésie, elle représente plutôt chez Gadamer le début de son parcours personnel et philosophique⁸⁹ et occupera une place centrale dans l'ensemble de son herméneutique. De plus, le fait que Gadamer fasse appel, en conclusion de *Vérité et méthode*, à la métaphysique platonicienne du beau afin de révéler la nature de la vérité comme autoprésentation révèle qu'il entretient un tout autre rapport avec la tradition philosophique. C'est assez tardivement, en 1960, que Gadamer propose un texte synthétisant ses principales thèses et réflexions, présenté sous le titre assez modeste *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Dans cette herméneutique philosophique, il y est certes question de l'être, de la vérité et de l'existence, mais aussi du texte, de sa nature spécifique en tant qu'élément appartenant et participant à une

⁸⁸ BULTMANN, R. « *Neues Testament und Mythologie* » dans *Beiträge zur evangelischen Theologie*, Bd.96, München, 1985.

⁸⁹ GADAMER, H-G. « *Die Aktualität des Schönen* » (1974) dans *GW*, bd. 8, Tübingen, Mohr Siebeck, 95.

tradition et du rapport qu'il convient d'entretenir avec les documents du passé, que ce soit en tant que lecteur, interprète ou traducteur.

6.1. La conception gadamérienne de la traduction

Suivant l'intuition de Schleiermacher selon laquelle la différence entre interprétation et traduction n'est pas de nature, mais seulement de degré, Gadamer suppose également que l'effort herméneutique s'impose lorsqu'il existe une certaine distance entre le sens du texte et le lecteur et que la tâche de l'interprétation est de pallier cette distance de façon à permettre l'accès compréhensif au contenu. Par définition, une traduction a toujours affaire à une telle distance. C'est pourquoi « tout traducteur est interprète ». Gadamer poursuit : « La langue étrangère ne représente qu'une aggravation de la difficulté herméneutique, celle de l'"étrangèreté" et de son dépassement »⁹⁰. Ainsi, tout comme l'interprétation doit expliciter les passages obscurs qui font obstacle à la saisie du sens d'un texte afin d'en permettre la compréhension, la traduction doit « franchir l'abîme qui sépare les langues » et rendre compréhensible ce qui se présente d'abord sous une forme étrangère.

Tout texte traduit représente alors l'accomplissement, dans une autre langue, de l'interprétation que le texte original suscite chez le traducteur, c'est pourquoi Gadamer dit que toute traduction apporte un « excès de clarté »⁹¹. En effet, le processus de traduction implique que les ambiguïtés et les imprécisions qui sont présentes dans le texte source sont inévitablement clarifiées et explicitées lors de la rédaction puisque le traducteur doit à chaque fois se décider pour une formulation ou pour une autre, selon sa propre interprétation du texte et selon les possibilités de sa langue. Ce qu'il juge plus important sera alors mis en évidence dans son texte, et cela aux dépens d'autres traits considérés comme moins significatifs. La véritable traduction est alors interprétation parce qu'elle accomplit une clarification du sens de l'original à partir de la langue propre, une *Überhellung* dont le traducteur *doit assumer la responsabilité*.

S'il est évident que le texte rédigé dans une langue étrangère doit faire l'objet d'une interprétation linguistique et grammaticale, ce type d'éclaircissement n'est selon Gadamer

⁹⁰ VM, 409 [391].

⁹¹ VM, 408 [389].

qu'une condition préalable à la véritable interprétation, qui consiste plutôt à faire accéder au langage la chose dont le texte parle et qui est conservée dans l'écrit. Contrairement à l'herméneutique de Schleiermacher, qui n'insiste pas tant sur la différence qui existe entre l'interprétation d'un discours oral ou écrit, Gadamer considère que l'écriture pose un problème spécifique pour l'herméneutique, qui dévoile l'ampleur de la tâche qui lui est propre. D'un côté, l'écriture confère au langage « sa véritable spiritualité (*ihre wahre Geistigkeit*) »⁹² puisque, dans la mesure où ce qui est dit est fixé dans l'écrit, son sens est libéré des contingences de sa genèse et peut devenir absolument présent en lui-même dans le moment de la lecture. D'un autre côté, l'écriture représente une sorte d'autoaliénation de la langue vivante en signes morts, qui ne peuvent être compris que dans la mesure où la lecture est capable de reconverter les lettres et les mots en parole vivante. Ainsi, l'idéalité de l'écriture est à la fois ce qui justifie l'autonomie sémantique du texte, et à la fois ce qui explique la nécessité d'une interprétation pour que le sens puisse se manifester. Il apparaît alors que, bien que le texte soit l'objet premier de l'herméneutique, et ce, depuis le début de la tradition, il représente également un grand défi pour toute compréhension.

Il n'y a rien qui soit aussi étranger et qui exige autant la compréhension que l'écrit [...] Rien n'est pure trace de l'esprit au même point que l'écriture mais rien non plus n'est aussi dépendant de l'esprit qui comprend. Dans son déchiffrement et son interprétation se produit un miracle: la transformation de quelque chose d'étranger et de mort en quelque chose d'absolument coprésent et familier⁹³.

Or, c'est justement parce qu'il lève le voile sur la tension entre étrangeté et familiarité qui est à l'œuvre dans toute compréhension que le texte représente un objet de réflexion privilégié pour l'herméneutique de Gadamer. Selon lui, lire, de façon à comprendre ce qui écrit, c'est toujours plus que simplement épeler les mots qui sont posés devant nos yeux – qui n'a jamais fait l'expérience de lire un texte à voix haute sans saisir le sens des mots prononcés? – mais c'est « traduire » ce qui est écrit de façon à ce que les lettres mortes soient parlantes et significatives pour « l'oreille intérieure » de celui qui lit⁹⁴, et c'est cette reconversion qui se présente comme

⁹² VM, 413 [394].

⁹³ VM, 182-183 [168-169].

⁹⁴ Gadamer, Hans-Georg « *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?* » dans *Kleine Schriften IV*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970, 91.

« la vraie tâche herméneutique »⁹⁵. Or, cela n'est possible que lorsque le sens du texte est aussi transposé dans notre propre existence, de façon à pouvoir justement s'approprier ce qui est dit à partir de notre propre horizon de compréhension, lui-même déterminé par la tradition à laquelle on appartient et par la langue dans laquelle on vit: « Pour pouvoir exprimer la visée d'un texte dans son contenu véritable, nous devons le traduire dans notre langue; autrement dit, il faut que nous le mettions en rapport avec l'ensemble des pensées possibles dans lesquelles nous nous mouvons »⁹⁶.

La relation entre traduction et interprétation est alors à saisir sous un double aspect: *non seulement toute traduction suppose et exige une interprétation, mais toute interprétation s'apparente à un processus de traduction*. Si la traduction est si importante dans la philosophie de Gadamer, c'est justement parce qu'elle lui offre un modèle de ce qui se passe quand on comprend, un modèle qui est particulièrement exemplaire parce qu'il met en évidence la processualité du phénomène herméneutique et la médiation langagière que celui-ci implique. La traduction, qui a explicitement affaire à des langues et des cultures qui sont différentes et qui fait donc face à des cas extrêmes de distance herméneutique, permet alors de lever le voile sur certains processus qui sont inhérents à la compréhension, mais qui ne sont pas remarqués comme tel.

Par exemple, la traduction, qui n'est évidemment pas une « simple résurrection du processus psychologique originel de sa rédaction, mais une reprise, guidée par la compréhension de ce qu'il dit »⁹⁷, fait apparaître l'aspect productif du processus herméneutique, qui n'est pas une transposition dans un monde du passé ou dans l'individualité d'un auteur, mais une participation au présent à la chose du texte, par laquelle la « chose » du texte peut de nouveau accéder à la parole.

Interpréter et comprendre, cela signifie le dire avec mes propres paroles. C'est pourquoi la traduction est le modèle de l'interprétation, parce que traduire nous contraint non pas seulement à trouver un mot mais à reconstruire le sens authentique du texte dans un horizon linguistique tout à fait nouveau⁹⁸.

⁹⁵ VM, 415 [397].

⁹⁶ VM, 418 [399-400].

⁹⁷ VM, 407 [389].

⁹⁸ GADAMER « Le problème herméneutique » dans *L'art de comprendre* Tome I, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1982, 45.

Une telle transposition du sens dans un nouvel horizon ne signifie évidemment pas que l'on puisse assimiler le propos du texte à nos propres valeurs et normes culturelles, mais illustre seulement que la tâche de médiation devant être accomplie par la traduction et par l'interprétation suppose justement que le texte original ne demeure pas complètement inchangé. Par ailleurs, la traduction qui parvient à transmettre le message d'un texte dans une autre langue avec le plus d'éloquence et de clarté n'est pas nécessairement celle qui se contente de rendre littéralement les mots comme « somme de lettres sans esprit (*Buchstaben ohne Geist*) »⁹⁹, mais est celle qui sait le traduire de manière à toucher celui à qui il s'adresse : « Aucun texte ne parle s'il ne parle pas la langue qui atteint autrui. L'interprétation doit donc trouver la langue qui convient, si elle veut vraiment faire parler le texte »¹⁰⁰. La véritable traduction est celle qui permet de dégager un *logos* qui n'est ni celui du lecteur, ni celui de l'auteur, mais qui les unit sous une compréhension commune de la chose dont il est question dans le texte. Comme nous le verrons, cela ne peut résulter que d'un dialogue entre le traducteur et le texte. Bien que Gadamer s'intéresse à l'aspect philosophique de la traduction comme phénomène qui « comprend tout le mystère de la compréhension du monde et de la communication sociale »¹⁰¹, il n'empêche qu'il a su rapporter ses réflexions à la pratique concrète de la traduction.

6.2 Le statut du texte

Gadamer a également beaucoup réfléchi sur la nature du texte, qui, en tant qu'écrit qui appelle à être lu, interprété et éventuellement traduit, représente le premier point de rencontre entre la réflexion herméneutique et la traductologie. Sa vision du texte est en fait assez similaire à celle défendue par Luther, et dont on retrouve certains échos dans l'œuvre de Bultmann, dans la mesure où le texte n'est pas tellement considéré comme étant principalement un objet linguistique ou un document historique, mais une parole qui cherche à dire quelque chose et qui exige d'être comprise dans sa prétention à dire quelque chose qui soit vrai. Si, dans *Vérité et méthode*, Gadamer propose un concept de littérature qui est si vague qu'il

⁹⁹ GADAMER, H-G. « *Sprache und Verstehen* » dans *Gesammelte Werke bd. II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 197.

¹⁰⁰ VM 419 [401].

¹⁰¹ GADAMER, H-G. « *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?* » (1970) dans *Kleine Schriften IV*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 92.

semble englober indifféremment l'ensemble de ce qui est écrit (*Schriftlichkeit*), il nuancera et précisera sa pensée par l'introduction du terme de « texte éminent »¹⁰², qui désigne les textes où l'autonomie par rapport à la situation d'écriture originelle est complète, à savoir les textes littéraires, philosophiques, religieux et juridiques. Ce type de texte, qui est « amené à parler en sa qualité propre »¹⁰³, se distingue des simples notes, où le texte fonctionne strictement comme instrument de transmission et renvoie expressément à l'intention de l'auteur, comme dans le cas d'un communiqué ou d'une lettre par exemple¹⁰⁴.

L'autosuffisance et la cohérence structurelle interne du texte éminent lui confère le caractère de la proposition (*Aussage*)¹⁰⁵, non pas dans le sens d'une proposition logique qui serait donc vrai ou fausse, mais plutôt dans le sens d'un Dire qui est porteur d'une certaine signification, qui s'adresse à tous et qui peut être saisi en lui-même.

Malgré sa prétention à l'universalité, le texte éminent ne veut pas être lu n'importe comment, mais est doté d'une intention qui lui est propre et qui exige d'être impérativement être reconnue et respectée, autant dans le cas de l'interprétation que de la traduction. Il importe de préciser que l'intention ici mentionnée n'est pas nécessairement l'intention consciente de l'écrivain, mais bien celle du texte. C'est pourquoi « l'interprète qui essaie de déchiffrer le sens d'un texte s'oriente sur *ce que le texte veut dire* [je souligne E.L.] »¹⁰⁶. Bien que la raison d'être et la visée du texte soient à chaque fois uniques, les textes éminents ont tous en commun l'intention d'exprimer une certaine vérité qui nous concerne et qui revêt une signification dans le présent. Le Dire est alors à la fois une parole qui nous interpelle et qui cherche à nous transmettre quelque chose, un appel qui demande à être entendu dans sa prétention à la vérité et une question qui nous est posée et à laquelle nous pouvons répondre par la compréhension, l'interprétation et la traduction.

Si, lorsqu'il est question du texte éminent, Gadamer se tourne volontiers vers le poème ou le texte littéraire pour exemplifier son propos, il apparaît néanmoins que la façon dont

¹⁰² GADAMER, H-G « *Der "eminente" Text und seine Wahrheit* » (1986) dans *GW Bd. 8*, Mohr Siebeck, 286-295.

¹⁰³ *Id.*, 288.

¹⁰⁴ GADAMER, H-G. « *Ästhetische und religiöse Erfahrung* » dans *GW Bd. 8*, Mohr Siebeck, 145.

¹⁰⁵ GADAMER, H-G. « *Von der Wahrheit des Wortes* » dans *GW Bd. 8*, Mohr Siebeck, 41.

¹⁰⁶ GADAMER, H-G. « *Du commencement de la pensée* » (1986) dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 231.

Gadamer conçoit le texte éminent présente plusieurs similarités avec la façon dont les théologiens protestants abordent le texte biblique. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la majorité des figures présentées dans la première partie de ce mémoire sont d'une certaine façon issues ou empreintes de cette tradition. Pour Gadamer, le texte n'est pas un objet à maîtriser, mais le lieu d'une révélation qui nous dévoile notre propre existence, nous ouvre à une nouvelle perspective sur le monde et nous somme de changer notre vie. La condition première pour qu'un tel événement de sens ait lieu s'apparente à un acte de foi, une ouverture fondamentale dont le lecteur doit faire preuve devant le message du texte, qui prend tantôt la forme d'une attente de perfection, tantôt celle d'une disposition à accepter que le texte ait raison: « Le véritable événement a pour unique condition que la parole qui nous est parvenue en tant que tradition et que nous avons à écouter nous atteigne réellement, nous atteigne comme si elle s'adressait à nous et nous était personnellement destinée »¹⁰⁷.

¹⁰⁷ VM 487 [465]

Deuxième Partie:

Penser la traduction dans une perspective herméneutique

Suite à cette introduction thématique qui devait situer la position de Gadamer quant au rapport entre herméneutique et traduction, il convient maintenant d'exposer comment sa philosophie herméneutique permet de penser la traduction en dehors du cadre théorique extrêmement polarisé qui est celui de la traductologie et qui trouve son expression dans une multitude de concepts binaires, tels que liberté-fidélité, sourcier-cibliste, la lettre-l'esprit, naturaliser-décentraliser, etc. De plus, il ne faut pas non plus oublier que la traductologie, en tant que discipline universitaire, est également soumise aux binarités propres à la science, telles que la séparation méthodologique entre l'objet et le sujet et l'opposition entre la théorie et la pratique. Si nous voulons surpasser cette dichotomie, c'est parce qu'elle place trop souvent le traducteur devant une alternative impossible du type soit-soit et parce qu'elle tend à radicaliser l'écart entre le traducteur et le texte ou à exiger la non-participation du traducteur à ce qu'il traduit au lieu d'insister sur la possibilité et la productivité de l'échange entre les langues et les cultures. Il ne s'agit évidemment pas de nier la tension qui existe dans la traduction entre l'étrangeté et la familiarité, ni de proposer une méthode qui pourrait exclure les ambiguïtés et les dilemmes que pose la traduction, mais seulement de montrer comment la traduction, selon un point de vue herméneutique, est justement un phénomène ayant son lieu dans le juste milieu, dans le compromis qui satisfait chacun des partis impliqués et dont chacun tire profit. Selon cette perspective, traduire, ce n'est pas trahir, mais c'est enrichir sa propre culture d'un nouveau point de vue sur le monde, en plus de permettre à un texte de briller sous une nouvelle lumière.

Pour illustrer cette position, nous proposons un parcours à travers trois des métaphores les plus célèbres de Gadamer, celle de la fusion des horizons, de l'entente dialogique et du jeu, parce qu'elles montrent, chacune à leur façon, comment des phénomènes qui apparaissent de prime abord comme étant des opposés se retrouvent réunis dans une réalité qui les dépasse. Bien qu'elles abordent plus souvent le problème spécifiquement herméneutique de la compréhension, respectivement celui de la distance temporelle, de l'altérité du texte, de

l'objectivité de l'interprétation, ces métaphores peuvent très bien s'appliquer au phénomène de la traduction, surtout lorsque l'on considère que, pour Gadamer, toute traduction implique une interprétation et que comprendre, c'est toujours déjà traduire dans son propre langage.

Finalement, si nous avons choisi d'aborder la question de la traduction par le biais de métaphores, c'est justement pour rappeler que le but de ces réflexions n'est pas de fournir une méthodologie de la traduction - Gadamer n'a d'ailleurs jamais lui-même élevé la prétention de contribuer à la traductologie, et encore moins à sa possible méthodologie! - mais au contraire de montrer comment la justesse propre à la traduction peut être pensée par des modèles conceptuels qui sont flexibles et non-systématiques, sans abandonner l'idée d'adéquation et de légitimité.

1. Le problème de la distance temporelle et la fusion des horizons

L'un des problèmes fondamentaux auquel fut confrontée l'herméneutique et qui l'éleva au XIX^e siècle au rang de discipline historique concerne la façon dont il convient de comprendre les textes et les événements du passé. Si cette question est pertinente pour notre sujet, ce n'est pas seulement parce que la traduction a toujours affaire avec des textes provenant d'un passé plus ou moins lointain, mais bien parce la question de l'appropriation compréhensive de la tradition qui nous est transmise soulève le problème plus général d'une distance qui existe entre le texte et l'interprète et de la façon dont il convient de la dépasser par l'acte d'interprétation. La traduction, qui doit « trans-poser » un texte d'un univers historique, culturel et langagier à un autre, est, de par son essence même, toujours confrontée à une telle distance.

Le point de vue sur la façon dont cet écart peut ou doit être surmonté est cependant très polarisé: Tandis que l'école historique, dont l'un des plus éminents représentants est Wilhelm Dilthey, soutenait que la compréhension objective du passé exigeait de reconstruire, par une méthode consciencieuse, la genèse de l'événement ou du texte à comprendre de façon à pouvoir se transposer dans le contexte du passé et le comprendre dans son sens original, Bultmann proposait, par son entreprise de démythologisation, une approche opposée qui appelait plutôt à réinterpréter un texte ancien, en l'occurrence la Bible, à la lumière de la compréhension moderne du monde. Dans ces deux démarches interprétatives, nous pouvons

reconnaitre l'un des dilemmes les plus fameux de l'histoire de la traduction, à savoir faut-il « amener le lecteur à l'auteur » ou « amener l'auteur au lecteur ». L'originalité de la position de Gadamer sur cette question réside dans sa découverte de la productivité de la distance historique, qu'il ne considère pas comme étant quelque chose à surmonter, mais comme le lieu d'un processus actif d'élaboration et de transmission du sens d'une œuvre, grâce auquel ce qui provient du passé peut conserver sa pertinence et son éloquence à travers le temps. L'historicité de l'interprète, son appartenance à la tradition qu'il cherche à comprendre, n'apparaît pas alors comme un biais méthodologique qui obscurcit le sens de la tradition et qu'il faudrait éliminer par un processus de reconstruction méthodique, mais plutôt comme ce qui le lie au passé et lui permet d'en faire sens.

Considérant que « ce qui emplit notre conscience historique, c'est toujours une multitude de voix où résonne l'écho du passé »¹⁰⁸, Gadamer cherche à dépasser la séparation abstraite entretenue par la conscience historique entre l'histoire et la connaissance de l'histoire, entre le sens originaire d'un texte et celui qui interpelle l'interprète, afin de rendre compte de la continuité d'une tradition restée vivante justement grâce à la participation de l'interprète, qui, en *appliquant* le sens du texte à sa propre situation, accomplit une fusion entre son propre horizon et celui du texte. Véritablement comprendre le passé, c'est toujours plus que de simplement reconstruire un univers étranger en faisant fi des préoccupations qui déterminent notre situation présente; cela exige de laisser venir à la parole présente ce qui est dit dans la tradition, ce qui n'est possible que lorsque notre propre conception du monde est aussi impliquée dans le processus :

Penser historiquement signifie opérer la transposition que subissent alors les concepts du passé quand nous essayons de penser en eux [...] Interpréter, c'est précisément mettre en jeu nos propres concepts préalables, afin que, pour nous, la visée du texte parvienne véritablement à s'exprimer¹⁰⁹.

Ce fut d'ailleurs l'un des mérites de l'analyse heideggérienne de la temporalité du *Dasein* de montrer que le temps n'est pas principalement un écart qui nous sépare d'un phénomène du

¹⁰⁸ VM, 305 [289].

¹⁰⁹ VM 419 [401].

passé, mais plutôt le sol dans lequel le présent plonge ses racines et grâce auquel quelque chose comme la compréhension est possible¹¹⁰.

En ce qui concerne la traduction, la métaphore de la fusion des horizons est particulièrement éclairante parce qu'elle montre comment la traduction, tout comme l'interprétation réussie, n'est ni une question de se transposer dans un univers étranger, ni d'assimiler l'étrangeté du texte à son propre univers, mais vise l'intégration du propos du texte dans un autre univers culturel et linguistique, ce qui n'est possible que si la conception du monde et de la langue du traducteur contribue à rendre le texte véritablement parlant. Loin de trahir le texte original, une telle traduction en enrichit la portée, à condition bien sûr que le traducteur soit lui aussi capable de prendre conscience des présupposés qui déterminent sa situation herméneutique et de les prendre critiquement en charge. Ainsi, par ses considérations sur l'historicité de la compréhension, l'herméneutique fournit également une précieuse réflexion critique sur l'importance non pas de nier la participation «subjective» du traducteur à ce qu'il comprend et traduit, mais au contraire de développer chez lui une conscience critique de sa propre situation herméneutique afin de s'assurer que le texte puisse être accueilli conformément à l'intention qui lui est propre.

1.1 Le cercle herméneutique et la réhabilitation des préjugés

Dans *Vérité et méthode*, c'est en réponse aux apories de l'école historique, prise entre le thème esthétique-herméneutique et celui d'une philosophie de l'histoire que Gadamer jette les fondements de sa propre conception de l'expérience herméneutique, qui est à vrai dire basée sur le principe même que l'école historique cherchait à éliminer, à savoir l'historicité de la compréhension et donc l'appartenance de l'interprète à l'«objet» qu'il cherche à comprendre¹¹¹. Tandis que l'idéalisme comprenait encore le comportement historique comme un rapport réfléchi au passé, le XIX^e vit apparaître, suite à la discréditation du système hégélien par les recherches empiriques, l'émergence d'une conscience historique qui, dans le but de légitimer, malgré la relativité qui lui est propre, la connaissance de ce qui est

¹¹⁰ VM, 319 [302-303].

¹¹¹ VM 285 [268].

historiquement donné comme réalisation d'une science objective, développa une méthode qui vise la restitution du passé en soi, c'est-à-dire sans référence au présent.

C'est dans les principes d'une herméneutique générale telle que développée par Schleiermacher que Dilthey croit trouver un fondement méthodologique permettant aux sciences de l'esprit d'atteindre une objectivité qui serait comparable à celle des sciences de la nature: il s'agit alors de comprendre une époque en elle-même et à partir d'elle-même, indifféremment de la situation historique de l'interprète, de la même façon qu'un texte doit être compris organiquement dans sa relation entre ses parties et son tout, et non en lui appliquant des critères d'un présent qui lui serait étranger. « Ce qu'il s'agit de comprendre, ici et là, est une totalité de sens qui se trouve dans les deux cas dans le même détachement par rapport à celui qui comprend. À chaque fois, c'est une individualité étrangère qui doit être évaluée selon ses propres concepts »¹¹². Or, prolongeant l'intuition de Schleiermacher, selon laquelle le cercle herméneutique possède aussi un côté subjectif, l'herméneutique historique de Dilthey suppose que les textes existent avant tout comme expressions d'un vécu (*Erlebnis*) devant être compris par rapport à la totalité de la vie historique d'où ils proviennent et qui n'ont de valeur qu'en tant que source historique, que « matériau » permettant de connaître un contexte historique révolu. La méthode historique suppose ainsi qu'une chose du passé ne puisse être comprise objectivement que « lorsqu'elle est assez morte pour ne plus présenter qu'un intérêt historique »¹¹³. En plus de ne pouvoir rendre compte de la signification à laquelle pourrait prétendre un texte dans le présent, l'ambition méthodologique repose sur une abstraction, celle qu'il serait possible de dépasser notre propre position d'observateur historiquement déterminé pour saisir « objectivement » un texte selon sa signification originale.

C'est avec l'intention de dépasser l'interrogation épistémologique de la conscience historique, qui réduit la question du comprendre à une méthode, et de reconquérir le phénomène herméneutique en tant que comprendre lui-même inscrit dans l'histoire que Gadamer fait appel à la description phénoménologique de la temporalité du *Dasein*.

¹¹² VM, 219 [204]

¹¹³ VM 319 [303]

Si c'est la description heideggerienne du cercle herméneutique qui ouvre le chapitre intitulé « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique »¹¹⁴, c'est d'abord parce que la découverte de la structure préalable de la compréhension permet de dénoncer l'illusion d'une compréhension qui serait « objective », c'est-à-dire qui pourrait s'élever au dessus du contexte historique qui la conditionne. En effet, la structure circulaire du *Dasein* signifie que, en tant qu'être-au-monde, on ne peut faire autrement que de comprendre sur la base de certaines anticipations de sens qui nous sont léguées par la tradition dans laquelle on s'inscrit et qui, de prime abord et le plus souvent, ne sont pas consciemment thématiques comme telles, mais circonscrivent néanmoins notre expérience du monde. Contrairement au cercle herméneutique tel que décrit par Schleiermacher et repris par Dilthey, un tel cercle n'est aucunement une méthode formelle devant permettre la saisie du sens original d'un texte, il n'est ni objectif ni subjectif, mais une structure ontologique du *Dasein* qui ne peut être éliminée par une procédure méthodologique: « Il n'y a donc pas de compréhension ou d'interprétation où la totalité de cette structure existentielle ne soit pas à l'œuvre - même si l'intention de celui qui connaît n'est autre que de lire "ce qui est écrit" et de tirer des sources "ce qui s'est vraiment passé" »¹¹⁵.

Or, la découverte de la structure préalable de la compréhension ne permet pas seulement de souligner les limites du concept traditionnel de méthode dans la compréhension historique, mais justifie l'appartenance de l'interprète à l'histoire qu'il cherche à comprendre comme condition à tout rappel compréhensif de ce qui est passé: ce n'est que parce que l'interprète est lui-même historique qu'il hérite d'une précompréhension grâce à laquelle ce qui lui est transmis ne lui est pas absolument étranger, mais est toujours déjà, même si ce n'est que vaguement, familier et donc doté d'une signification qu'il peut saisir. C'est pourquoi la précompréhension de l'interprète, qui jaillit lorsqu'il a affaire à un texte, est non pas tellement quelque chose qu'il faudrait éliminer, mais représente l'ouverture de sens préalable grâce à laquelle un événement du passé ou un texte transmis peut, en tant que phénomène aussi inscrit dans l'histoire et médiatisé par le langage, nous dire quelque chose qui résonne dans notre propre existence. Elle représente la première de toutes les conditions herméneutiques. Si, tel

¹¹⁴ VM 286 [270].

¹¹⁵ VM 283 [267].

que le suggérait d'ailleurs Bultmann, « l'herméneutique doit partir de l'idée que quiconque veut comprendre a un lien à la chose qui s'exprime grâce à la transmission »¹¹⁶, il apparaît alors que c'est l'appartenance à une tradition qui, en tant que caractéristique fondamentale et universelle de l'être-au-monde que nous sommes, représente le sol commun sur lequel nous pouvons rencontrer la chose du texte et en faire sens.

C'est dans ce contexte que l'analyse de la structure anticipative de la compréhension entraîne chez Gadamer une « réhabilitation des préjugés » comme conditions indispensables à toute compréhension:

L'historicité de notre existence implique que les préjugés constituent, au sens étymologique du terme, les lignes d'orientations préalables et provisoires rendant possible toute notre expérience. Ce sont des préventions qui marquent notre ouverture au monde, des conditions qui nous permettent d'avoir des expériences et grâce auxquelles ce que nous rencontrons nous dit quelque chose¹¹⁷.

Or, la supposition que les préjugés de l'interprète soient toujours impliqués dans ce qu'il comprend ne signifie pas pour autant que l'interprétation soit nécessairement « subjective » ou arbitraire. D'abord parce que la prise de conscience de la facticité de la compréhension est accompagnée de l'exigence de critiquement prendre en charge ses propres attentes de sens au lieu d'inconsidérément se laisser déterminer par elles: « Toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensées imperceptibles et diriger son regard "sur les choses mêmes" »¹¹⁸. Suivant la formule de Heidegger, selon laquelle l'important n'est pas d'éviter ce cercle, mais de savoir comment y entrer, Gadamer affirme que la seule façon de véritablement dépasser nos présupposés est de les mettre en jeu, c'est-à-dire de consciemment les confronter à la réalité du texte. L'originalité de Gadamer consiste à avoir réintroduit l'idée traditionnelle de relation formelle entre les parties et le tout dans la description du cercle herméneutique: celui qui veut comprendre un texte se donne d'abord en ébauche une idée du sens de sa totalité, une pré-esquisse qui est basée sur sa précompréhension de ce qu'aborde le texte, mais qui est cependant incessamment révisée au fur et à mesure que la lecture des diverses parties du texte lui permet d'en pénétrer

¹¹⁶ VM, 317 [300].

¹¹⁷ GADAMER, H-G. « Le problème herméneutique » dans *L'art de comprendre* Tome I, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1982, 33.

¹¹⁸ VM, 287 [271].

le véritable sens. Le cercle exprime alors le mouvement entre les attentes de sens de l'interprète, qui lui ouvrent l'intelligibilité du texte, et le texte même, à la lumière duquel l'interprète doit réévaluer sa compréhension provisoire et la modifier de façon à développer les « bonnes » anticipations de sens, c'est-à-dire celles qui sont confirmées tout au long de la lecture. Par ce mouvement de va-et-vient, l'interprétation juste n'apparaît pas comme la saisie immédiate de quelque chose de donné, comme le supposait le concept d'*Erlebnis*, mais comme le résultat d'un processus dynamique qui, tout comme la traduction, se perfectionne et se précise à travers une suite d'ébauches, de révisions et de corrections, accomplies en ayant le regard rivé sur la chose du texte.

Cependant, alors que Heidegger mettait surtout l'accent sur la nécessité de « détruire » la précompréhension irréfléchie et souvent naïve pour pouvoir dégager le sens authentique de ce qu'elle recouvre, Gadamer insiste plus sur l'aspect proprement positif des préjugés, qui représentent selon lui rien de moins qu'une source de connaissance légitime. Cette prise de position demande évidemment de dépasser l'acception courante selon laquelle un préjugé serait synonyme de croyance injustifiée, adoptée sans examen critique ou dogmatiquement imposée par le milieu. Selon Gadamer, on doit la connotation péjorative des préjugés à la critique systématique qu'en fit l'*Aufklärung* dans son désir de libérer la raison du dogmatisme de la tradition. Or, les *Lumières* auraient non seulement échoué à reconnaître la présence du terme « juger » dans « pré-juger », mais auraient également négligé la possibilité que la conservation soit elle-même un acte de raison et de liberté, qui passe peut-être inaperçu, mais qui confère néanmoins aux choses transmises une certaine autorité. En assimilant un peu hâtivement autorité à autoritaire, les *Lumières* aurait elle-même été victimes d'un préjugé – à savoir un préjugé contre les préjugés! – préjugé qu'il convient de réviser si on espère rendre compte de l'enracinement historique de la raison et de son action dans l'histoire. Selon Gadamer, le préjugé n'est pas nécessairement une croyance irrationnelle, mais bien plus souvent un jugement qui provient d'un consentement réfléchi et qui est conservé et transmis parce que son excellence a été reconnue. La tradition, quant à elle, n'apparaît dès lors non pas comme la perpétuation non questionnée de mythes qui entravent notre liberté, mais comme un médium de transmission réfléchi, dynamique et actif, qui est soumis à une constante révision critique au fil des générations et qui filtre, d'une certaine façon, les jugements qui doivent être conservés ou non.

De ce point de vue, les « préjugés » de l'individu sont ce qui lui permet de dépasser sa propre finitude et d'appuyer sa compréhension sur des jugements dont la sagesse et la perspicacité ont été reconnues. L'insertion dans les traditions « ne limite pas la liberté de la connaissance, mais la rend possible »¹¹⁹. La pointe de l'argumentation de Gadamer réside dans l'idée que les présupposés qui forment la précompréhension de l'interprète ne dépendent pas tant de son jugement individuel que de la plus vaste tradition à laquelle il appartient et qui le lie à la vérité de ce qui est visé. Conséquemment,

le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent. Voilà ce qu'il faut reconnaître dans la théorie herméneutique, qui est beaucoup trop dominée par les idées de procédure et de méthode¹²⁰.

La réhabilitation des préjugés comme signe de la raison à l'œuvre dans l'histoire est ce qui permet à Gadamer d'affirmer l'historicité de la compréhension, sans pour autant sombrer dans un relativisme ou un perspectivisme. Il est néanmoins évident que la reconnaissance de la possible légitimité des préjugés ne signifie pas qu'il faille accepter aveuglément tout jugement hérité de la tradition ou abandonner toute approche critique par rapport à l'idée de vérité. Tout comme nos anticipations de sens doivent être confrontées à la réalité du texte, il est nécessaire de distinguer les préjugés productifs qui permettent la compréhension de ceux qui y nuisent. Mais comment y parvenir?

La seule façon de répondre à cette tâche critique, c'est d'adopter une certaine distance envers nous même, non pas pour nier notre facticité, mais pour la regarder en face. De par notre historicité, ce que nous devons comprendre ne nous est pas présent dans une parfaite immédiateté, mais fait encontre dans un monde pré-structuré par la tradition, et ce, même lorsque nous n'en ressentons pas expressément les effets. C'est pourquoi la tâche d'une herméneutique véritablement historique et critique doit inclure la pensée de sa propre historicité et lever le voile sur l'historicité à l'œuvre dans toute compréhension. C'est dans le but de répondre à cette exigence que Gadamer développa son concept d'histoire de l'action (*Wirkungsgeschichte*)¹²¹. Tandis que « la naïveté de ce que l'on appelle l'historicisme consiste

¹¹⁹ VM, 384 [366].

¹²⁰ VM 312 [295].

¹²¹ VM, 321 [305].

à se dérober à une telle réflexion et, en se fiant à la méthodologie de sa démarche, à oublier sa propre historicité »¹²², la conscience propre à l'histoire de l'action doit mettre au clair la situation herméneutique dans laquelle elle se trouve vis-à-vis de ce qu'il lui faut comprendre. Si le terme de *Wirkungsgeschichte* n'est pas nouveau en soi – il désignait déjà l'étude des répercussions historiques d'un événement ou de la réception d'une œuvre littéraire – ce qu'il y a d'original dans la réappropriation gadamérienne de ce concept, c'est qu'il ne représente pas un phénomène d'intérêt secondaire par rapport à l'événement ou à l'œuvre comme tel, mais une problématique qui doit toujours être dégagée lorsque nous avons affaire à quelque chose qui nous est transmis et qui conserve inévitablement des traces d'une tradition qui nous précède. La prise de conscience de notre propre historicité et des préjugés qui déterminent notre horizon de compréhension s'avère particulièrement pertinent dans le cas de la traduction qui a souvent affaire à des textes provenant justement d'horizons historiques et culturels différents de celui du traducteur, qui doit alors s'évertuer à ne pas simplement suivre ses propres présupposés, mais chercher à se laisser guider par la chose que le texte exprime. Il faut néanmoins admettre que, puisque nous nous tenons toujours déjà dans une situation historique, nous ne pouvons pas non plus complètement l'élucider par la réflexion critique. Être historique signifie justement ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même.

1.2 La fusion des horizons

Or, le fait que notre conscience historique soit « plus être que conscience (*mehr Sein als Bewusstsein*) »¹²³, c'est-à-dire qu'elle est toujours plus travaillée historiquement qu'elle ne peut en prendre conscience ne signifie pas non plus que l'interprète soit « condamné » à assimiler le texte à ses propres attentes ou qu'il soit complètement prisonnier des préjugés qui caractérisent sa situation herméneutique. Il est d'ailleurs révélateur que, pour désigner la façon dont les possibilités de compréhension sont circonscrites par les anticipations de sens héritées de la tradition, Gadamer fasse appel au concept d'origine phénoménologique d'horizon¹²⁴. En

¹²² VM, 321 [304].

¹²³ GADAMER, H-G. « *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik* » (1967) dans *GW* Bd. II, Tübingen, Mohr Siebeck, 247.

¹²⁴ VM, 324-328 [307-312].

effet, le terme d'horizon, qui désigne ce qu'un individu fini, se tenant à un endroit précis, peut embrasser du regard, évoque certes une certaine délimitation, mais suppose aussi une mobilité: quand on parle d'horizon, on ne désigne pas quelque chose de complètement fermé et fixe, mais plutôt quelque chose qui se déplace avec nous, qui nous suit et peut même s'ouvrir et se modifier suite à de nouvelles expériences. Ne disons-nous pas que le voyage ou l'apprentissage d'une nouvelle langue nous permet de découvrir de nouveaux horizons? De plus, ce concept évoque également la possibilité de prendre du recul et de gagner une meilleure perspective sur notre situation présente: « acquérir un horizon signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, trop près, non pour en détourner le regard, mais pour mieux le voir, dans un ensemble plus vaste et dans des proportions plus justes »¹²⁵.

Finalement, il convient de rappeler que le concept d'horizon n'était pas étranger à la réflexion sur la compréhension de l'histoire, mais était déjà utilisé par l'école historique pour exprimer l'exigence de saisir un événement ou un texte du passé dans l'horizon qui est le sien et non à la lumière des préjugés de notre époque. On dit alors qu'il faut se placer dans l'horizon historique du passé afin de comprendre la signification originaires des contenus qu'elle transmet. Or, si Gadamer reprend l'image de l'horizon, c'est plutôt pour rappeler la mobilité historique du *Dasein* humain, dont l'horizon présent demeure en constante formation dans son rapport avec l'horizon du passé: il n'y a pas plus de passé qui existe indépendamment du présent qui le saisit, qu'il n'y a de présent qui ne soit dans une certaine mesure déterminé par le passé duquel il provient. Or, le but de la compréhension historique n'est justement pas d'être complètement détaché de cette tradition qui nous est transmise, mais au contraire de la reconnaître dans la prétention qu'elle élève à dire quelque chose qui puisse avoir du sens dans le présent. « C'est en vérité la compréhension historique elle-même qui veut que la tradition qui nous est transmise élève la voix au cœur du présent et qu'il faille la comprendre dans cette médiation, bien plus, comme cette médiation »¹²⁶.

La compréhension véritablement historique exige que l'on considère les deux horizons qui sont en jeu dans leurs rapports réciproques afin de pouvoir reconquérir les idées du passé de façon à ce qu'ils incluent aussi notre propre compréhension du monde. C'est pourquoi la

¹²⁵ VM, 327 [310].

¹²⁶ VM 351 [334].

compréhension consiste selon Gadamer, non pas dans la reconstruction d'un horizon du passé, mais dans « le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre »¹²⁷. Il ne s'agit évidemment pas non plus de nier la tension qui existe entre le présent et le passé, ou entre les langues et les cultures, mais de la développer de façon critique, sous « la veille de la conscience propre à l'histoire de l'action »¹²⁸, de façon à ne pas non plus imposer au texte des actualisations qui seraient fausses.

Si Gadamer affirme que l'horizon de l'interprète est déterminant dans la compréhension de ce qui est transmis, il ne l'est pas à la manière d'un point de vue personnel que l'on maintient ou que l'on impose, mais plutôt comme « une opinion que l'on fait jouer et que l'on met en jeu, et qui contribue pour sa part à une appropriation véritable de ce qui est dit dans le texte »¹²⁹. La métaphore de la fusion n'est donc définitivement pas à comprendre en terme d'assimilation de l'autre, mais suppose au contraire que deux éléments, à savoir l'horizon du texte et celui de l'interprète, sont impliqués et que chacun d'eux abandonne quelque chose de lui-même pour le partager avec l'autre, afin de donner naissance à une nouvelle totalité qui les inclut tous les deux.

En ce qui concerne la traduction, cette image implique que la traduction juste n'est pas celle qui cherche à reproduire exactement le texte source, sans considération pour le public auquel le texte est destiné et pour les possibilités propres à la langue devant réexprimer son propos, mais celle qui est capable de trouver le langage qui permet à la chose du texte d'être éloquente dans un nouvel horizon. Conscient de sa propre situation culturelle et historique, le traducteur doit activement participer à l'interprétation du texte afin d'en rapprocher le sens de ses contemporains, mais, puisque ce sens « doit être compris dans le monde d'une autre langue, il y est nécessairement mis en vigueur d'une autre manière »¹³⁰. Cela ne veut aucunement dire que le traducteur soit autorisé à trahir ou travestir le sens du texte, mais évoque la possibilité que la traduction qui rend le mieux la chose du texte, qui est la plus fidèle à ce que celui-ci veut dire, n'est pas nécessairement celle qui est la plus littérale. L'image de la fusion des horizons doit alors attirer l'attention sur le fait que la tâche de l'interprète, tout

¹²⁷ VM, 328 [311].

¹²⁸ VM, 328 [312].

¹²⁹ VM, 410 [392].

¹³⁰ VM, 406 [387-8].

comme celle du traducteur, n'est pas une tâche principalement reproductive, mais résolument productive: elle doit chercher à *intégrer* le sens du texte dans l'horizon du présent, ce qui n'est possible que si l'horizon de l'interprète, constitué de ses préjugés, ses croyances, ses propres expériences, sa langue, etc. participe aussi à l'éveil du sens du texte. Loin de n'être qu'un facteur qui nuit à l'objectivité de la traduction, l'interprétation du traducteur est ce qui permet à la chose du texte de prendre parole dans un nouvel horizon.

1.3 L'application

Si l'on accepte que la compréhension ne peut se déployer qu'à partir d'une précompréhension elle-même déterminée par la situation de l'interprète, il faut alors reconnaître qu'il existe une certaine tension entre l'autonomie à laquelle prétend le texte éminent, et l'inéluctable historicité de notre compréhension, qui ne peut faire autrement que de comprendre le texte à partir de l'horizon du présent. En fait, c'est justement dans cette tension qui se déploie entre l'universalité du texte et la particularité de l'interprétation que se situe le cœur de la tâche herméneutique et Gadamer y consacre d'importantes réflexions dans le chapitre de *Vérité et méthode* intitulé «Reconquête du problème fondamental de l'herméneutique»¹³¹. Sa thèse principale est que toute compréhension implique une *application* du texte à la situation de l'interprète et que ce n'est que par une telle mise en relation que le texte peut acquérir son véritable sens.

Gadamer rappelle que dans l'ancienne tradition herméneutique piétiste, on considérait que l'acte de comprendre était constitué de trois moments distincts: la *subtilitas intelligendi* (la compréhension) et la *subtilitas explicandi* (l'interprétation) et la *subtilitas applicandi* (l'application), une *subtilitas* ne désignant pas tant une méthode qu'une capacité exigeant une « finesse d'esprit particulière»¹³². Alors que la co-dépendance entre compréhension et interprétation fut reprise par le mouvement romantique et placée au cœur de son herméneutique, le troisième moment fut alors exclu de la réflexion. L'application est pourtant restée une tâche intégrale de l'herméneutique juridique et théologique, dont le but est de combler expressément la distance temporelle qui existe entre le document historique et le

¹³¹ VM, 329 [312].

¹³² VM, 329 [312].

présent, de façon à ce que le texte soit compris comme étant immédiatement actuel, tel que le démontre d'ailleurs la pratique interprétative concrète: par la prédication, le prêtre doit faire résonner le message universel des textes sacrés dans la vie des individus, tandis que, par son jugement, le juriste doit faire valoir les codes du droit dans une situation précise. Dans les deux cas, « il s'agit d'interpréter une vérité qui a cours »¹³³ et le texte en jeu n'acquiert sa véritable signification que lorsqu'il est appliqué au présent. Si l'herméneutique juridique et théologique est à ce point exemplaire selon Gadamer, c'est parce qu'il considère que l'application fait intrinsèquement partie de tout acte herméneutique: la compréhension est toujours plus qu'une simple saisie factuelle ou historique de quelque chose de donné, mais exige de celui qui comprend de s'approprier le sens de ce qui est dit de façon à ce que le texte ou le discours acquière un sens pour lui dans sa propre situation.

Il est évident qu'une telle application ne peut survenir sans une certaine adaptation du texte source, mais l'intérêt de l'herméneutique juridique et théologique réside précisément dans l'idée que cette adaptation ne représente pas un acte arbitraire ou une liberté que le juriste ou le théologien prendrait vis-à-vis du texte, mais plutôt une mise en valeur de son sens. Ce qui est commun à tous les types d'herméneutique, c'est que « c'est seulement dans l'interprétation que se concrétise et s'accomplit le sens qu'il s'agit de comprendre, mais que pourtant cet acte d'interprétation reste entièrement lié au sens du texte »¹³⁴. Loin de remettre en question l'autorité ou l'universalité du texte, l'application est plutôt ce qui la confirme en montrant comment il vaut pour diverses situations et comment il s'adresse à tous.

De même, le fait qu'un texte de littérature ou de philosophie sera reçu un peu différemment selon les attentes et la précompréhension de l'interprète n'enlève rien à l'autonomie sémantique du texte, mais confirme son éminence en illustrant comment il peut fournir diverses réponses selon les questionnements qui animent l'horizon d'une époque, d'une culture ou d'un individu. Selon Gadamer, c'est justement le propre de l'œuvre « éminente » de pouvoir se renouveler à travers les différentes lectures et de rester « parlante » même si le monde auquel elle s'adresse change¹³⁵. Les « classiques » de la littérature ont d'ailleurs

¹³³ VM, 353 [336].

¹³⁴ VM, 355 [338].

¹³⁵ VM, 308-309 [292-293].

toujours une réception riche et complexe. Or, lorsque nous qualifions quelque chose de « classique », nous désignons justement une certaine permanence du sens, une signification qui est impérissable et qui se soustrait aux fluctuations du temps et aux variations de goût, mais qui, en même temps, est classique parce que sa valeur et son excellence ne cessent d'être reconnues au présent. L'identité d'une œuvre n'apparaît alors pas comme quelque chose de complètement statique, mais réside dans ce qu'elle peut nous dire et nous apprendre, ce qui varie nécessairement selon les préoccupations qui nous habitent. « Une interprétation juste « en soi » serait un idéal irréfléchi, qui méconnaîtrait l'essence de la tradition »¹³⁶. En ce qui concerne le problème des conflits d'interprétation, ou de la soi-disant nécessité de comprendre « un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris », Gadamer défend que le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours, et que l'on ne comprend ni mieux, ni moins bien, mais que « dès que l'on comprend, on comprend autrement »¹³⁷. En concrétisant à chaque fois les potentialités du texte dans une nouvelle situation, l'application n'est pas seulement un moment essentiel à la compréhension, mais représente également une contribution positive à l'histoire de la réception d'un texte, qui à son tour contribue à enrichir la précompréhension de laquelle émergeront les futures interprétations.

La fécondité herméneutique de la distance temporelle est d'ailleurs évidente dans le cas de l'herméneutique juridique qui a institutionnalisé un tel phénomène dans la jurisprudence, qui implique que l'ensemble des décisions importantes rendues par les tribunaux par le passé sont conservées et acquièrent une valeur souvent exemplaire pour les cas futurs, sans pour autant prétendre établir de nouvelles lois ni modifier fondamentalement le sens de celles-ci. Pour rendre son jugement, le juriste ne peut alors se contenter de faire appel à l'application première de la loi, mais doit considérer l'évolution historique que celle-ci a traversée. Ainsi, par son jugement, il ne fait pas seulement appliquer le sens d'un texte au cas particulier, mais il le fait en toute conscience de l'histoire de l'action de la loi dont procède son jugement, un jugement qui à son tour s'inscrit dans la continuité de la jurisprudence qui assure la médiation entre passé et présent.

¹³⁶ VM, 420 [401].

¹³⁷ VM, 318 [302].

En tant que transposition d'un texte dans une autre langue et pour une autre culture, la traduction suppose toujours que le contenu du texte soit appliqué à un nouveau contexte, ce qui ne peut se produire sans une certaine modification du texte source, ne serait-ce que dans l'inévitable adaptation à la grammaire et aux ressources lexicales de la langue cible. Or, au lieu d'insister sur les pertes inhérentes à ce processus, le concept d'application attire l'attention sur la productivité herméneutique de la traduction, qui permet à chaque fois de jeter un nouveau regard sur une œuvre, d'en relever des éléments précédemment négligés ou incompris et d'en éveiller de nouvelles résonances selon l'époque, la culture et la langue qui l'ont vu naître. Le traducteur qui sait acheminer à la parole le sens d'un texte dans un nouvel horizon linguistique et culturel contribue lui aussi à la survivance historique d'une œuvre et à l'élargissement de sa portée. Il n'est pas seulement déterminé par une tradition qui le précède, mais il y prend activement part. Par ailleurs, selon Gadamer, la bonne traduction est toujours plus qu'une simple transposition linguistique, mais s'apparente au processus dynamique de médiation à l'œuvre dans la tradition.

La transmission implique, quant à elle, qu'on ne garde pas les choses inchangées en se contentant de les conserver, mais elle exige en outre qu'on apprenne à saisir à neuf quelque chose d'ancien et à le redire également d'une façon neuve. Aussi recourt-on également au terme de «transmission» (*Übertragung*) pour désigner la traduction (*Übersetzung*)¹³⁸.

La traduction-adaptation de la pièce *Il Misterio Buffo* (1969) de Dario Fo – pièce engagée et volontairement polémique écrite en dialecte lombard qui critique certaines pratiques de l'autorité religieuse – effectuée par Michel Tremblay en 1973 offre un exemple particulièrement heureux d'une traduction qui, en considérant les codes linguistiques et culturels de la culture cible, permet non seulement de faire connaître un auteur étranger à un nouveau public, mais permet également à « la chose » du texte de trouver une toute nouvelle pertinence dans un horizon complètement différent. Si « le théâtre de Dario Fo connaît ses plus beaux moments au Québec grâce à Michel Tremblay »¹³⁹ c'est d'abord parce que le Québec, alors en pleine révolution tranquille, était particulièrement réceptif aux thèmes

¹³⁸ GADAMER, H-G *L'actualité du beau*, Paris, Alinea, 1992, 78-79.

¹³⁹ BERGERON, S. « L'adaptation de *Mistero Buffo* de Dario Fo par Michel Tremblay : un agent de mutation culturelle » *L'Annuaire théâtral : revue québécoise d'études théâtrales*, n° 23, 1998 147.

abordés par l'original et a su se les approprier afin de recréer un théâtre engagé dans sa propre situation politique. De plus, alors que l'original italien jouait déjà avec les divers registres de langue, ce contraste linguistique gagnait une toute nouvelle dimension militante dans la situation québécoise où le jocal du peuple est confronté à la fois au français des colonisateurs et à l'anglais des conquérants. Or, bien que Tremblay ait respecté l'organisation générale du texte et en grande majorité l'ordre des dialogues, il s'est néanmoins permis d'adapter les références culturelles, justement dans le but de faire résonner le texte dans l'univers propre au public. Ainsi, alors que dans l'original, le marchand scande « *Sardelle frite! Due baiocchi al cartoccio* » (Sardines frites! Deux *baiocchi* la barquette), dans la version québécoise, on entend « Coke! Pepsi! Seven-up! Orangeade! ». Bien que cette traduction soit tout sauf littérale, Tremblay explique dans un commentaire sur sa traduction que c'est la présence d'un très fort dialecte italien qui l'a convaincu de réécrire le texte dans son jocal le plus joyeux et que, considérant que l'intention du texte original était de produire une « théâtre de propagande et de provocation »¹⁴⁰ il était convaincu que Dario Fo aurait lui-même adoré¹⁴¹. Cet exemple est certes peut-être un peu extrême – il s'agit après tout d'une adaptation assumée – mais, considérant que dans la version belge de cette même scène, ce sont des marrons chauds qui sont offerts à la place de boissons gazeuses¹⁴², il soulève néanmoins la question de savoir s'il est guère possible pour un traducteur de ne pas adapter s'il veut véritablement traduire l'original.

Si nous revenons au problème qui a donné prétexte à ces explications, celui de la distance (temporelle) et de la façon dont il convient de la surpasser, nous devons alors nous rendre à l'évidence que l'alternative entre la transposition de soi dans un univers étranger et l'assimilation du propos texte à nos propres critères et valeurs est en fait une fausse alternative, qui ne sait rendre compte de la continuité de la tradition et de la perméabilité des horizons, qui doivent plutôt fusionner dans un accord commun sur ce dont il est question. C'est pourquoi Gadamer nous invite à nous éloigner de Schleiermacher – et de son impossible dilemme, à

¹⁴⁰ JOLY, J. « Du théâtre au meeting : une soirée à Quarticcio », *Travail théâtral*, n.14 (janvier-mars), 1974, 21.

¹⁴¹ WHITFIELD, A. *Le Métier du Double. Portraits de Traductrices et de Traducteurs*. Québec: Fides, 2005, 43.

¹⁴² BERGERON, S. « « L'adaptation de *Mistero Buffo* de Dario Fo par Michel Tremblay : un agent de mutation culturelle » *L'Annuaire théâtral : revue québécoise d'études théâtrales*, n° 23, 1998, 150.

savoir s'il faut rapprocher le lecteur de l'auteur ou bien rapproche l'auteur du lecteur – pour se réapproprier la pensée de Hegel, lui qui avait bien vu que la vérité à l'œuvre dans l'histoire n'est pas une question de reconstruction, mais de médiation entre le passé et le présent et de conciliation entre l'étranger et le familier¹⁴³.

Si l'analyse du cercle herméneutique nous a montré que, compte tenu de la facticité de la compréhension, l'interprète ou le traducteur ne peut jamais complètement faire abstraction de ce qu'il sait et de ce qu'il pense, elle a également justifié l'appartenance de l'interprète à ce qu'il comprend comme condition même de la compréhension historique; ce n'est que parce que l'interprète est lui-même inscrit dans l'histoire qu'il possède une certaine précompréhension de ce que le texte aborde, grâce à laquelle il peut saisir ce qu'il dit. En tant que moment constitutif de la compréhension, l'application signifie que c'est justement l'intervention de l'interprète qui permet à un phénomène du passé ou aux lettres mortes de l'écriture de devenir parole vivante pouvant être entendue et comprise au présent. Ce qui est essentiel, ce n'est pas de nier l'horizon qui justement nous permet de faire sens de ce que nous rencontrons dans le monde, mais de prendre critiquement en charge les présupposés qui le gouvernent et de nous efforcer à l'élargir de façon à pouvoir recevoir le propos du texte.

Il apparaît alors que ce qui est en jeu dans une telle compréhension, ce n'est pas tant une question épistémologique qu'un enjeu éthique: sommes-nous capables d'ouvrir notre horizon de façon telle à ce que le message du texte soit accueilli dans notre propre culture et époque? L'expérience herméneutique, qui a affaire à la tradition, à ce qui nous est transmis sous forme de texte, apparaît alors comme une forme particulière du rapport à l'autre, dans lequel « il me faut admettre la tradition dans son exigence, non au sens d'une simple reconnaissance de l'altérité du passé, mais en reconnaissant qu'elle a quelque chose à me dire »¹⁴⁴. La tension entre passé et présent prend maintenant la forme de la tension entre soi et l'autre dans le dialogue, illustrant du même coup la dimension morale du phénomène herméneutique.

¹⁴³ VM 188 [174].

¹⁴⁴ VM, 384 [367].

2. L'acte herméneutique comme dialogue

Compte tenu du caractère événementiel, interactif et langagier de la compréhension – comprendre un texte implique de d'abord se laisser toucher par ce qu'il me dit; et j'ai véritablement compris ce qu'il m'a dit lorsque je peux le formuler dans ma propre langue – il n'est pas si surprenant que Gadamer thématise le rapport interprétatif entre le lecteur et le texte comme étant un processus dialogique, un échange dialectique de questions et de réponses.

Comprendre un texte c'est s'entendre avec lui dans une sorte de conversation. Cela se confirme dans le fait que, dans le rapport concret avec un texte, la compréhension se produit seulement lorsque ce qui est dit dans le texte parvient à venir à la parole dans la propre langue de l'interprète. [...] Cela même qui est dit doit être approprié de façon telle qu'il puisse parler à travers les mots de la propre langue et trouver une réponse¹⁴⁵.

Ainsi, selon Gadamer, le comprendre n'est pas tant la saisie cognitive de quelque chose (*Verstehen*), ni seulement la compréhension pratique et non réfléchie du monde qui implique toujours celui qui comprend (*sich verstehen auf*), mais désigne principalement le fait de se comprendre (*sich verständigen*) dans le sens de mutuellement s'entendre avec quelqu'un à travers le langage¹⁴⁶. Cela suppose que le texte ne doit pas être compris comme étant principalement un objet linguistique, mais plutôt comme un « tu » qui m'interpelle et qui m'engage dans un dialogue, dévoilant du même coup la dimension fondamentalement éthique de l'expérience herméneutique et la responsabilité morale qu'elle exige de la part de l'interprète et du traducteur. Si, en concevant l'interprétation comme un acte intersubjectif, Gadamer semble à première vue adhérer à la position de Schleiermacher, il lui reproche à vrai dire d'avoir fait de la mécompréhension entre les deux interlocuteurs la règle de toute conversation et d'avoir défendu l'idée que seule la reconstruction du processus mental puisse permettre la compréhension, niant du même coup la possibilité d'établir un véritable échange avec l'autre. Au lieu de postuler la mésentente entre le « je » et le « tu », Gadamer part plutôt de la profonde affinité que suppose tout dialogue et de la possibilité qu'il renferme de surmonter la diversité des perspectives pour arriver à un point de vue qui n'est ni celui de l'un, ni celui de

¹⁴⁵ GADAMER, H-G. « Zur Problematik des Selbstverständnisses » (1962) dans *Kleine Schriften I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 80. [je traduis].

¹⁴⁶ GRONDIN, J. « Was heisst Verstehen,? Von Heidegger zu Gadamer » dans *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 93-99.

l'autre, mais les unit dans une compréhension commune de la chose dont il est question. « Grâce au caractère langagier de toute interprétation, celle-ci comporte réellement la possibilité d'un rapport à autrui. Il ne peut exister aucun parler qui ne réunisse celui qui parle à celui auquel il s'adresse »¹⁴⁷. Par le dialogue, et ne serait-ce que celui de l'âme avec elle-même, la pensée se voit offrir l'occasion de faire des expériences, d'acquérir de nouvelles connaissances et d'élargir son horizon de compréhension de façon à pouvoir se familiariser avec ce qui, de prime abord, lui semblait peut-être étranger ou incompréhensible.

Si une telle entente est, malgré tous les différends qui existent entre les interlocuteurs, néanmoins toujours possible, c'est parce que le médium dans lequel se produit l'échange de questions et de réponses est lui-même fondamentalement ouvert. Loin d'être le lieu d'un mécompréhension fondamentale, le langage est toujours « le langage de l'être-chez-soi et le processus par lequel nous en venons à nous sentir chez nous dans le monde »¹⁴⁸. Il est la plus universelle de toutes les traditions et représente le sol commun sur lequel nous pouvons rencontrer l'autre et grâce auquel nous pouvons non seulement mutuellement nous comprendre, mais, ensemble, mieux comprendre ce monde qui nous est commun.

2.1 L'entente dialogique

Si nos considérations initiales concernaient le problème herméneutique de la distance spécifiquement temporelle, nous élargissons maintenant cette problématique à celle de l'altérité du texte, qui est elle-même comme une sorte de distance qui en obscurcit la compréhension, et nous posons maintenant la question suivante : comment l'interprétation peut-elle surmonter l'altérité sans pour autant éradiquer ce qui fait que le texte est justement lui-même? Schleiermacher avait fondé l'universalité de son herméneutique sur l'idée que l'altérité était intrinsèquement donnée avec tout discours et que l'effort interprétatif s'imposait dès que nous avons affaire à autrui à travers le langage: «En un sens nouveau et universel, l'étrangeté est déjà indissolublement donnée avec l'individualité du toi »¹⁴⁹. C'est justement parce que Schleiermacher suppose que le texte est dans son contenu énigmatique et

¹⁴⁷ VM 420 [401].

¹⁴⁸ GADAMER, H-G. « Le langage de la Métaphysique » dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 99.

¹⁴⁹ VM 197 [183].

incompréhensif qu'il postule la nécessité d'une interprétation qui suit l'esprit de son auteur et qui ne vise pas tant la compréhension du sens objectif que la reconstruction historique et psychologique de l'acte originaire du discours. Ainsi, aussi paradoxal que cela puisse paraître, bien que l'herméneutique de Schleiermacher soit basée sur le principe de l'altérité du texte, elle n'est pas pour autant prête à reconnaître cette altérité dans sa prétention à dire quelque chose qui puisse être intelligible en lui-même. De plus, en proposant un canon de règles grammaticales et psychologiques générales qui s'appliquent à tous les textes, indifféremment de leur contenu propre et de leur, l'herméneutique de Schleiermacher établit un rapport objectivant avec l'altérité du texte: derrière l'exigence de *mieux comprendre un auteur qu'il ne s'est lui-même compris* se cache « une formule qui revendique de façon fondamentale la supériorité de l'interprète sur son objet »¹⁵⁰.

Tout d'abord, Gadamer rappelle à juste titre qu'il n'y a pas de toi qui existe en lui-même, mais il existe seulement un « tu » qui est dit par un « je » dans une situation dialogique¹⁵¹ – et nous savons à quel point dire « tu » à quelqu'un implique non pas une mésentente, mais plutôt une familiarité et une affinité profonde. De plus, « être en dialogue » cela ne signifie pas de premièrement se transposer dans autrui et revivre ce qu'il a vécu, mais implique de chercher à saisir ce que l'autre dit: « La tâche herméneutique est d'élucider ce miracle de la compréhension, qui n'est pas communion mystique des âmes mais participation à une signification commune »¹⁵². Tout comme la véritable conversation est celle qui se développe alors que les deux interlocuteurs ont les yeux complètement rivés sur le sujet discuté et se laissent mener par lui, celle qui se déploie avec le texte porte bel et bien sur son propos, qui n'est ni réductible à l'intention de l'auteur, ni aux attentes du lecteur, mais qui peut justement les réunir dans le dialogue.

Ainsi, au lieu d'insister sur la différence qui existe entre soi et l'autre et d'en tirer la conclusion que soit on assimile l'autre à ce qui nous est familier, soit on se transporte dans son univers qui nous est étranger, Gadamer voit plutôt dans le dialogue la possibilité de surmonter les différends et d'arriver à un accord consensuel sur ce dont il est question.

¹⁵⁰ VM, 214 [198].

¹⁵¹ GADAMER, H-G. « *Die Universalität des hermeneutischen Problems* » (1966) dans *GW* bd. II, Mohr Siebeck, 223

¹⁵² VM, 313 [297].

Le processus par lequel, devant l'étrangeté du texte, nous parvenons à modifier notre horizon d'attente de façon à pouvoir intégrer ce qui nous est dit dans notre propre compréhension du monde – ce que nous avons précédemment qualifié de *fusion des horizons* – est structurellement équivalent au processus d'adaptation mutuelle par lequel deux interlocuteurs ayant des points de vue différents parviennent à faire des concessions et à renoncer à certaines de leurs certitudes de façon à parvenir à s'entendre¹⁵³. Tout comme une fusion exige deux éléments, pour qu'il y ait véritablement entente, il faut néanmoins que les deux interlocuteurs soient impliqués et qu'ils cherchent à la fois à défendre leur opinion, tout en faisant droit à celle de l'autre.

La situation du traducteur, qui doit maintenir les droits de la langue dans laquelle il traduit et chercher à accueillir ce qui est étranger dans le texte et dans sa façon de s'exprimer, apparaît comme étant à la fois un cas limite où l'abîme entre ce que l'un et l'autre veulent dire semble infranchissable, et à la fois un cas exemplaire où deux interlocuteurs peuvent, malgré tout ce qui les sépare, arriver à un compromis par le va-et-vient d'une explication¹⁵⁴. La notion de *compromis* est importante parce qu'elle assume que ni l'exigence de fidélité imposée à la traduction, ni une quelconque méthode de traduction rigoureuse ne peut supprimer la différence entre les langues. Compte tenu de l'unicité des ressources expressives de chaque langue, toute traduction entraîne nécessairement des pertes, soient-elles sémantiques, stylistiques, phonétique, etc., mais elle peut aussi entraîner des gains, qui proviennent de la productivité de la rencontre. Le développement de néologisme – et la traduction de la philosophie est riche de ces inventions – peut dans certains cas représenter une réponse positive et productive aux manques lexicales de l'un des deux langues. Par exemple, le terme de « sursomption », qui a été forgé pour désigner la presque intraduisible *Aufhebung* hégélienne, ne regroupe peut-être pas tous les sens possibles du mot allemand, mais il a néanmoins l'avantage d'évoquer, par opposition à la « subsomption » kantienne, la position critique de Hegel face à son prédécesseur et d'ainsi favoriser une meilleure compréhension de sa pensée en la repositionnant dans son contexte et son horizon de questionnement. Tout comme la métaphore de la fusion implique que les deux éléments qui s'interpénètrent donnent

¹⁵³ VM, 408 [390].

¹⁵⁴ VM, 408 [390].

naissance à quelque chose de nouveau, ce qu'il y a de véritablement extraordinaire dans le dialogue selon Gadamer, c'est qu'il donne naissance à un *logos* qui n'est ni le mien, ni le tien, mais qui nous unit dans une compréhension commune de ce dont il est question¹⁵⁵.

L'idéal herméneutique de l'entente dialogique laisse entendre que le rapport établi avec le texte source n'est pas principalement basé sur une relation d'identité linguistique, mais plutôt de respect de son intention et de participation à son propos, un rapport de connivence qui ne peut être établi de par la distance de la théorie, mais exige au contraire le plein concours du traducteur, qui doit activement se pencher sur le texte pour y dégager des affinités avec sa propre langue et culture, sans quoi il ne serait pas possible de trouver un terrain d'entente avec lui. Autrement dit, ce qui est décisif pour le succès d'une telle entreprise, ce n'est alors pas tant la parfaite maîtrise d'une technique de transposition linguistique, mais la réceptivité du traducteur qui doit plutôt chercher à s'identifier au propos du texte pour trouver « une langue qui ne soit pas seulement la sienne, mais encore la langue appropriée à l'original »¹⁵⁶. Le dévouement du traducteur est d'autant plus essentiel que, contrairement à un véritable dialogue, le texte ne parle et ne répond à vrai dire pas réellement de lui-même, mais c'est le traducteur qui doit le faire parler: « Ce n'est que par lui que les signes écrits se manifestent de nouveau en sens »¹⁵⁷. C'est pourquoi, bien qu'en tant qu'acte intersubjectif, l'interprétation et la traduction aient affaire à un texte qui est caractérisé par une certaine altérité, le rapport avec cette altérité suppose toujours plus que la simple reconnaissance de l'autre comme étant autre, mais suppose une ouverture fondamentale à ce qu'il dit et la capacité « de laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi, même quand il n'y a personne d'autre pour le faire valoir contre moi »¹⁵⁸.

Si la tâche de l'herméneutique se fonde sur la « polarité entre familiarité et étrangeté »¹⁵⁹, ce n'est pas parce que l'altérité présente dans le texte doit complètement être éliminée, mais plutôt parce que, face à l'étrangeté du texte, l'interprète doit lui-même modifier son horizon d'attente de façon à apprendre à reconnaître dans l'étranger ce qui est à soi et

¹⁵⁵ VM, 402 [384].

¹⁵⁶ VM, 409 [390].

¹⁵⁷ VM, 409 [391].

¹⁵⁸ VM, 384 [367].

¹⁵⁹ VM, 317 [300].

parvenir à y être chez soi. La compréhension n'implique pas une maîtrise de l'autre, mais une transformation de soi, un «retournement de la conscience»¹⁶⁰ qui se produit devant la chose qui s'impose et c'est pourquoi elle constitue, au sens fort du terme, une expérience.

Pour saisir ce que Gadamer entend par expérience¹⁶¹, il est nécessaire de dépasser l'acception scientifique et moderne du terme, qui évoque l'idée d'un contrôle méthodique devant assurer une constante répétition des mêmes résultats, et de retourner à Hegel, lui qui a si bien vu que l'essence de l'expérience ne résidait pas tant dans la confirmation des hypothèses, que dans le mouvement dialectique de la conscience, dont la découverte de soi ne peut se produire que par la rencontre avec l'altérité et dont la progression vers l'universalité ne peut s'accomplir que par la renonciation à certaines de ses particularités propres. La véritable expérience n'est pas celle qui confirme les attentes, mais plutôt celle qui les déçoit et qui remet en question ce que nous croyions connaître, d'où sa négativité fondamentale. D'un autre côté, l'expérience est aussi dialectique et implique que la conscience confrontée à l'altérité ne fait pas qu'abandonner certaines illusions, mais redéfinit ses certitudes conformément à ce que l'expérience lui a appris, ressortant alors avec une compréhension plus juste du monde. Cependant, contrairement à l'esprit spéculatif, la conscience herméneutique ne débouche pas sur le savoir absolu, mais sur toujours plus de questions et donc sur l'évidence de notre incapacité à tout comprendre: « L'expérience véritable est celle qui donne à l'homme la conscience de sa finitude. En elle trouvent leur limite la puissance de faire et l'assurance de la raison organisatrice »¹⁶². Tout comme le véritable dialogue est celui qui, en principe, pourrait ne jamais aboutir parce que la parole de l'un éveille toujours plus de questions chez l'autre, relançant ainsi indéfiniment la discussion, le mouvement dialectique de la conscience est en principe infini et ne culmine que dans l'ouverture à d'autres expériences; la philosophie est moins une question de possession du savoir que d'aspiration vers celui-ci. Le traducteur, qui est lui-aussi engagé dans un dialogue potentiellement infini, pourrait, en principe, ne jamais cesser de produire de nouvelles ébauches et de perfectionner sa traduction dans l'espoir d'atteindre une plus grande justesse. Paepcke dit d'ailleurs que le traducteur doit avoir le «

¹⁶⁰ VM, 377 [360].

¹⁶¹ VM, 374-386 [357-368].

¹⁶² VM, 380 [363].

courage de l'imperfection »¹⁶³, c'est-à-dire qu'il doit accepter son incapacité à tout dire et son incapacité à rendre parfaitement toutes les nuances de l'original. Loin de décourager l'entreprise de traduction, le mouvement dialectique de l'expérience évoque que la meilleure solution aux imperfections et lacunes qui caractérisent une traduction est souvent d'entreprendre une nouvelle traduction qui, même si elle relève certains éléments précédemment négligés, ne peut le faire qu'au détriment de d'autres traits, ce qui invite encore une fois à une nouvelle traduction.

2.2. La primauté de la question

Platonicien de longue date, Gadamer ne voit certainement pas dans le dialogue seulement un échange de paroles entre deux individus, ni même principalement le rapport entre le texte et l'interprète, mais aussi et avant tout le mouvement dialectique de la pensée, ce dialogue de l'âme avec elle-même, dont la progression vers la vérité ne dépend pas tant des certitudes qu'elle possède que des questions qu'elle se pose, qui s'imposent à elle et qui remettent en question ce qu'elle croyait savoir. L'expérience, que nous avons précédemment décrite comme ouverte, négative et dialectique, suppose la structure logique de la question. C'est pourquoi, dans l'échange de questions et de réponses que constitue le dialogue, c'est la question qui jouit d'une primauté herméneutique¹⁶⁴.

C'est d'abord le cas parce que c'est la question que nous pose le texte qui constitue le point de départ de l'expérience herméneutique, c'est-à-dire « le fait que la parole prononcée par la tradition nous atteigne »¹⁶⁵. Ainsi, si, par la primauté de la question, la position de Gadamer exprime une certaine parenté avec l'herméneutique théologique de Bultmann, qui avait reconnu le rôle fondamental de la question de l'interprète dans l'interprétation, il considère cependant que c'est moins la question que nous posons au texte qui est décisive que celle que nous pose le texte, autrement dit la question qui nous prend en interrogation et nous amène à nous remettre en question.

¹⁶³ PAEPCKE, F. « *Textverstehen – Textübersetzen – Übersetzungskritik* » (1985) dans *IÜL*, 158.

¹⁶⁴ VM 385 [368].

¹⁶⁵ VM, 397 [380].

Or, pour comprendre ce que le texte dit et que nous recevons comme une question, il ne suffit pas de comprendre ce qui est explicitement dit, mais il faut soi-même commencer à interroger, et certes, en deçà de ce qui est explicitement présent dans le texte pour découvrir le plus vaste horizon de questionnement dans lequel il s'inscrit et qui le motive à s'exprimer. Bien que nous ayons mentionné que le dire du texte était un énoncé (*Aussage*), donc quelque chose qui est généralement considéré par l'analyse logique comme étant une proposition sémantiquement autonome à laquelle peut être attribué une valeur de vérité, par la primauté de la question, Gadamer veut souligner qu'il n'y a aucun énoncé, aucun dire, aucun discours qui soit complètement isolé, mais que tout ce qui est dit est en fait motivé par une question à laquelle les mots qui sont exprimés tentent de fournir une réponse¹⁶⁶. Alors que l'énoncé prédicatif, que l'on peut qualifier véritablement « "théorique" parce qu'il fait abstraction de tout ce qu'il ne dit pas »¹⁶⁷, Gadamer rappelle que tout énoncé est en fait sensé parce qu'il suppose un contexte motivationnel, un dialogue qui le précède et duquel il tire toute sa pertinence. Il oppose d'ailleurs à la logique propositionnelle une « dialogique » de la question et de la réponse, qui stipule qu'un énoncé ne peut être compris que s'il est compris comme une réponse à une question. Or, pour le comprendre comme une réponse, il faut d'abord connaître la question à laquelle il répond, et pour cela, il faut soi-même questionner et en questionnant, on s'ouvre soi-même à ce que le texte dit: « questionner, c'est ouvrir des possibilités de sens: ce qui fait passer ce qui a du sens dans la pensée propre à celui qui questionne »¹⁶⁸.

En ce qui concerne la traduction, la primauté de la question rappelle certes la pertinence d'un travail préliminaire de recherches et d'interprétation, qui permet au traducteur de découvrir l'horizon de questionnement dans lequel s'inscrit un texte et de mieux saisir les motivations qui donnent à ce qu'il dit une direction, mais, plus important encore, elle attire l'attention sur l'humilité et l'ouverture à l'autre qui sont exigés de lui. À vrai dire, la *conditio sine qua non* de toute entente est que chacun des deux interlocuteurs soit prêt à considérer ses erreurs et ses failles et disposé à accepter que l'autre puisse avoir raison. Cette condition est

¹⁶⁶ GADAMER, H-G. « *Die Universalität des hermeneutischen Problems* » (1966), dans *GW*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 226.

¹⁶⁷ *GW*, Bd. II, 195.

¹⁶⁸ *VM*, 398-399 [381].

d'ailleurs implicite dans le postulat herméneutique de l'« anticipation de perfection »¹⁶⁹ qui, formellement, signifie que l'on ne peut comprendre que ce qui présente une unité de sens complète et cohérente, mais stipule également que l'on doit considérer que ce que le texte déclare est la parfaite vérité. Contrairement à l'affirmation, la véritable question ne prétend d'ailleurs pas connaître quoi que ce soit et ne cherche pas à imposer une opinion, mais ouvre plutôt un vaste espace de réponses possibles qui appellent à être déterminées et précisées par les réponses de celui qui est questionné.

Bien que l'interprétation soit considérée comme un processus dialogique, la primauté de la question rappelle que c'est néanmoins le texte qui a *l'absolue priorité* dans le déroulement de celui-ci et que le lecteur, tout comme le traducteur, doit plutôt se laisser diriger par ce qu'il dit. Conformément à la *docta ignorantia* de Socrate, la sagesse herméneutique ne réside alors pas tant dans le savoir de l'interprète, que dans la conscience de son non-savoir, par laquelle il est justement amené à poser des questions et à se laisser faire apprendre quelque chose par le texte. Puisque « pour être en mesure de questionner, il faut vouloir savoir, c'est-à-dire savoir que l'on ne sait pas »¹⁷⁰, c'est donc dans un sens tout à fait fondamental que la question est antérieure à toute connaissance et à tout discours.

Il ne faut pas non plus négliger que, dans l'activité d'interrogation et de réponse, la question est toujours aussi une remise en question de soi et la mise à l'épreuve critique de ce que l'on croit comprendre. La pensée est dialectique parce que, étymologiquement, la dialectique signifie aussi bien l'art de bien mener une conversation, que celui de questionner et celui de mettre à l'épreuve un raisonnement. Elle suppose le « passage de tout savoir par la question »¹⁷¹ et c'est ce qui lui confère sa dimension critique.

Cependant puisqu'il n'existe pas de méthode pour apprendre à questionner et à discerner ce qui doit être remis en question, la primauté de la question doit aussi souligner une certaine limite de la méthode. La véritable question n'est donc selon Gadamer pas tant quelque chose qui se pose et qui dépend de la volonté de l'interprète, mais plutôt quelque chose qui s'impose à celui qui sait écouter le texte et la voix de la tradition dans laquelle il

¹⁶⁹ VM, 315 [299].

¹⁷⁰ VM, 386 [369].

¹⁷¹ VM, 386 [369].

s'inscrit. « C'est pourquoi questionner est plus un pâtre qu'un agir »¹⁷². C'est d'ailleurs pourquoi nous avons mentionné que la véritable compréhension apparaissait comme étant moins le résultat d'une maîtrise théorique, que d'une expérience qui surgit, qui nous remet en question et qui nous transforme.

La situation dialogique exige à vrai dire de reconsidérer ce en quoi consiste ce que l'on nomme communément la raison humaine, qui ne se réduit manifestement pas à l'accumulation de notions théoriques ou à la maîtrise des règles logiques, mais comprend également l'ouverture d'esprit, la capacité d'écoute et la disposition au compromis. Il est évident que la question de l'ouverture envers l'altérité dépasse le cadre du rapport avec le texte et qu'elle concerne l'exigence proprement éthique d'élargir son horizon et d'écouter ce que l'autre a à dire dans sa prétention à dire le vrai afin d'élaborer un vivre ensemble harmonieux basé sur le dialogue et le respect des différences.

Qui écoute l'autre, écoute toujours quelqu'un qui a son propre horizon. Que ce soit entre moi et toi ou entre les peuples et les cultures, c'est la même chose. Partout, nous sommes confrontés au même problème: nous devons apprendre à écouter l'autre pour que se développe une solidarité¹⁷³.

La conception dialogique de la traduction peut justement contribuer à éveiller ce sentiment de responsabilité et de solidarité envers le texte étranger dans la mesure où le texte n'apparaît pas comme étant un objet linguistique, soumis aux caprices de l'interprète, comme un « toi », donc comme quelque chose qui a le caractère d'une personne et qui exige d'être reconnu dans son intégrité. De plus, le fait que le texte soit personnifié comme un interlocuteur permet d'une certaine façon de le rendre présent dans le processus de traduction et de rappeler que c'est ce qu'il a à dire qui doit guider le traducteur et déterminer ses choix de traduction.

L'idéal de l'entente et du compromis entre le traducteur et le texte reconnaît certes qu'il existe une tension entre soi et l'autre, entre ce qui est étranger et ce qui est familier, et entre les langues, mais il suppose que cette tension ne peut se résoudre par la domination de l'un des deux pôles sur l'autre, mais dans leur rencontre et dans la recherche de ce qui est commun dans les différences. Bien que le traducteur doive donner l'absolue priorité à la chose du texte, il n'est pas non plus « invisible » dans le processus de traduction puisque, au contraire, c'est à lui

¹⁷² VM, 390 [372].

¹⁷³ Gadamer, H-G. « *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt* » (1990) dans *GW*, Bd. 8 vol. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 347. [je traduis]

que revient le délicat rôle de médiateur entre la chose du texte et un horizon culturel et linguistique complètement différent: «En tant qu'interprète (*Dolmetscher*), le traducteur ne peut assurer l'entente qu'en prenant part à son enjeu. Il en va de même pour l'interprète (*Interpret*) d'un texte: la condition indispensable de sa relation au texte est qu'il participe à son sens »¹⁷⁴. Comme tout bon médiateur, le traducteur doit être capable de considérer sérieusement les points de vue et les exigences qui se confrontent afin de trouver l'heureux compromis, qui satisfait les intérêts des deux partis concernés, et ce, sans égard à la personnalité de l'un ou l'autre.

Par ailleurs, le véritable dialogue est selon Gadamer quelque chose qui ne dépend pas tant de la volonté de l'un ou l'autre des partenaires, mais qui obéit à l'emprise de la chose discutée et qui emporte les deux interlocuteurs dans son mouvement. Nous sommes alors plus souvent entraînés ou empêtrés dans une conversation que nous en sommes en contrôle et c'est pourquoi, bien que nous disions « mener une conversation », nous sommes plutôt menés par elle¹⁷⁵. Lorsqu'il se déploie comme dialogue, le langage n'est pas seulement ce qui permet la fusion entre les horizons et l'entente entre les points de vue, mais elle permet à la vérité de ce dont on parle d'émerger à travers la contingence des paroles échangées et de s'imposer par delà les divergences d'opinions. Suivant les Grecs, selon lesquels le mouvement dialectique du *logos* n'était pas « un mouvement exécuté par la pensée, mais, au contraire, le mouvement de la chose même, éprouvée par la pensée »¹⁷⁶. Gadamer reconnaît au langage une autorité qui ne se laisse pas réduire à la conscience d'une quelconque subjectivité, et une rationalité, qui ne se laisse pas saisir par les critères de la méthode scientifique.

2.3 Le langage, médium de l'expérience herméneutique

En tant que lieu universel dans lequel s'opère la compréhension et médium de la tradition, le langage est aussi le lieu premier de l'herméneutique et, bien qu'il ne prétende pas avoir développé une « philosophie du langage » comme telle, Gadamer s'est néanmoins penché tout au long de son parcours sur la question de ses possibilités et de ses limites.

¹⁷⁴ VM 409 [391].

¹⁷⁵ VM, 405 [387].

¹⁷⁶ VM, 485 [464].

Contrairement à bon nombre de théories instrumentales que l'on retrouve en traductologie, le langage n'est pour Gadamer pas un outil dont on peut disposer comme bon nous semble, mais plutôt une conversation dans laquelle on est toujours déjà engagé et qui englobe la totalité de notre compréhension du monde. La langue a son être dans le dialogue, ce qui implique qu'elle dévoile sa véritable productivité quand nous l'utilisons pour chercher à mutuellement nous comprendre, et non quand nous l'enfermons dans un système de règles. Quand nous parlons, nous voulons nous faire comprendre par l'autre de sorte qu'il puisse nous répondre. C'est pourquoi, dans le dialogue tout comme dans la traduction, le mot juste est celui qui permet à notre interlocuteur de voir la chose que nous voulons exprimer à travers le langage, tout cela appartient à l'essence de la langue comme conversation.

L'échange et l'ouverture qu'implique la conversation s'opposent fondamentalement à l'idée de la langue comme étant un système sémiotique clos et fixe. Selon Gadamer, ce fût d'ailleurs le mérite de Humboldt de briser le dogmatisme des grammairiens et de concevoir la langue comme *énergeia*, dont l'essence réside dans « la réalisation vivante de la parole »¹⁷⁷ et dont la vie sémantique ne cesse de se développer grâce à un processus constant de conceptualisation. Dans les faits, les langues existent dans notre monde et elles évoluent dans un intime rapport avec les événements qui se produisent dans l'histoire.

Avant d'être l'objet de la linguistique, le langage est toujours déjà l'horizon de sens à partir duquel se laisse comprendre l'ensemble de notre expérience du monde: « La langue ne se réduit pas à une des facultés dont est équipé l'homme qui est au monde, c'est sur elle que repose, c'est en elle que se montre le fait que les hommes ont un monde »¹⁷⁸. La constitution langagière de l'être-au-monde que nous sommes implique que, lorsque l'on a affaire à un texte écrit en langue étrangère, on n'a jamais seulement affaire à des termes qui appartiennent à un système sémiotique différent du nôtre et qu'il suffirait de convertir mot par mot; on a toujours aussi affaire à l'ensemble d'un héritage culturel, d'une tradition et d'une façon de pensée qui sont sédimentés dans cette langue et qui n'ont pas nécessairement d'équivalence dans une autre. Avec le concept de connotation, la linguistique a d'ailleurs déjà reconnu que la force évocatrice des mots n'est pas un phénomène strictement linguistique, mais est fortement

¹⁷⁷ VM, 466 [446].

¹⁷⁸ VM, 467 [446-447].

déterminée par l'environnement socio-historique. C'est pourquoi le traducteur consciencieux ne doit pas attendre de solution définitive d'un dictionnaire bilingue, mais doit plutôt s'immerger dans l'univers langagier du texte d'origine afin de comprendre, non pas la signification générale des mots, mais ce que ceux-ci veulent dire dans la situation concrète où ils sont utilisés.

Le traducteur et traductologue français Jean-René Ladmiral – qui a lui-même qualifié la traduction d'« herméneutique *en acte* »¹⁷⁹ – a d'ailleurs offert un exemple assez frappant de l'insuffisance des équivalences linguistiques et des limites de la traduction littérale en admettant qu'il se serait permis, dans un texte de Jürgen Habermas, de traduire le terme *naturwüchsig* non par *naturel* (traduction qui suit le signifiant), mais, suivant le sens, par *capitaliste*! Il justifie effectivement son choix lexicalement très incorrect par la connotation différente que possède le terme « naturel » dans les deux langues: en français, le naturel est porteur de connotations positives, suivant une tradition que l'on pourrait faire remonter à Rousseau, tandis que, selon la tradition marxiste que suppose le texte qu'il avait à traduire, le naturel est négatif et évoque les rapports de dominations qui s'opposent au rationnel. C'est donc afin d'éviter d'induire un contresens complet chez les lecteurs français qu'il refusa de traduire littéralement le terme ou y ajout des paraphrases du type « naturel *et incontrôlable* » afin d'évoquer la connotation négative qui fait défaut en français¹⁸⁰. Cette anecdote illustre à quel point le traducteur qui cherche à rendre le sens de l'original avec précision et justesse doit non seulement détenir une excellente maîtrise de la langue et effectuer une lecture rigoureuse du texte, mais qu'il doit également posséder une connaissance approfondie des cultures et des traditions dans lesquelles chacune des langues s'inscrivent.

En réalité, la langue existe comme forme de communication, c'est-à-dire comme quelque chose qui a fondamentalement à voir avec l'intention d'un locuteur et avec les mœurs de la plus large communauté linguistique à laquelle il appartient. Parler signifie parler à quelqu'un et c'est pourquoi « la parole n'appartient pas à la sphère du je, mais à celle du

¹⁷⁹ LADMIRAL, J-R. « La philosophie et la traduction », *Nottingham French Studies*, Vol. 49 No.2, Summer 2010, 12.

¹⁸⁰ *Id.* 8-9

nous »¹⁸¹. La parole qui a du sens relève d'une action complexe, qui prend place dans une situation pragmatique particulière et qui implique une multitude de facteurs extralinguistiques, tandis que les mots sont des signes polysémiques, dont le sens ne peut devenir univoque que lorsque l'ensemble du contexte dans lequel le mot est utilisé est pris en considération: « Il ne s'agit jamais de comprendre un mot particulier comme tel, mais plutôt de comprendre comment un mot s'inscrit dans l'ensemble d'un discours mélodieux qui tire sa force de conviction de l'articulation de tout le discours »¹⁸². Bien qu'au premier abord la métaphore de la langue comme dialogue puisse sembler un peu abstraite, elle permet de rappeler au traducteur qu'il n'a pas affaire à un amas de signes linguistiques autonomes, mais à un discours vivant qui, par le langage, cherche à exprimer et à partager quelque chose.

Compte tenu de la dimension pragmatique et performative du discours et de l'enracinement historique et culturel du sens des mots, force est de reconnaître que l'idéal normatif d'équivalences linguistiques fixes et univoques est fondamentalement irréaliste et ne peut rendre justice à la complexité des langues : « La théorie de la correspondance est manifestement fautive, nous avons ici une limite à reconnaître »¹⁸³. Or, d'un point de vue herméneutique, le rôle de la traduction n'est justement pas de nier la différence qui existe entre les langues et les cultures, mais de trouver le chemin de l'entente à travers les divergences. Pour cela, il ne suffit pas de « transcoder » un ensemble d'informations d'une langue à l'autre, mais il faut entrer soi-même dans le jeu de questions et de réponses qui anime le texte afin de pouvoir, par un processus critique et productif d'interprétation, trouver le compromis qui traduit la chose du texte dans un nouveau contexte.

Contrairement à la fameuse hypothèse de Sapir-Whorf, qui soulève l'impossibilité de la traduction en soutenant que la réalité est tellement construite par les habitudes linguistiques d'une culture que deux langues ne peuvent représenter ou communiquer la même réalité sociale¹⁸⁴, Gadamer admet certes que chaque langue présente une « vision du monde » qui soit

¹⁸¹ GADAMER, H-G. « *Mensch und Sprache* » (1966) dans *GW Bd. II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 151. [Je traduis].

¹⁸² GADAMER, H-G. « Du Commencement de la pensée » (1986) dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 238.

¹⁸³ GADAMER, H-G. « *Grenzen der Sprache* » (1985) dans *Gesammelte Werke*, Bd. 8 Vol. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 360. [Je traduis].

¹⁸⁴ SAPIR, E. (1951), dans S. Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, 1989, 328.

quelque peu différente, mais selon lui il n'en demeure pas moins que c'est à chaque fois le même monde humain qui se dévoile, c'est-à-dire un monde à constitution langagière avec lequel chacun est toujours déjà familier. Bien qu'elle se déploie différemment dans chacune des langues humaines, il existe une relation essentielle entre le langage et l'être qui est présente dans toutes les langues et qui explique que l'on puisse toujours communiquer, traduire et s'entendre malgré les divergences d'opinions et les différences linguistiques. « C'est qu'il y a une unité qui nous rassemble fondamentalement et qui précède toutes les différences que l'on peut faire entre les mots ou entre les langues »¹⁸⁵. Si une traduction ne peut toujours reproduire que certains effets stylistiques ou proprement linguistiques du texte source, elle peut néanmoins espérer, dans ses propres mots, amener la chose du texte à la parole. De plus, c'est justement parce qu'il sont constitués par le langage que ces divers mondes ne sont ni clos, ni hermétiques l'un à l'autre, mais qu'ils sont fondamentalement ouverts à de nouvelles expériences et peuvent, par principe, embrasser tout ce à quoi la pensée peut s'élever, incluant les conceptions issues d'une autre culture. L'universalité du langage réside justement dans le fait qu'il n'y a rien qui soit complètement étranger dans la mesure où *il est toujours possible, par un échange de questions et de réponses, de progressivement se familiariser avec quelque chose qui nous était auparavant incompréhensible.*

Selon Gadamer le plus grand mystère qu'offre la langue à la pensée réside moins dans la diversité des langues que dans leur capacité à, chacune à leur façon, articuler la relation entre les mots et les choses de façon telle que, à chaque fois que le mot est bien choisi, ce soit l'être de ce qui est nommé qui se manifeste: La justesse d'un mot n'a alors rien d'arbitraire, mais « le mot est alors juste quand il amène la chose à la présentation (*Darstellung*), donc quand il en est une présentation (*mimesis*) »¹⁸⁶. Par référence au *speculum*, Gadamer parle de l'aspect spéculatif du langage comme miroir de ce qui est: d'un côté, l'image reflétée dans le miroir n'est certes pas la chose même, mais elle conserve néanmoins un lien à ce qu'elle montre, d'un autre côté, il appartient à la nature du reflet de ne pas lui-même se présenter comme reflet, mais de seulement laisser apparaître autre chose: « En vertu de la médiation de

¹⁸⁵ GADAMER, H-G. « Du commencement de la pensée » (1986) dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 241.

¹⁸⁶ VM, 433 [414].

celui qui le considère, le reflet est essentiellement lié à cela même que l'on voit. Il n'a pas d'être à lui, c'est comme une "manifestation" qui n'est pas la chose même et qui cependant fait apparaître dans l'image réfléchie cela même que l'on voit »¹⁸⁷. La parole est elle-même spéculative dans la mesure où elle suppose une relation à la totalité de l'être, qu'elle parvient à refléter dans les mots concrets qu'elle utilise pour se faire comprendre de l'autre.

Pour saisir ce mystère qu'est la manifestation de l'être vrai dans les occurrences changeantes du discours, Gadamer nous invite à nous détourner de la pensée grecque, dont l'ontologie de l'étant subsistant aurait ouvert la voie à la conception instrumentale du langage, pour nous tourner vers la pensée chrétienne et augustinienne de l'incarnation, dans lequel il voit une exception à l'oubli occidental du langage pouvant offrir à l'expérience herméneutique « son véritable fondement »¹⁸⁸. Elle-même inspirée par la distinction stoïcienne entre le verbe intérieur et le verbe extérieur, la christologie ne rend pas seulement justice à l'être de la langue, mais « réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme, en sa finitude, avec l'infinité divine »¹⁸⁹. Ce qu'il y a d'exemplaire dans cette pensée, c'est qu'elle défend qu'il soit nécessaire que la parole se fasse chair pour que la réalité de l'esprit se réalise et se manifeste dans l'histoire, tout en insistant sur le fait qu'une telle matérialisation dans le sensible n'entraîne pas une diminution de son être, mais qu'elle permet de le révéler. Elle dévoile le statut du sens comme événement et l'être du mot comme activité de révélation¹⁹⁰. C'est de façon analogue que l'interprétation – y compris celle à l'œuvre dans la traduction – est essentielle à la venue du sens à la parole, mais qu'elle ne fait que concrétiser ce qui est déjà dans le texte et qui cherche à être compris.

L'unité qui existe dans la pensée de l'incarnation entre le *logos* spirituel et la parole historique doit permettre de comprendre par analogie celle qui existe dans l'expérience herméneutique entre la forme linguistique et le contenu transmis, entre l'interprétation et la compréhension, et plus généralement entre le penser et le parler. Le langage n'est alors pas quelque chose qui survient après coup, mais est le lieu dans lequel se déploie la pensée, qui est

¹⁸⁷ VM, 490 [470].

¹⁸⁸ VM, 452 [432].

¹⁸⁹ VM, 452 [433].

¹⁹⁰ VM, 450 [431].

une pensée qui se rapporte à la chose visée. « *L'être qui peut être compris est langage* »¹⁹¹. Loin de défendre un relativisme langagier, cette formule tout aussi célèbre qu'ambiguë signifie plutôt que l'aspect langagier sous lequel quelque chose se présente à nous n'est pas arbitraire, mais fait au contraire partie de son être propre comme *autoprésentation* et que ce n'est que dans la mesure où la chose est ainsi articulée dans le langage que nous pouvons la saisir. Si on comprend, c'est parce qu'il y a quelque chose qui se manifeste à nous par le langage de façon à pouvoir être reconnu comme vrai par la pensée.

D'un autre côté, l'universalité du *logos*, la capacité du langage à virtuellement tout embrasser et tout nommer ce qui est, se traduit justement dans une perspective individuelle par la douloureuse impression de l'inadéquation de notre propre discours et de l'insuffisance de notre réflexion¹⁹². Le langage est alors proprement spéculatif parce que tout dire fini renvoie à un vouloir-dire infini, à une recherche constante d'un langage qui serait à la hauteur de ce qu'il y aurait à dire. L'incessant dialogue de l'âme avec elle-même n'est finalement que le reflet des potentialités incommensurables du langage dans lequel se déploie l'ensemble de notre expérience du monde. « La compréhension qui s'articule de façon langagière possède un libre espace autour d'elle, qu'elle remplit en répondant constamment au mot qui l'interpelle, espace libre qu'elle remplit mais qu'elle n'épuise pas. 'Il y a beaucoup [*vieles*] à dire': voilà la relation herméneutique fondamentale »¹⁹³. Ainsi, l'universalité du langage réside moins dans sa capacité à tout dire parfaitement que dans la possibilité toujours ouverte de trouver d'autres mots pour amener la chose à la parole. Cette pénurie de langage, qui touche d'ailleurs autant l'écrivain d'un texte que son traducteur, est justement ce qui nous pousse au dialogue, par lequel nous pouvons justement parvenir, par un échange d'opinions et de pensées, à mieux nommer les choses et à mieux comprendre le monde.

En affirmant que la vérité du langage ne s'accomplit pas dans la forme propositionnelle de l'énoncé logique, mais dans celle dialogique de la conversation, Gadamer reprend dans une certaine mesure la critique heideggérienne envers la réduction du langage et de la vérité à l'énoncé logique, mais il insiste plus sur la dimension sociale de la langue comme fondement

¹⁹¹ VM, 500 [478].

¹⁹² VM, 449 [429].

¹⁹³ GADAMER, H-G « La théologie de Marbourg » (1964), dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 62-63.

universel d'un vivre-ensembles harmonieux: « le langage n'est pas seulement la maison de l'être, mais aussi la maison de l'être humain, le lieu où celui-ci habite, s'installe, se rencontre, se rencontre dans l'autre »¹⁹⁴.

3. Le jeu comme dépassement de la question méthodologique

Malgré le fait que certaines lectures pour le moins expéditives aient vu dans les réflexions de Gadamer quelque chose comme une philosophie relativiste, le tournant ontologique que prend l'herméneutique sous la conduite du langage culmine dans la reconnaissance d'une vérité qui est certes historique, dans la mesure où elle se manifeste à nous à travers la médiation du langage et de l'histoire, mais qui n'est pas pour autant relative ou subjective. Cette vérité est plutôt conçue comme un événement de sens qui s'impose dans la facticité de notre existence et qui ne se laisse ni réduire aux critères de la science, ni à la subjectivité de celui qui comprend.

On sait d'ailleurs que son *opus magnum* devait originellement s'appeler *Vérité et événement* et si Gadamer y prend le « problème de la méthode » comme point de départ, ce n'est pas pour contribuer au débat sur ce que devrait être la méthodologie dans les sciences de l'esprit, mais pour rappeler que le phénomène de la compréhension n'est pas principalement une affaire de méthode, mais plutôt d'accueil et de participation: « Le comprendre ne se complait pas dans une virtuosité technique d'une "compréhension" de tout ce qui a bien pu être écrit. C'est au contraire une expérience authentique, c'est-à-dire la rencontre d'une chose qui se fait valoir comme vérité »¹⁹⁵. Gadamer ne cherche cependant aucunement à discréditer la méthode en tant que telle, qui a d'ailleurs toujours joué un rôle dans l'interprétation philologique des textes¹⁹⁶, mais seulement à en rappeler les limites par rapport à ces expériences de sens dont la vérité ne peut être saisie par les critères d'objectivité de la science justement parce qu'elle réside dans le fait que quelque chose nous parle et nous transforme. Il ne s'agit alors pas non plus de réduire la vérité de ce qui se manifeste à l'appréciation

¹⁹⁴ GADAMER- H-G, *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivages 155.

¹⁹⁵ VM, 514 [492-493].

¹⁹⁶ Grondin, J. « L'expérience herméneutique du texte » dans K. MATSUZAWA (dir.), *De l'herméneutique philosophique à l'herméneutique du texte*, Nagoya University, 2012, 55.

subjective, mais seulement d'énoncer qu'une telle vérité n'acquiert son véritable sens que dans la mesure où il y a quelqu'un qui en fait l'expérience.

L'art offre un exemple particulièrement éclairant d'une expérience de sens qui exige de se laisser ravir par ce qui est présenté pour en saisir la vérité. Pour illustrer la structure d'un tel événement, Gadamer propose une analogie avec le jeu, qui représente un phénomène qui exige la participation de joueurs pour avoir lieu, sans pour autant se réduire à la subjectivité de ceux qui jouent. Bien que le concept de jeu soit d'abord introduit afin de rendre justice à la prétention à la vérité de l'œuvre d'art, sa portée est en fait bien plus universelle et permet de décrire non seulement l'expérience esthétique, mais l'expérience herméneutique en général comme événement dans lequel « celui qui comprend est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a du sens »¹⁹⁷. Le phénomène du jeu permet alors de penser une vérité qui n'exclut pas l'être de celui qui comprend, pouvant ainsi rendre justice à ces manifestations qui élèvent justement la prétention d'avoir une signification humaine particulière, par exemple l'art, la religion, la philosophie et l'histoire.

Puisque chaque jeu impose ses règles, ses conditions et ses prérequis, mais comporte également une part d'imprévisibilité, le phénomène ludique offre également un exemple d'événement qui est régi par un certain ordre, mais un ordre qui n'est pas celui des lois de la nature, mais qui correspond plutôt à celui de l'existence humaine où règnent la liberté et la contingence. C'est la part de risque qu'implique le jeu qui explique que le joueur habile n'est pas celui qui se contente de suivre une méthode générale et abstraite, mais celui qui sait agir selon ce que les circonstances particulières exigent de lui. Cela demande non seulement une grande capacité de jugement, mais aussi un bagage de connaissances et de l'expérience. C'est pourquoi l'analogie entre la compréhension et le jeu nous amène à souligner la pertinence de la *phronesis* aristotélicienne et du concept humaniste de *Bildung*, deux concepts qui pourraient contribuer à l'élaboration d'une approche herméneutique qui serait à la fois pratique et théorique et qui serait basée sur l'idée de la participation juste.

¹⁹⁷ VM, 516 [494].

Par son programme « d'une formation qui fait homme »¹⁹⁸, la tradition humaniste a su élaborer les fondements d'une science historique basée non pas sur l'objectivité de la méthode, mais sur l'idéal de la raison éclairée et du perfectionnement de l'individu et c'est pourquoi Gadamer y voit une pensée qui pourrait permettre aux sciences de l'esprit d'acquérir une meilleure compréhension d'elles-mêmes et de leur « objet ». C'est dans ce contexte que nous voulons avancer la suggestion que *la traduction, en tant qu'activité qui se déploie dans le langage, qui a affaire à un discours produit par et pour des humains et qui prend place dans un processus de transmission historique, pourrait elle-aussi être mieux comprise selon une approche humaniste que selon les approches systématiques et systématisantes visant à limiter l'intervention « subjective » du traducteur et garantir l'objectivité du résultat.*

C'est dans l'espoir de répondre à l'appel lancé par le traducteur et traductologue Fritz Paepcke, affirmant que « la description de la traduction exige une manière de penser qui lui est propre, qui diffère de celle propre à la raison catégorisante et identifiante, qui sépare et atomise »¹⁹⁹ que nous voulons proposer, en guise de synthèse et de conclusion, une ébauche de l'activité de traduction comprise comme un « jeu » pratique dont la qualité ne dépend pas d'une méthode qu'il suffirait d'appliquer, mais avant tout de l'engagement du traducteur envers le texte source, de sa capacité de jugement et de sa formation. Il ne s'agit alors pas de nier la participation du traducteur, mais de s'assurer qu'il joue correctement, c'est-à-dire en conformité avec les règles que dicte le texte. Par cette analogie, nous espérons pouvoir rendre justice au dynamisme et à la complexité du processus de traduction, en plus de reconnaître le rôle inaliénable qu'y joue le traducteur et d'assumer l'espace de liberté que permet le médium langagier, sans toutefois abandonner tout concept de normativité ou de justesse.

3.1 La vérité de l'art

Contrairement à ce que pourrait suggérer le titre de son *opus magnum*, Gadamer déclare dès son introduction qu'il ne propose de méthode qui permettrait de légitimer la vérité dans les sciences de l'esprit, mais « une tentative pour s'entendre sur ce que ces sciences sont en vérité par-delà la conscience méthodique qu'elles ont d'elles-mêmes, et sur ce qui les unit à

¹⁹⁸ VM, 25 [15].

¹⁹⁹ PAEPCKE, F. « *Übersetzen als hermeneutischer Entwurf* » (1978) dans *IÜL*, 86.

la totalité de notre expérience du monde»²⁰⁰. L'herméneutique philosophique ici proposée s'oppose alors assez explicitement au tournant méthodologique que prend l'herméneutique au XIX^e siècle qui, notamment sous l'influence de Dilthey, se comprend de plus en plus comme une technologie de la compréhension pouvant assurer, dans les sciences humaines, la même objectivité que dans les sciences exactes. Il faut dire que, au moins depuis le développement de la mécanique en physique, la méthode connaît dans les sciences de la nature un franc succès, dont les critères de mesurabilité, de vérifiabilité et de prédictibilité s'imposent comme idéal de toute connaissance.

Si Gadamer est critique envers ce développement, c'est avant tout à cause de la mainmise qu'exerce désormais ce type de savoir sur le domaine la vérité, duquel est exclue toute connaissance qui ne se conforme pas à ses normes. La méthode déductive de la science, qui pose, avant même de connaître l'objet d'étude, les axiomes selon lesquels elle va le juger, suppose effectivement une démarche de maîtrise, qui cherche plus à contrôler l'étant qu'à le laisser s'exprimer: « La science est agressive dans la mesure où elle impose à l'étant – quel qu'il soit, qu'il s'agisse de la nature ou de la société – les conditions d'un connaissance objective qui sont les siennes »²⁰¹. De plus, l'approche méthodique, qui décompose les phénomènes complexes en éléments pouvant être analysés individuellement, entraîne une simplification du réel qui ne peut rendre compte de la compréhension telle qu'elle se produit à travers notre expérience historique du monde. Finalement, le postulat d'objectivité, qui exige la non-intervention du sujet dans l'objet qu'il cherche à comprendre, exclut de la sphère de la connaissance toutes ces expériences qui ont justement un sens parce qu'elles nous concernent et nous interpellent dans notre vie quotidienne. C'est précisément en réponse à l'abstraction de la conscience méthodique que Gadamer cherche à défendre, contre la prétention à l'universalité élevée par la méthodologie scientifique, la légitimité spécifique de la vérité telle qu'elle se manifeste à nous dans la contingence de l'existence.

Pour ce faire, Gadamer privilégie néanmoins une certaine approche méthodologique, et certes, celle qui, contrairement au pathos de mesurabilité et de contrôle qu'il critique, donne la

²⁰⁰ VM, 13 [3].

²⁰¹ GADAMER, H-G. « Du commencement de la pensée » (1986) dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 224.

priorité aux « choses mêmes » telles qu'elles se manifestent, à savoir la phénoménologie (une phénoménologie qui est plus redevable à l'analyse heideggérienne de la facticité de l'existence et de la temporalité de notre être, que de la phénoménologie transcendantale de Husserl, manifestement très empreinte de l'idée de méthode et d'un sujet cartésien). Ainsi, l'herméneutique de Gadamer ne se présente pas comme une herméneutique épistémologique, mais comme une herméneutique phénoménologique visant la description rigoureuse, mais non prescriptive, de ce qui se passe quand on comprend. Elle ne cherche pas « à développer une procédure de la compréhension, mais à éclairer les conditions dans lesquelles elle se produit »²⁰².

Dans ce contexte, il est peut-être moins surprenant que, dans *Vérité et méthode*, ce soit l'art, et non l'histoire, la philosophie ou la religion, qui pose d'abord la question de la vérité. En effet, ce que nous éprouvons lorsqu'une œuvre d'art nous interpelle, nous entraîne, souvent malgré nous, dans son univers particulier et nous remplit de sa présence semble bel et bien situé aux antipodes de l'idéal de contrôle et de maîtrise. La plupart du temps, nous ne sommes même pas capables de complètement saisir ou de rationnellement expliquer ce qui nous arrive lorsque nous sommes captivés, émus et touchés par telle symphonie ou par tel tableau²⁰³. Souvent, nous devons nous contenter de dire : « Il fallait y être pour comprendre ».

Mais peut-on encore parler de vérité? Cela dépend bien sûr de ce que l'on entend par vérité et, tel que le résume assez bien Pierre Fruchon, il n'y a pour Gadamer « pas d'autre vérité que celle d'une signification, d'un message qui s'impose dans son irruption ici et maintenant »²⁰⁴. En d'autres termes, dans la mesure où l'œuvre d'art a quelque chose à nous dire et à nous apprendre, elle représente bel et bien une source de connaissance, c'est-à-dire une médiation de vérité, une vérité qui est certes différente de celle des sciences de la nature, mais qui est propre à l'expérience de l'art et qui ne pourrait être acquise autrement. La signification philosophique de l'art résiderait justement dans une telle expérience de vérité qui s'affirme en face de la ratiocination scientifique et ce serait la tâche de l'esthétique de rendre justice à ce mode de connaissance *sui generis*. Or, bien que l'art fut longtemps considéré

²⁰² VM, 317 [300].

²⁰³ GRONDIN, J. « *Spiel, Fest und Ritual* » dans *Von Heidegger zu Gadamer*, 2001, 119.

²⁰⁴ FRUCHON, P., *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994, 13.

comme l'expression d'une vérité supérieure, « dont la fonction dans la vie, religieuse ou profane, était compréhensible de tous et ne se réduisait pour personne à un objet de plaisir esthétique »²⁰⁵, la vérité et la fonction de l'art est aujourd'hui tout sauf évidente. Nous pouvons, à ce propos, rappeler le constat du philosophe Adorno, qui débute sa *Théorie esthétique* en affirmant que ce qui est devenu évident, c'est que plus rien de ce qui concerne l'art n'est désormais évident, pas même son droit à l'existence²⁰⁶.

Gadamer fait remonter le début de l'oubli de la vérité de l'art à la distinction élaborée par Kant entre le jugement de goût, fondé dans la subjectivité des capacités de l'esprit, et celui de connaissance, fondé dans l'usage de la raison. Bien que son intention était à vrai dire de défendre l'autonomie du jugement de goût dans un domaine qui lui est propre, à savoir l'esthétique, et non pas de le réduire à une appréciation purement subjective ou arbitraire, en séparant l'art des autres champs de l'expérience, Kant aurait néanmoins marqué le début d'une dangereuse subjectivisation de l'art, un processus qui culmina au XIX^e siècle dans l'esthétique du génie et de l'*Erlebnis* qui considérait l'œuvre d'art comme étant l'expression du libre jeu des facultés créatrices de son auteur. L'œuvre est alors un pur objet esthétique, une création géniale libérée des contraintes du réel et destinée à la seule jouissance esthétique de celui qui regarde. Or, une telle « distinction esthétique » est selon Gadamer une abstraction, qui ne peut rendre compte du fait que « la richesse de sens, qui est celle de l'œuvre d'art, repose naturellement aussi sur le fait qu'elle nous adresse la parole, qu'elle représente à l'homme lui-même dans son existence »²⁰⁷. Autrement dit, en postulant l'autonomie complète de l'œuvre, la conscience esthétique lui fait également perdre son lieu dans le monde et lui nie tout prétention à la connaissance²⁰⁸.

C'est avec l'intention de reconquérir la vérité de l'art que Gadamer propose, dans la première partie de *Vérité et méthode*, une ontologie de l'œuvre d'art inspirée par un concept qui était déjà très influent dans l'esthétique, à savoir celui de jeu. Cependant, le jeu ne désigne ici absolument pas l'état de l'esprit créateur qui s'exerce librement, mais la manière d'être de

²⁰⁵ VM, 99 [87].

²⁰⁶ ADORNO, T.W. *Ästhetische Theorie* dans *Gesammelte Schriften* vol.7, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1970, 9.

²⁰⁷ VM, 68 [57].

²⁰⁸ VM, 102-103 [91].

l'œuvre elle-même, qui se présente et s'impose comme vérité. Gadamer entame effectivement son analyse phénoménologique du concept de jeu en le dépouillant de sa connotation subjective: le jeu est non pas une action individuelle, mais désigne avant tout un mouvement de va-et-vient qui n'a d'autre sujet que lui-même et qui se renouvelle sans cesse et sans but. Cela est particulièrement évident dans le langage métaphorique, puisque, lorsque nous parlons par exemple du jeu des vagues ou de la lumière, nous faisons bel et bien référence à un mouvement qui a lieu en dehors de notre conscience et qui suit son cours sans être rattaché à un sujet particulier. De plus, même lorsque qu'il implique des joueurs, le jeu ne se laisse jamais réduire à l'expérience subjective de l'un d'entre eux, mais représente plutôt un ordre spécifique qui les englobe tous et qui se manifeste à travers leur participation : « Les joueurs ne sont pas les sujets du jeu; mais à travers les joueurs c'est le jeu lui-même qui accède à sa présentation (*Darstellung*) »²⁰⁹. Par ailleurs, il appartient à la nature du jeu d'être destiné à être répété à divers moments et endroits et d'impliquer divers joueurs et de néanmoins toujours demeurer le même jeu, qui possède des caractéristiques et particularités qui lui sont propres et auxquelles doivent se soumettre ceux qui veulent y prendre part. C'est pourquoi Gadamer parle d'un primat du jeu sur la conscience des joueurs.

L'œuvre d'art est, quant à elle, un mouvement autonome dans la mesure où elle se présente (*darstellt*) elle-même, et que, de cette façon, elle se transmute en « figure » (*Gebilde*), c'est-à-dire en une totalité accomplie et intelligible, qui ne se laisse ni réduire aux circonstances historiques qui l'ont vu naître, ni à l'intention de son auteur, ni à la jouissance esthétique que peut ressentir celui qui regarde, mais qui se « tient en elle-même » et qui est « là » dans toute sa présence. Le mode d'être esthétique est en fait caractérisé par une temporalité bien particulière, celle de la contemporanéité, qui implique que « la chose unique qui se présente à nous, si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert sa pleine présence dans sa présentation »²¹⁰. Ainsi, bien que l'image esthétique soit caractérisée par une certaine idéalité, c'est-à-dire qu'elle représente une configuration unique dont le temps et l'espace est circonscrit, elle n'est pas non plus complètement reculée dans un « arrière-monde esthétique », mais, par sa présentation, elle fait irruption dans notre monde, un monde qu'elle contribue à dévoiler de

²⁰⁹ VM 120 [108].

²¹⁰ VM, 145 [132].

façon inédite. En effet, le concept de transmutation doit signaler que ce qui est présenté dans l'image subit une transformation totale de sorte que, par sa présentation, il acquiert son être vrai et apparaît tel qu'il est réellement. Le jeu de l'œuvre ne consiste pas à renvoyer à une signification autre, mais à rendre présent ce qui est, et c'est cela que nous nommons vérité. Gadamer parle alors d'un « surcroît d'être »²¹¹, rendant ainsi à l'image esthétique (*Bild*) sa dignité ontologique: elle n'est pas simple copie (*Abbild*) d'un original (*Urbild*), comme le supposait l'esthétique platonicienne, mais représenterait le rayonnement de l'idée même²¹².

Or, puisqu'une présentation est toujours aussi la présentation de quelque chose à quelqu'un, cela implique que, même si l'œuvre d'art est autonome et contient son sens en elle-même, son mouvement exige qu'il y ait quelqu'un qui soit présent et qui regarde pour s'accomplir, de la même façon que le jeu nécessite la participation de joueurs pour se produire. La thèse de Gadamer est en fait que, ce qui est si évident dans les arts transitifs – d'ailleurs appelés arts de représentation en allemand (*Darstellungskunst*) – à savoir qu'ils doivent être joués et interprétés pour être présentés, vaut en fait pour toute manifestation que nous appelons œuvre d'art, y compris l'œuvre visuelle et littéraire: « L'œuvre est également jeu parce que, en dépit de son unité idéale, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée »²¹³. Si le propre de l'œuvre est de devenir une figure qui s'impose dans sa vérité et son éternelle actualité, il faut alors bien qu'il y ait quelqu'un qui soit « là » pour reconnaître ce qui est présenté comme étant justement vrai et actuel. Or « être-là », cela ne signifie pas de juger des qualités formelles de l'œuvre de par la distance de la conscience esthétique, mais implique de se laisser transporter par la réalité que nous présente l'œuvre et de s'y impliquer de façon telle que ce qu'elle dit résonne dans notre propre compréhension du monde. Pour regarder une œuvre et y voir une œuvre art, il faut déjà l'avoir interprétée.

Ce que doit souligner l'analogie avec le jeu, c'est justement que la participation interprétative du spectateur, du lecteur ou de l'auditeur n'est pas simplement accessoire à l'événement esthétique, mais est co-constitutive du mouvement de va-et-vient par lequel le poème, le tableau, la symphonie sont plus que simplement des mots sur une feuille, de la

²¹¹ VM, 158 [145].

²¹² VM, 162 [149].

²¹³ VM,135 [122].

peinture sur une toile ou une suite de bruits. En d'autres termes, si l'art s'impose et fait sens, c'est grâce à l'engagement du spectateur, ce qui fait de la compréhension « une partie de l'événement de sens »²¹⁴. C'est pourquoi Gadamer parle de non-distinction esthétique. Cela ne veut cependant pas dire que l'interprétation soit arbitraire, elle est au contraire une réponse au mouvement de l'œuvre, qui permet à l'œuvre de s'accomplir telle qu'elle est elle-même. Par allusion au poème de Rilke qui fait office d'épigraphe à *Vérité et méthode*, nous pourrions dire que l'œuvre d'art nous lance une balle, dans la mesure où elle nous présente une vérité qui nous concerne et qui nous interpelle, et qu'elle attend également un retour de balle, une interprétation qui rende justice à sa prétention à la vérité.

Or, en nous invitant à entrer dans son jeu, l'œuvre d'art nous somme également de nous soumettre à ses règles. L'insistance plutôt moderne sur l'aspect ludique et récréatif du jeu tend à faire oublier à quel point celui-ci est en fait un phénomène sérieux, qui impose une série de conditions et de contraintes que chacun des joueurs doit respecter sous peine de justement gêner le jeu. De même, l'œuvre d'art veut certes être jouée, lue et comprise, mais pas n'importe comment, mais en conformité avec ce qu'exige sa configuration particulière. Tout comme celui qui interprète une sonate doit suivre les indications de la partition, sous peine de saboter le morceau, celui qui lit un texte doit obéir à son dictat, de façon à ce qu'il n'y lise que ce que le texte lui suggère.

L'interprétation réussie est d'ailleurs celle qui ne se fait pas remarquer comme telle, mais qui se « fusionne » avec l'être de l'œuvre qu'elle présente, de sorte que, tout ce que l'on voit, c'est l'œuvre elle-même. Cela est particulièrement frappant au théâtre lorsque nous ne voyons non pas tel ou tel acteur sur scène, mais seulement le personnage qu'ils interprètent, comme s'ils étaient réellement là, ou bien encore, lorsque nous allons à un récital de piano et que, lorsque la sonate est bien exécutée, c'est véritablement l'œuvre de Beethoven que nous croyons entendre, et non pas la touche de l'interprète. L'interprétation est juste lorsqu'elle disparaît dans son exécution, c'est pourquoi Gadamer parle de médiation totale²¹⁵. En d'autres termes, est juste l'interprétation qui amène la chose d'une œuvre à la présentation. Le fait qu'un texte accepte plusieurs lectures et plusieurs traductions et que la « justesse » de celles-ci soit

²¹⁴ VM, 184 [170].

²¹⁵ VM 238 [125].

souvent bien difficile à déterminer n'enlève rien à la force contraignante qu'exerce le texte même. Cette mouvance entre l'identité de l'œuvre et les différentes interprétations et variations qu'elle commande fait également partie du jeu de l'art et du risque qu'il implique.

Pour résumer, la description de l'œuvre comme jeu et comme autoprésentation permet à la fois d'affirmer l'autorité du sens de l'œuvre sur le plaisir subjectif de l'amateur et sur l'intention de son auteur, mais permet également de rendre compte de l'identité de l'œuvre dans sa mobilité historique comme le supposait déjà la notion d'application. Par ailleurs, si la description de l'expérience de l'art comme un échange entre le sens « idéal » de l'œuvre et l'interprétation particulière du spectateur rappelle le mouvement de l'histoire de l'influence et celui du dialogue, ce n'est pas un hasard, mais c'est parce la métaphore du jeu, en montrant comment l'expérience de l'œuvre d'art réside dans la manifestation de quelque chose qui s'impose et qui dépasse toujours, par principe, l'horizon subjectif de l'auteur et du spectateur, permet de souligner le trait commun à tous les modes de compréhension, à savoir que la compréhension n'est jamais un comportement du sujet en rapport avec un « objet » donné, mais qu'elle appartient toujours au contraire à l'être de ce qui est compris et auquel nous pouvons espérer prendre part.

La grande thèse de Gadamer est que la compréhension n'est ni une production autonome de notre esprit, ni le résultat d'une « technologie du sens » pouvant saisir objectivement la signification de quelque chose, mais est un processus médial, qui unit, dans une même expérience de sens, et l'objet, et le sujet de la compréhension. Par médial, Gadamer fait référence à une forme verbale spécifique que l'on retrouve dans la langue grecque, généralement appelée la voix moyenne, qui signifie que l'action n'est ni active, ni passive, mais désigne le fait que quelque chose arrive à quelqu'un. Tout comme celui qui joue réellement se laisse emporter par le mouvement du jeu et celui qui fait une véritable expérience artistique et est ravi par ce qui lui est présenté, celui qui comprend se soumet simplement et purement à ce qui s'impose et qui s'empare de lui²¹⁶. La compréhension n'est pas une expérience de maîtrise, c'est quelque chose que l'on subit, même si le sens du texte ou de l'œuvre d'art a besoin de notre participation interprétative pour se manifester: «Jouer, c'est

²¹⁶ VM 486 [465].

toujours être joué»²¹⁷. Sans l'avoir explicitement nommée, nous avons néanmoins déjà évoqué cette médialité qui caractérise la compréhension en soulignant que l'interprétation était moins une action de la subjectivité que l'insertion dans un processus de transmission où passent l'un dans l'autre les attentes de l'interprète et le mouvement de la tradition et que l'entente qui se produit dans le dialogue ne relève pas tant des interlocuteurs que de l'automouvement du *logos* commun qui les entraîne dans son jeu de question et de réponse. À chaque fois, on parle bien d'une expérience qui nécessite la participation d'une subjectivité pour acquérir tout son sens, mais qui ne se laisse pas réduire à la subjectivité qui y prend part. Par cette réinterprétation de la vérité comme autoprésentation qui se produit par le langage, l'herméneutique a en fait le courage d'affirmer l'autorité d'une vérité qui ne dépend pas du *cogito* connaissant, mais auquel l'individu peut espérer participer, réconciliant du même coup l'historicité de l'homme avec la transcendance de la vérité. Ainsi, si « derrière l'expérience de l'art, c'est toute l'universalité du phénomène herméneutique qui apparaît »²¹⁸ c'est parce que le concept de jeu ne se borne pas à justifier la vérité de l'art, mais entreprend de développer « un concept de connaissance et un concept de vérité qui correspondent à la totalité de notre expérience herméneutique »²¹⁹.

Cette conception de la compréhension et de la vérité est certes inconciliable avec le paradigme moderne dominé par l'idée de falsification et de rigueur méthodique, elle rappelle néanmoins la pensée de la *theoria* conçue dans l'ancienne métaphysique grecque comme la « pure présence à l'étant véritable »²²⁰, une présence qui n'est pas une simple contemplation théorique, mais qui s'apparente à une communion sacrale. Comme toute véritable participation, la *theoria* est « non un agir, mais un pâtre, un saisissement et ravissement par le spectacle »²²¹ dans laquelle le sujet s'oublie lui-même tellement il se voue au spectacle qu'il contemple. La *theoria* nous rappelle que, originairement, l'essence de l'attitude théorique ne résidait ni dans la maîtrise de l'objet connu, ni dans la non-intervention du sujet connaissant, mais dans la capacité à renoncer à ses intérêts personnels en faveur d'une réalité supérieure.

²¹⁷ VM, 124 [112].

²¹⁸ GADAMER, H-G « La théologie de Margbourg » (1964), dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 60.

²¹⁹ VM, 13 [3].

²²⁰ VM, 142 [129].

²²¹ VM, 142 [130].

3.2 Le savoir pratique et la *Bildung*

Ce que la métaphore du jeu et l'idée métaphysique de la *theoria* ont d'exemplaires pour les sciences de l'esprit – qui est, il faut bien le rappeler, une science établie par l'homme et qui porte sur l'homme – c'est que, au lieu d'exiger la stricte séparation entre l'objet et le sujet, comme c'est le cas dans la méthode des sciences exactes, elles défendent l'idéal normatif de la participation juste, justesse qui est déterminée par l'objet même qu'il faut comprendre. Selon cet idéal, le savoir à l'œuvre dans les sciences de l'esprit ne relèverait pas d'un système de principes généraux déterminés d'avance, ni d'une méthode déductive, qui est inappropriée pour aborder le monde social et historique où règne la liberté et la contingence, mais relèverait de la capacité de l'homme à utiliser son propre jugement de façon à agir conformément à ce qu'une situation spécifique exige de lui. C'est pourquoi Gadamer croit retrouver dans le programme aristotélicien d'un savoir pratique « le seul modèle épistémologique selon lequel les sciences de la “compréhension” peuvent être pensées »²²². Élaborée dans une polémique contre l'intellectualisme propre à l'éthique de Platon, la *phronesis* aborde le problème du rapport entre la connaissance du bien comme concept général et sa concrétisation dans l'action individuelle de l'agent moral. Si ce rapport est problématique c'est d'abord parce que, contrairement au savoir théorique, régi par les lois de la *physis*, le savoir moral ne connaît pas la stable légalité de l'ordre naturel, mais celle mobile et relative des mœurs et des comportements humains. Cela implique que la réponse à la question du bien, même si elle ne peut absolument pas être aléatoire ou subjective, est néanmoins habitée par une certaine variabilité puisqu'il n'est pas possible de déterminer d'avance ce qui est bien; cela dépend toujours de la situation concrète dans laquelle on se trouve. C'est pourquoi un savoir purement général est, d'un point de vue éthique, dénué de sens s'il n'est pas appliqué à une situation concrète, d'où la critique envers la doctrine platonicienne du Bien²²³.

Le savoir phronétique n'est pas seulement exemplaire pour les sciences de l'esprit parce qu'il est orienté vers la situation concrète, mais aussi parce qu'il représente un savoir qui est inséparable de celui qui sait: ce qu'est une vie juste est à la fois déterminé à partir de l'agent moral et à la fois déterminant pour lui:

²²² GADAMER, H-G. « Autoprésentation », dans *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, 50.

²²³ VM, 334 [317-318].

Le savoir moral, tel que le décrit Aristote, n'est pas, de toute évidence, un savoir d'objet: celui qui sait n'est pas confronté à un état de choses qu'il ne ferait que constater. Il est au contraire immédiatement impliqué par ce qu'il connaît. C'est quelque chose qu'il a à faire²²⁴.

On pourrait alors être tenté d'identifier le savoir pratique au savoir de la *techne*, qui représentait en Grèce antique le modèle par excellence d'un « faire » particulier guidé par un savoir général. Cependant, on ne dispose pas de soi de la même façon dont l'artisan dispose de ses matériaux et la vie juste n'est pas non plus quelque chose que l'on peut produire à partir d'un plan déterminé d'avance. Ce qui caractérise la *phronesis*, c'est que l'action morale ne peut être apprise et toujours répétée de la même façon, mais nécessite une délibération intérieure constante. Avant d'agir, l'agent doit, à chaque fois, examiner consciencieusement la situation concrète dans laquelle il se trouve afin d'opter, parmi toutes les possibilités d'action qu'elle lui offre, pour ce qui lui semble le plus approprié à la lumière de sa compréhension générale du bien et de son analyse de ce qui est exigé de lui dans le contexte²²⁵.

Finalement, pour bien agir, il ne suffit pas de savoir théoriquement ce qu'est le bien, ni même de savoir le reconnaître dans un cas particulier, mais il faut aussi le vouloir. C'est pourquoi la *phronesis* n'est pas seulement une sagesse pratique, mais aussi une vertu de l'esprit, qui engage l'homme en tant qu'être éthique et qui suppose que celui-ci est capable d'orienter sa volonté vers ce qu'il juge comme étant le bien. La *phronesis* permet alors de soulever un aspect essentiel à toute science, à savoir la responsabilité de l'homme envers ses propres actions, une responsabilité qui ne peut être apprise ou appliquée par une méthode, mais qui suppose que l'agent a déjà développé en lui l'attitude morale lui permettant de reconnaître et de vouloir ce qui est juste et bien.

C'est pourquoi, selon Gadamer, l'idéal d'une « formation qui fait homme », tel que proposé par la tradition humaniste demeure un idéal nécessaire, non seulement pour une philosophie éthique telle qu'élaborée par Aristote, mais pour toute activité dont la pratique et l'exercice effectif ont pour condition le jugement de celui qui la porte. La *Bildung* ne renvoie ni à l'acquisition d'un savoir particulier, ni à un procédé permettant de tenir l'objet d'étude dans la distance du contrôle méthodique, mais à la croissance intérieure et unitaire de

²²⁴ VM 336 [319].

²²⁵ VM 343 [326].

l'homme en tant qu'être doté de liberté et de raison et pouvant espérer s'élever au dessus de ce qui lui est immédiat pour atteindre une perspective plus universelle²²⁶. Bien que ce concept ne représente pas en lui-même ni une méthode, ni une théorie de la connaissance, il n'empêche que l'idée d'une formation accomplie et du perfectionnement de soi par un processus d'apprentissage représente une condition essentielle à toute discipline qui désire prendre au sérieux la finitude de l'homme sans abandonner l'idée que celui-ci puisse élargir ses horizons et s'ouvrir à une vérité qui le concerne et le dépasse, fût-elle comme celle de l'art qui s'impose à son regard ravi, celle de la tradition qui l'interpelle par delà l'abîme du temps ou d'un « tu » qui l'invite à entrer en dialogue.

3.3 La traduction comme jeu

Qu'est ce que l'ontologie de l'œuvre d'art, la sagesse pratique et l'idéal humaniste d'une *Bildung* ont à voir avec la traduction? Il peut évidemment sembler que nous nous sommes éloignés de notre sujet, mais ce n'est que pour mieux y revenir en abordant la question de la traduction sous un angle particulier: celui de sa méthode et de sa compréhension d'elle-même en tant que science. D'abord, bien que l'on traduise depuis très longtemps, ce ne fut qu'à partir de la fin des années 60 que le néologisme de traductologie fut fondé dans le but de nommer ce qui, à vrai dire, concernait une multitude d'approches qui souvent, ne s'entendaient ni sur l'objet de leur réflexion – est-ce la traduction en tant que processus linguistique, cognitif ou social ou en tant que produit de ce processus? – ni sur leur visée (descriptive, normative, prescriptive, éthique), ni sur leur fondement théorique. Malgré ce vaste spectrum de réflexions, le statut de discipline académique de la traductologie – destinée en grande partie à former des traducteurs compétents et performants sur le marché du travail – en plus de son désir de s'affirmer comme science à part entière, pourrait expliquer la place toujours plus importante qu'occupèrent les approches strictement linguistiques cherchant à développer une méthodologie pouvant garantir l'objectivité de la traduction²²⁷. Juste après la deuxième guerre mondiale, l'ambition normative de la réflexion traductologique culmina dans les recherches sur

²²⁶ Sur la *Bildung* voir VM, 25-35 [15-24].

²²⁷ REGA, L. « *Übersetzungspraxis und Hermeneutik im Spannungsverhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart* » dans *Übersetzung und Hermeneutik*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 54.

la traduction automatique²²⁸ qui aspiraient à élaborer des modèles linguistiques opérationnels et des systèmes logiques pouvant générer des équivalences sémantiques entre des textes, et ce sans intervention humaine et donc de façon tout à fait objective et impartiale. Même si le rêve d'une traduction complètement automatisée semble maintenant moins vif, force est d'admettre que les approches linguistiques comprenant la traduction en terme de strict transfert d'informations basé sur la notion d'équivalence restent dominantes, tandis que rares sont celles qui accordent un intérêt particulier à l'expérience concrète du traduire telle que vécue par le traducteur lui-même²²⁹.

C'est dans une impulsion phénoménologique de « retour aux choses mêmes » que nous voulons proposer en guise de synthèse et de conclusion une description de l'acte de traduire pouvant rendre justice au rôle essentiel de médiateur que joue l'interprète dans ce processus complexe de lecture, d'interprétation et d'écriture, en plus de reconnaître l'espace de liberté que permet l'ouverture propre au médium du langage, sans pour autant abandonner toute idée de normativité. Pour ce faire, nous proposons une analogie avec le concept de jeu, qui doit présenter la traduction comme une activité pratique, au cours de laquelle le traducteur est confronté à une série de décisions qui ne présentent pas toujours de solution évidente, mais qui exigent d'utiliser sa capacité de jugement pour, à la lumière des indications du texte et de sa connaissance des langues et des cultures, opter à chaque fois pour la meilleure formulation. Le concept de décision est fondamental au processus de traduction puisque, compte tenu de la richesse sémantique du texte source et de la variabilité expressive de la langue, « le traducteur ne peut faire autrement que de décider, parmi les possibilités qui émanent du spectre sémantique d'un mot, laquelle doit, eu égard au texte source, être concrétisée *hic et nunc* »²³⁰. Les possibilités qui s'offrent au traducteur ne sont cependant pas arbitraires, mais déterminées et par les potentialités réelles que renferme le texte source, et par les moyens tout aussi réels dont dispose la langue cible pour matérialiser ces potentialités. De plus, bien que le traducteur

²²⁸ Sur la traduction automatique voir POIBEAU T. « Traduire sans comprendre » *Langages* 2016, Vol.201(1), 77-90. et HARRIS, B. « La traductologie, la traduction naturelle, la traduction automatique et la sémantique » *cahier de linguistique*, 1973, Issue 2, 133-146.

²²⁹ CERCEL, L. « Übersetzen als hermeneutischer Prozess. Fritz Paepcke und die Grundlagen der Übersetzungswissenschaft » dans *Übersetzung und Hermeneutik*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 84-85.

²³⁰ PAEPCKE, F. « Verstehen – entscheiden – übersetzen » (1974) dans *IÜL*, 139.

se voit accorder une certaine liberté dans le choix de la formulation, ce choix ne doit pas être aléatoire, mais doit être fondé dans le jugement de ce que la situation précise exige, ce qui demande de considérer une multitude de facteurs intra et extratextuels avant de prendre une décision.

Pour reprendre l'image proposée par Paepcke, le traducteur est un peu comme le joueur d'échecs dont la conduite est déterminée par la tension entre la liberté des coups et les règles du jeu²³¹. Dans ce cas, il est évident que le joueur consciencieux, qui a à cœur d'offrir une bonne performance, ne bouge pas ses pièces de façon aléatoire, mais prend le temps de considérer l'ensemble des pièces et de leur possibilités avant de se décider pour tel ou tel mouvement, une décision qui n'est d'ailleurs pas indifférente parce qu'elle fera ensuite partie de l'ensemble du jeu à analyser. Cette comparaison est particulièrement pertinente parce qu'elle permet de réunir l'idée d'une certaine liberté dont dispose le traducteur dans le choix de la formulation avec celle des règles qui sont imposées par le dictat du texte et de la langue, en plus d'évoquer que la normativité de ce jeu ne dépend pas d'une méthode qu'il suffirait de toujours appliquer de la même façon, mais du devoir que le traducteur s'impose à lui-même d'exploiter l'espace de créativité que lui offre la langue propre dans le but de produire un texte de qualité qui met en valeur la chose du texte source.

La liberté que permet le jeu est essentielle parce que, compte tenu de la singularité de chaque langue, ce n'est que rarement une opération linéaire et littérale de « transcodage » qui peut trouver la formulation adéquate, c'est-à-dire celle qui rend le mieux l'effet et le sens de l'original tout en étant claire et éloquente dans la langue cible, mais la meilleure solution exige souvent l'intervention d'une *pensée essayiste*²³², qui se risque à expérimenter diverses possibilités grammaticales et lexicales et qui ose moduler les phrases du texte original et le « retourner dans tous les sens » afin de pouvoir mieux le ré-exprimer dans de nouvelles configurations. Le traducteur compétent est aussi un écrivain doué, qui sait jouer avec les ressources expressives que la langue lui octroie, mais toujours de façon à rendre le texte avec

²³¹ PAEPCKE, F. et FORGET, P. *Textverstehen und Übersetzen – Ouvertures sur la traduction*, Heidelberg, Julius Groos, 1981, 11f.

²³² PAEPCKE, F. « *Textverstehen – Textübersetzen – Übersetzungskritik* » (1985) dans *IÜL*, 161.

justesse. C'est ce que Paepcke nommait la « fantaisie exacte »²³³, une compétence traductologique qui réunit la faculté réceptive de la compréhension avec celle productive de la formulation.

Le savoir-faire qui est alors en jeu n'est évidemment pas de l'ordre du raisonnement logique ou déductif, mais ressemble plutôt à ce que Pascal nommait, en contraste avec l'esprit de géométrie, l'esprit de finesse, une *subtilitas* qui n'est pas une méthode rigoureuse, mais une sorte de tact dont les principes relèvent plutôt d'un sens pour la juste mesure. Dans un discours fameux, Helmholtz avait, par contraste avec l'inférence logique propre aux sciences de la nature, justement attribué le fonctionnement des sciences de l'esprit à ce qu'il appela le tact compris comme une sorte d'induction artistique-instinctive dans le sens d'un savoir-faire pratique qui implique l'empathie, la mémoire et la connaissance des conventions et qui est irréductible au savoir de la méthode²³⁴. Cette idée de tact est particulièrement bien trouvée pour décrire la justesse exigée du traducteur puisque, dans le langage courant, nous disons de quelqu'un qu'il a du tact lorsque, dans une certaine situation, il sait ce qu'il est approprié de dire ou de faire, de ne pas dire et de ne pas faire. Bien que beaucoup de traducteurs affirment avoir recours à leur instinct et à leur créativité pour trouver une solution à un problème de traduction, ces facultés sont souvent négligées par les théories de la traduction compte tenu de leur caractère incalculable et non quantifiable²³⁵. Pourtant, elles représentent néanmoins des formes particulières de l'entendement humain, qui sont basées sur l'expérience et qui permettent de guider notre jugement lorsque la démonstration logique ou conceptuelle ne peut nous y aider. Si un tel tact ne peut être appris, il peut néanmoins être développé et perfectionné par la pratique, l'éducation et la lecture, ce qui nous amène à reconnaître, ici aussi, la pertinence de la *Bildung* et de la tradition humaniste.

En ce qui concerne la traduction, la formation ne réfère pas seulement à l'excellente maîtrise des langues à laquelle le traducteur doit aspirer et qui est essentielle à la juste saisie des nuances du texte source et à l'élégance et à la précision de la langue de rédaction, ni seulement au travail préliminaire d'interprétation critique et de recherche devant assurer la

²³³ PAEPCKE, F. « *Verstehen – entscheiden – übersetzen* » (1974) dans *IÜL*, 137.

²³⁴ VM, 21 [11].

²³⁵ CERCEL, Larisa. « *Übersetzen als hermeneutischer Prozess* », dans *Übersetzung und Hermeneutik*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 345-346.

bonne compréhension autant des détails du texte que de son contexte, mais aussi à cette « croissance intérieure » qui élargit les horizons de l'homme et développe chez lui la conscience de soi, l'ouverture d'esprit et la curiosité intellectuelle qui sont nécessaires à l'accueil de la « chose » du texte étranger dans un nouveau contexte culturel.

Si tout cela présuppose de la formation, c'est parce qu'il ne s'agit ici non pas de procédure ou de manière de faire, mais de ce que l'être est devenu [...] L'investigation la plus précise, l'étude la plus méticuleuse d'une tradition ne suffisent pas si on, si l'on n'a pas déjà été préparé, à y accueillir l'altérité de l'œuvre d'art ou du passé²³⁶.

Compte tenu du rôle de médiateur que joue le traducteur et de l'impact considérable de ses décisions sur la qualité du texte final, la traductologie aurait peut-être intérêt à abandonner l'idéal normatif d'une méthode systématique pouvant garantir l'objectivité de la traduction pour plutôt se concentrer sur l'importance d'une formation qui, au lieu de nier l'intervention du traducteur, cherche à favoriser la participation juste, productive et respectueuse à ce que le texte original a à dire. Si la métaphore du jeu ne prétend pas offrir de stratégie de traduction qui serait universellement valide, ce n'est pas parce qu'elle défend l'arbitrarité du processus, mais parce qu'elle suppose que c'est le texte même qui, à chaque fois et dans une situation concrète, dicte les règles du jeu.

Non seulement on ne traduit pas nécessairement de la même manière selon le type de texte auquel on a affaire et selon les langues et les cultures qui sont confrontées, mais la pratique et l'enseignement de la traduction nous démontrent qu'un groupe de traducteurs ayant reçu la même formation académique et travaillant sur le même texte dans des circonstances analogues ne produira jamais deux fois un texte complètement identique²³⁷. Or, cela ne prouve pas l'incompétence de ces traducteurs ou la subjectivité de leurs décisions, mais confirme l'espace de jeu que permettent l'interprétation du texte et l'usage de la langue, en plus de souligner l'unicité de la façon par laquelle chacun des traducteurs a su utiliser son expérience, ses connaissances et son jugement pour parvenir à une entente avec le texte étranger.

Au lieu d'illusoirement défendre la non participation du traducteur à ce qu'il traduit, le modèle du jeu prend l'interaction entre celui-ci et le texte comme point de départ et postule

²³⁶ VM, 33 [22].

²³⁷ CERCEL, L. « *Der Übersetzer im Fokus der Übersetzungswissenschaft* » dans *Wissenstransfer und Translation*, St-Ingbert, Röhrig Universitätsverlag, 2015, 115.

que l'acte de traduire suppose la complémentarité des catégories de théorie et pratique, sujet et objet, cognition et création, liberté et fidélité. Cette complémentarité est d'ailleurs ce que l'ensemble de notre parcours à travers certaines des métaphores les plus célèbres de Gadamer – à savoir celle de la fusion entre l'horizon du texte et de l'interprète, qui est aussi lieu de rencontre entre l'appel du passé et l'application au présent, celle de l'entente dans le dialogue, par lequel le propos de l'autre est accueilli comme étant familier, et celle du jeu qui intègre la subjectivité du joueur dans un plus vaste mouvement qui l'emporte et l'enchanté – a cherché à affirmer contre une pensée de la traduction trop souvent placée devant une alternative impossible.

CONCLUSION

Un premier objectif que ce mémoire se proposait d'accomplir était de rappeler la dimension herméneutique de la traduction, dimension qui relève presque de l'ordre de l'évidence, particulièrement lorsque l'on considère l'étymologie du terme *hermeneuïen* et la longue tradition d'herméneutes qui étaient aussi traducteurs et de traducteurs qui furent aussi de grands interprètes, mais qui est pourtant peu prise en considération dans la réflexion sur la traduction. La plupart du temps, la question de l'interprétation est effectivement soit simplement ignorée par la traductologie, soit vue comme un biais subjectif devant être contrôlé par l'application de méthodes formelles. À ce propos, ce fut le mérite de l'analyse de la facticité telle qu'élaborée par Heidegger et reprise dans une certaine mesure par Bultmann et Gadamer de dénoncer l'illusion qu'il puisse avoir y une compréhension, une interprétation ou une traduction qui soit complètement libre des présupposés et des questionnements de celui qui comprend et d'attirer l'attention sur l'importance de critiquement les prendre en charge au lieu de simplement les nier. Le traducteur – qui n'est pas une machine à transcoder, mais bien un individu historiquement et culturellement déterminé – est lui-même sujet à de tels présupposés et il est d'autant plus essentiel qu'il en prenne conscience s'il espère se garder de l'assimilation hâtive du texte étranger à sa propre précompréhension du monde et comprendre et traduire ce que le texte exprime de lui-même: « quiconque croit être sans préjugé en s'appuyant sur l'objectivité de ses méthodes et en niant qu'il est historiquement conditionné, subit comme une *vis a tergo* la puissance des préjugés, qui le dominant en échappant à son contrôle »²³⁸.

Bien que cette conscience critique de sa propre situation herméneutique soit particulièrement cruciale pour le traducteur qui, en général, a justement affaire à des textes provenant d'une autre culture, l'apport le plus significatif de Gadamer réside selon nous à avoir exposé que la participation du traducteur à ce qu'il comprend et traduit n'est ni subjectif, ni accessoire, mais est un moment constitutif de sa tâche, qui est d'intégrer la chose du texte dans

²³⁸ VM, 383-384 [366].

un nouvel horizon culturel et linguistique de sorte qu'elle puisse accéder de nouveau à la parole. Contrairement aux nombreuses dichotomies qui règnent dans le discours traductologique, Gadamer conçoit l'acte herméneutique comme un processus médiateur, qui se déploie comme un jeu dialectique de questions et de réponses entre le traducteur et le texte, de sorte que ce qui en ressort, c'est un nouveau *logos* qui n'est ni la langue de l'un, ni de l'autre, mais qui les unit dans la manifestation de la chose dont il est question. Une telle médiation implique certes une certaine adaptation du texte source, mais loin de représenter une liberté qui serait nécessairement infidèle, ou une assimilation qui trahirait son sens, elle ne permet que de porter au langage la chose du texte. « Voilà ce qui est paradoxal: c'est lorsqu'une interprétation peut ainsi dire disparaître qu'elle est juste. [...] La possibilité de comprendre tient à celle d'une interprétation médiatrice »²³⁹. Autrement dit, la traduction véritablement fidèle est celle qui ne laisse pas le texte source complètement inchangé et le traducteur véritablement invisible est celui qui participe au texte, c'est pourquoi l'idéal herméneutique de compromis est si important. Si l'entente et la traduction sont toujours possibles, c'est parce que le langage, dans lequel se déploie la compréhension et la traduction, est lui-même « un centre où le moi et le toi fusionnent, bien plus: où ils se présentent dans leur mutuelle solidarité originelle »²⁴⁰.

Sans nécessairement nier la pertinence de la linguistique, l'originalité de Gadamer consiste à favoriser une approche non instrumentale du langage et un rapport non objectivant au texte, en plus de souligner que le succès du dialogue avec le texte ne dépend pas uniquement d'un processus strictement linguistique, mais exige également une attitude d'ouverture et de réceptivité de la part du traducteur, ouverture qui rappelle l'importance de la *Bildung* par laquelle on peut parvenir à « reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter »²⁴¹.

Ce qu'il y a de remarquable dans les réflexions de Gadamer sur la traduction et sur l'interprétation, c'est que, bien qu'elles soient d'abord motivées par un intérêt philosophique, elles n'en sont pas moins éminemment liées à la pratique, c'est d'ailleurs ce que dévoile sa réflexion sur les thèmes de l'application, du savoir pratique aristotélicien et de la facticité de la

²³⁹ VM 420 [402].

²⁴⁰ VM 500 [478].

²⁴¹ VM 30 [19-20].

compréhension, ainsi que la position centrale qu'occupe l'expérience herméneutique dans ses réflexions.

C'est d'ailleurs avec l'intention de rendre justice à l'expérience herméneutique telle que vécue par le traducteur que nous avons suggéré une description de la traduction comme un jeu pratique, dans lequel le traducteur bénéficie certes d'une certaine liberté, mais dans lequel c'est le texte qui mène le jeu. De cette façon, nous voulions montrer comment la l'interprétation et la créativité du traducteur pouvait être pensée à l'intérieur d'un ordre où règne encore une certaine normativité.

Gadamer n'a jamais prétendu avoir quoi que ce soit à apprendre à la traductologie, il n'empêche que ses réflexions sur l'historicité de l'interprétation, sur l'être du langage et sur les limites des critères méthodologiques des sciences de la nature méritent d'être considérées dans le cadre d'une pensée de la traduction qui cherche à s'imposer comme discipline certes critique, mais aussi humaine, qui a affaire non pas aux lois immuables de la nature, mais à celles consensuelles et conventionnelles du langage et dont le savoir est aussi un savoir de soi, basé non pas sur le contrôle de la méthode, mais sur la formation de l'individu et sur sa participation à une vérité qui le dépasse et l'unit au texte. Au lieu d'étouffer les potentialités infinies du langage par l'idéal normatif d'un code prévisible et computationnel, une telle traductologie inviterait le traducteur à laisser libre cours à sa créativité afin de parvenir, parfois en empruntant des chemins inorthodoxes, à trouver l'heureux compromis permettant à l'original de briller sous une nouvelle lumière.

BIBLIOGRAPHIE

1. Oeuvres de Gadamer

« *Ästhetische und religiöse Erfahrung* » dans *Gesammelte Werke Bd. 8*, Mohr Siebeck, 143-155.

« Autoprésentation », dans *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996.

« *Der "eminente" Text und seine Wahrheit* » (1986) dans *Gesammelte Werke Bd. 8*, Mohr Siebeck 286-295.

« *Die Aktualität des Schönen, Kunst als Spiel, Symbol und Fest* » (1974), dans *Gesammelte Werke*, Bd. 8 vol. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993 94-142.

« *Die Universalität des hermeneutischen Problems* » (1966), dans *Gesammelte Werke Bd. II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 219-231.

« *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt* » (1990), dans *Gesammelte Werke*, Bd. 8 vol. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 339-349.

« Du commencement de la pensée » (1986), dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 219-241.

« *Grenzen der Sprache* » (1985) dans *Gesammelte Werke*, Bd. 8 Vol. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 350-361.

« *Hermeneutik* » dans RITTER, J. (dir.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel: Schwabe, 1971-2007, 1061-1073.

« La théologie de Margbourg » (1964) dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 49-63.

« Le problème herméneutique » dans *L'art de comprendre Tome I*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1982, 27-47.

« Le langage de la métaphysique » (1968) dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 89-100.

L'Héritage de l'Europe, Paris, Rivages, 2003.

« L'unité du chemin de Martin Heidegger » (1986) dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 269-284.

« *Mensch und Sprache* » (1966) dans *Gesammelte Werke Bd. II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 146-155.

« *Sprache und Verstehen* » dans *Gesammelte Werke Bd. II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 184-199.

Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

« *Von der Wahrheit des Wortes* » (1971) dans *Gesammelte Werke, Bd. 8*, Mohr Siebeck, 37-57.

« *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?* » (1970) dans *Kleine Schriften IV*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 86-93.

« *Zur Problematik des Selbstverständnisses* » (1962) dans *Kleine Schriften I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 70-81.

2. Sources primaires autres

ADORNO, T.W. *Ästhetische Theorie*, dans *Gesammelte Schriften vol.7*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1970.

BERMANN, Antoine... [et al.]. *Les tours de Babel : essais sur la traduction*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1985.

BULTMANN, R. « *Das Problem der Hermeneutik* » (1950) dans *Glauben und Verstehen*, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, 211-235.

BULTMANN, R. « *Neues Testament und Mythologie* » dans *Beiträge zur evangelischen Theologie*, Bd.96 München, C. Kaiser, 1985.

BULTMANN, R. « *Das Verständniss von Welt und Mensch im neuen Testament und im Griechentum* » (1940), dans *Glauben und Verstehen*, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, 59-78.

BULTMANN, R. *Nouveau Testament et Mythologie*, Paris, Labor et Fides, 2013.

HEIDEGGER, M. *Être et Temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985. Édition hors commerce.

HEIDEGGER, M. « *La parole d'Anaximandre* », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, 387-449.

HEIDEGGER, M. *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, M. *Ontologie, Herméneutique de la facticité*, Paris, Gallimard, 2012.

HEIDEGGER, M. « *Parmenides* », *Gesamtausgabe*, vol. 54, Francfort, Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, M. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, PUF, 1959.

JEROME, Martin. « Sur les devoirs d'un traducteur des livres sacrés » dans *Oeuvres*, Paris, Wateliet et cie, 1967

LUTHER, Martin. « Épître sur l'art de traduire et sur l'intercession des Saints » (traduction Jean Bosc) dans Tome VI de *Martin Luther, Oeuvres*, Genève, Labor et Fides, 1964, 187-204.

PAEPCKE, F. *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*, Tübingen, Narr, 1986.

PAEPCKE, F. « *Textverstehen – Textübersetzen – Übersetzungskritik* » (1985) dans *IÜL*, 158-175.

PAEPCKE, F. « *Übersetzen als hermeneutischer Entwurf* », *IÜL*, 1978, p. 86-101.

PAEPCKE, F. « *Verstehen – entscheiden – übersetzen* », *IÜL*, 137-145.

PAEPCKE, F. et FORGET, P. *Textverstehen und Übersetzen – Ouvertures sur la traduction*, Heidelberg, Julius Groos, 1981.

SCHLEGEL, A.W. « Der Wettstreit der Sprache » (1798) dans *Kritische Schriften und Briefe*, Stuttgart : W. Kohlhammer, 219-259

SCHLEIERMACHER, F. « *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* » dans *Hermeutik und Kritik*, Francfort, Surhrkamp, 1977.

SCHLEIERMACHER, F. *Des différentes méthodes de traduire et autres textes* (traduit par A. Bermann et C. Berner, édition bilingue), Paris, édition du Seuil, 1999.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das neue Testament*, Berlin, Reimer, 1838.

3. Sources secondaires sur l'herméneutique

APEL, Karl-Otto « *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion* » *Man and World*, volume 3, issue 4, 1970, 323-337.

BERNER, C. « Le penchant à traduire », Présentation à *Des différentes méthodes de traduire et autres textes*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

- CERCEL, L. « *Auf den Spuren einer verschütteten Evidenz: Übersetzen und Hermeneutik* », dans: Larisa Cercel (ed.): *Übersetzung und Hermeneutik – Traduction et herméneutique*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 7-17.
- CERCEL, L. « *Der Übersetzer im Fokus der Übersetzungswissenschaft* » dans *Wissenstransfer und Translation*, St-Ingbert, Röhrig Universitätsverlag, 2015, 115-141.
- CERCEL, L. « *Hermeneutik des Übersetzens. Heidegger, Gadamer und die Translationswissenschaft* » dans: *Studia Phaenomenologica V*, 2005, 335-353.
- CERCEL, L. « *Subjektiv und intersubjektiv in der hermeneutischen Übersetzungstheorie* », *Meta: II* (1), 2010, 84-104.
- CERCEL, L. « *Übersetzen als hermeneutischer Prozess. Fritz Paepcke und die Grundlagen der Übersetzungswissenschaft* » dans: L.Cercel (ed.): *Übersetzung und Hermeneutik – Traduction et herméneutique*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 331-357.
- CERCEL, L. *Übersetzungshermeneutik: historische und systematische Grundlegung*, Saarbrücken, Röhrig, Universitätsverlag, 2013.
- EBELING, Gerhard. « *Hermeneutik* » dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Tübingen, 1959 (3e édition), 242-262.
- FREY, D. *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, Presses universitaires de France, Paris, 2008.
- GRONDIN, J. « *L'expérience herméneutique du texte* » dans MATSUZAWA K. (dir.), *De l'herméneutique philosophique à l'herméneutique du texte*, Nagoya University, 2012, 55-64.
- GRONDIN, J. « *Gadamer and Bultmann* » dans J. POKORNY and J. ROSKOVEC (dir.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen, Mohr Siebeck, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2002, 121-143.
- GRONDIN, J. « *Spiel, Fest und Ritual* » dans *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 2001, 118-126.
- GRONDIN, J. « *Was heisst Verstehen,? Von Heidegger zu Gadamer* », dans *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 2001, 94-95.
- GRONDIN, J. *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, Épiméthée, 1993.
- GUTIÉRREZ, C.B. *Temas de filosofía hermenéutica*, Bogota, Ediciones Uniandes, 2002

FRUCHON, P., *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.

REGA, L. « *Übersetzungspraxis und Hermeneutik im Spannungsverhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart* » dans *Übersetzung und Hermeneutik*, Bucarest, Zeta Books, 2009, 51-69.

STANLEY, J. « *Die Relevanz der phänomenologischen Hermeneutik für die Übersetzungswissenschaft* » in *Übersetzung und Hermeneutik* Bucharest, Zeta Books, 2009, 69-90.

WILLS, W. « *Was ist fertigkeitorientiertes Übersetzen?* » dans *Lebende Sprachen*, 1989.

4. Sources secondaires sur la traduction

AUROUX, S. *Histoire des idées linguistiques*, Bruxelles, Pierre Margarda, 1989.

BALACESCU, I. et BERND, S. « Défense et illustration de l'approche herméneutique en traduction », *Meta*, vol. 50, Nr. 2, 2005, 634-643.

BALLARD, Michel. *De Cicéron à Benjamin: Traducteurs, traductions, réflexions*, France, Presses universitaires du Septentrion, 2007.

BERGERON, S. « « L'adaptation de *Mistero Buffo* de Dario Fo par Michel Tremblay : un agent de mutation culturelle » *L'Annuaire théâtral : revue québécoise d'études théâtrales*, n° 23, 1998, 146-159.

BERMAN, A. *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.

BOCQUET, Catherine. *L'art de la traduction selon Martin Luther, ou lorsque le traducteur se fait missionnaire*, Paris, Artois Presse Université, 2000.

EVEN-ZOHAR, I. « *The Position of Translated Literature in the Literary Polysystem* » dans Venuti, *The Translation Studies Reader*, Londres, 2004, 192-197.

GAFFIOT, Felix. « Note du Cicéron traducteur du Grec » *Revue des études grecques*, 1934, vol 47, no. 219, 21-25.

HARRIS, B. « La traductologie, la traduction naturelle, la traduction automatique et la sémantique », *Cahier de linguistique*, 1973, no. 2, 133-146.

JOLY, J. « Du théâtre au meeting : une soirée à Quarticciolo », *Travail théâtral*, n. 14 (janvier-mars), 1974, 17-22

LADMIRAL, J-R. « La philosophie et la traduction », *Nottingham French Studies*, Vol. 49 No.2, Summer 2010, 6-16

- MOUNIN, G. *Les problèmes théoriques de la traduction*, France, Gallimard, 1963.
- NIDA, Eugene. *The theory and practice of translation*, Leiden, United Bible Society, E.J.Brill, 1969.
- POIBEAU T. « Traduire sans comprendre », dans *Langages* 2016, Vol.201(1), 77-90.
- PYM, A. *Exploring Translation Theories*. Londres, Routledge, 2010.
- RICOEUR, P. *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- STOLTZE, R. *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, Tübingen, Narr, 2005.
- VRINAT-NIKOLOV. M. *Miroir de l'altérité, la traduction*, Grenoble, Ellug, 2006.
- WHITFIELD. A, *Le Métier du Double. Portraits de Traductrices et de Traducteurs*. Québec: Fides, 2005, p. 42-43