

Université de Montréal

**La question de la traduction dans les pensées
herméneutiques de Gadamer et de Ricœur**

par

Flávia Maria Marques da Silva Campos

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A)
en Philosophie

Le 25 août 2009

© Flávia Maria Marques da Silva Campos, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

La question de la traduction dans les pensées herméneutiques de Gadamer et de
Ricœur

présentée par :

Flávia Maria Marques da Silva Campos

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché, président-rapporteur

Jean Grondin, directeur de recherche

Iain MacDonald, membre du jury

Résumé

Les pensées herméneutiques de Gadamer et de Ricœur reconnaissent toutes deux une importance centrale, mais trop peu remarquée, au phénomène de la traduction. Elles lui attribuent même une valeur de modèle philosophique, mais l'abordent dans des perspectives différentes. Notre mémoire tâchera de présenter ces deux conceptions de la traduction et d'insister autant sur leurs similitudes que sur leurs divergences. Nous verrons que si pour Gadamer, la traduction sert surtout à mettre en évidence l'universalité de l'élément langagier, Ricœur s'intéresse, pour sa part, davantage à ses implications éthiques, qui restent seulement implicites dans la pensée gadamérienne.

Mots-clés : PHILOSOPHIE, HERMÉNEUTIQUE, LANGAGE,
INTERPRÉTATION, COMPRÉHENSION, TRADUCTION

Abstract

The hermeneutic thoughts of Gadamer and Ricœur both recognize a great importance, albeit somewhat discretely, to the issue of translation. They view it as a philosophical model of value, but treat it from rather different perspectives. Our study will present these two views of translation, insisting on both their similarities and differences. We will see that if for Gadamer, translation is used mostly to emphasise the universality of the linguistic element, Ricœur is mostly interested in its ethical implications, which remain only implicit in Gadamer's thought.

Keywords : PHILOSOPHY, HERMENEUTICS, LANGAGE, INTERPRETATION, COMPREHENSION, TRANSLATION

Table des matières

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 :	
LA QUESTION DE LA TRADUCTION DE L'HERMÉNEUTIQUE CLASSIQUE AU TOURNANT PHÉNOMÉNOLOGIQUE.....	4
1.1 Herméneutique et traduction jusqu'au XIX ^e siècle	4
1.2 L'herméneutique romantique de Schleiermacher.....	7
1.3 La problématique de la traduction chez Schleiermacher et Humboldt.....	9
1.4 La contribution de Dilthey au développement de l'herméneutique.....	12
1.5 L'herméneutique de l'existence de Heidegger et sa conception de la traduction	14
1.6 Bultmann et le caractère dialogique de l'herméneutique	17
CHAPITRE 2 :	
LE VIRAGE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'HERMÉNEUTIQUE CONTEMPORAINE	19
2.1 Les contributions parallèles de Gadamer et de Ricœur	19
2.2 Principales affinités et divergences entre les deux philosophes	19
2.3 L'universalité du langage et de l'herméneutique chez Gadamer.....	26
2.4 Le tournant herméneutique de Ricœur	30
CHAPITRE 3 :	
LES NOTIONS HERMÉNEUTIQUES ESSENTIELLES DE LA PENSÉE DE GADAMER ET DE RICŒUR	34

3.1 La compréhension, l'interprétation et l'application chez Gadamer.....	34
3.2 Ricœur et la dialectique entre expliquer et comprendre	39
3.3 Perspectivisme <i>versus</i> relativisme chez Gadamer	42
3.4 L'importance du sujet et des objectivations chez Ricœur	44
3.5 Gadamer et les notions de préjugé, tradition et historicité	46
3.6 La question de l'altérité et l'herméneutique du soi chez Ricœur	50

CHAPITRE 4 :

LES PRINCIPAUX ENJEUX DU PHÉNOMÈNE DE LA TRADUCTION.....	53
--	----

4.1 L'importance accordée par Gadamer et Ricœur à la traduction	53
4.2 Le défi herméneutique que la traduction représente.....	57
4.3 La traduction comme modèle herméneutique par excellence	61
4.4 L'éthique implicite dans la conception de la traduction de Gadamer	66
4.5 La traduction en tant que paradigme éthique chez Ricœur.....	69
4.6 L'apport des pensées herméneutiques de Gadamer et de Ricœur à l'intelligence de la traduction	74

CONCLUSION	79
------------------	----

BIBLIOGRAPHIE.....	82
--------------------	----

À ma fille Gaëlle

Remerciements

Je désire exprimer ma gratitude à M. Jean Grondin, professeur à l'Université de Montréal et directeur de ce mémoire, pour sa rigueur intellectuelle et pour sa bienveillance.

Introduction

Ce mémoire se propose de traiter une problématique d'ordre théorique et pratique aux multiples implications philosophiques qui fut longtemps marginalisée par la pensée occidentale. Il porte sur la traduction dont l'importance est indéniable compte tenu de la place centrale qu'elle occupe dans la culture et le travail intellectuel. Le phénomène de la traduction se réalise synchroniquement, lorsqu'il permet la réception d'œuvres de milieux linguistiques distincts, et diachroniquement, en rendant possible la réception de textes anciens.

L'étymologie latine du mot «traduction», *traductio*, *trans-ductio* du verbe *traducere* signifie conduire vers l'autre rive, transporter, traverser, transférer. En traduisant, nous faisons effectivement passer un message verbal d'une langue singulière à une autre dans un processus marqué de tensions et de vicissitudes et toujours inachevé. À ce sens strict du mot de «traduction» qui désigne une démarche de type extralinguistique ou interlinguistique, s'ajoute un sens plus large qui implique un travail de type intralinguistique et qui consiste à interpréter «tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique»¹.

Le concept culturel de traduction orale ou écrite ne se retrouvait pas dans la Grèce antique et ne constituait pas un champ de réflexion pour ses philosophes. Jusqu'à l'époque alexandrine, le seul mot dont les Grecs disposaient pour parler de traduction était *hermeneuein*, vocable dont l'étymologie signifie également exprimer et expliquer. Néanmoins, la structure classique de la traduction, c'est-à-dire l'idée que l'acte de traduire désigne le transfert du sens d'une langue vers une autre fut inaugurée dans le *Critias*, le dialogue incomplet de Platon qui fait suite au *Timée*². La notion de traduction y apparaît intimement liée aux questions de la mesure, de la correspondance et de la fidélité qui la caractériseront tout au long de l'histoire de la philosophie jusqu'au XIX^e siècle. Il s'agit d'une détermination que l'on pourrait dire «métaphysique» de la traduction, parce qu'elle se fonde sur la distinction platonicienne entre l'intelligible et le sensible, sur l'idée que le sens est un contenu

¹ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 21.

² J. Sallis, *On translation*, p. 49.

qui dépend d'un support pour s'exprimer. La réussite de la traduction résulterait ainsi du genre de discours et de la capacité du traducteur à mettre en vigueur la force manifeste dans les mots étrangers, à retrouver dans ce mouvement la pensée qu'ils expriment pour la transposer dans sa propre langue. Ce modèle fut remis en question par Hegel qui considérait la poésie comme le plus élevé des arts puisque sa dépendance au sensible pouvait être transcendée par la représentation interne et par l'intuition. Ainsi, même si nous traduisons de la poésie dans d'autres langues ou la transformons en prose, sa valeur essentielle demeurera intacte en dépit des changements qu'elle aura subis¹.

Dans nos sociétés actuelles, l'ampleur du phénomène de la traduction augmente considérablement, notamment à cause des mouvements migratoires favorisés par l'utilisation croissante de moyens de transport plus rapides et efficaces. L'accès à des moyens de communication très sophistiqués facilite également les échanges ininterrompus entre différents peuples, communautés et individus. Par ailleurs, de nombreux penseurs contemporains reconnaissent l'importance capitale de la traduction, puisqu'elle permet de tirer des textes oubliés du passé et de réinventer inlassablement la rencontre avec l'autre, prouvant ainsi que toutes les frontières sont franchissables. Nous pouvons dire qu'«après la conscience au XIX^e siècle et le langage au XX^e, [la traduction] s'affirme désormais comme ce qui permet de définir l'*ethos* contemporain, fondé sur l'échange et la communication»².

L'herméneutique contemporaine a joué un rôle déterminant dans cet engouement pour la traduction, car elle considère ce phénomène comme une manifestation langagière par excellence et un lieu favorable à la création de sens. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) et Paul Ricoeur (1913-2005) en sont les principaux représentants et leurs œuvres se sont imposées dans les débats philosophiques contemporains comme des références majeures.

Les deux herméneutes se sont aussi penchés sur la question de la traduction. Ils se sont éloignés de la dichotomie fidélité/liberté et identité/différence qui caractérisait

¹ J. Sallis, *On translation*, p. 80-81.

² A. Nouss, «La traduction comme ovni», in *La traduction, qu'est-ce à dire? Phénoménologies de la traduction*, 335, septembre 2004.

les réflexions traditionnelles sur le sujet, leur but étant de mettre en évidence les relations qui s'établissent entre l'original et la traduction, entre la signification linguistique, sémantique ou communicative, et l'interprétation. Gadamer et Ricœur considéraient que la traduction s'accomplissait dans le dialogue et qu'elle était inévitablement animée par l'incertitude. À partir de son propre horizon historique et culturel, le traducteur s'engage dans un rapport dynamique avec l'œuvre à interpréter lorsqu'il cherche à la rapprocher de soi et de ses contemporains, participant ainsi inévitablement et activement à la rencontre de sens.

Afin de mieux saisir la conception de la traduction de Gadamer et de Ricœur, nous commencerons par un survol historique de l'herméneutique du XVII^e à nos jours en portant une attention particulière à la manière dont elle abordait la question de la traduction. Cela nous permettra de mettre en évidence la contribution de leurs prédécesseurs à l'essor de l'herméneutique et à une meilleure compréhension du phénomène de la traduction. Directement ou indirectement, des penseurs tels que Schleiermacher, Humboldt, Dilthey, Heidegger et Bultmann ont influencé les deux philosophes qui, tout en poursuivant leurs réflexions ont, chacun à sa façon, renforcé le virage phénoménologique de l'herméneutique contemporaine.

Nous exposerons par la suite les notions de la pensée herméneutique de Gadamer et Ricœur qui nous paraissent essentielles pour la compréhension de leur conception de la traduction, et insisterons autant sur leurs similitudes que sur leurs divergences. Notre principal but est de savoir si le phénomène de la traduction, thème dont ils ont reconnu la portée décisive, représente pour eux un modèle herméneutique, voire éthique, et si oui, dans quelle mesure. Nous partons de l'hypothèse que chez Gadamer la traduction sert surtout à mettre en lumière l'universalité de l'élément langagier, tandis que Ricœur s'intéresse davantage à ses implications éthiques.

Pour terminer, nous ferons référence à quelques penseurs contemporains tels que Marc de Launay, Domenico Jervolino et Jane Elisabeth Wilhelm qui, dans la continuité de Gadamer, de Ricœur et de leurs prédécesseurs, réfléchissent sur la problématique de la traduction et ses enjeux philosophiques.

I. La question de la traduction de l'herméneutique classique au tournant phénoménologique

1.1 Herméneutique et traduction jusqu'au XIX^e siècle

Avant que le langage ne soit interprété, la signification des événements était décryptée à partir de différents signes tels que les phénomènes et les catastrophes naturels, et la compréhension de la volonté divine qui s'exprimait ainsi relevait d'une compétence augurale. Après l'avènement de l'écriture, l'interprétation des textes sacrés dans les commentaires exégétiques requérait plutôt des compétences métalinguistiques¹. Dans les deux cas, il s'agissait de transmettre le sens d'un message en le rendant plus clair, donc de le traduire.

L'étonnante multiplicité des langues humaines constituait une énigme que plusieurs cultures ont cherché à résoudre dans des mythes analogues à celui de Babel, car elle exigeait un effort de communication supplémentaire. Depuis des temps immémoriaux, le recours à la traduction permit l'échange de biens, d'idées et de différentes manières d'habiter et de transformer le monde, confirmant ainsi que le langage était une compétence universelle et que tout locuteur pouvait apprendre un idiome autre que le sien. Dès l'an 3000 av. J.-C., les Pharaons recouraient déjà aux services d'interprètes et de traducteurs² comme en témoignent les inscriptions retrouvées sur les parois de certaines tombes en Haute-Égypte.

L'histoire des religions en général et, plus particulièrement celle du christianisme dans le monde occidental, constitue une source inestimable pour l'étude de la traduction. En effet, au même titre que la traduction administrative dont nous gardons peu de traces, la traduction religieuse jouait un rôle crucial dans l'Empire Romain. Toutefois, puisque la plupart des textes classiques remontant à la tradition juive et à Cicéron, Horace et saint Jérôme furent élaborés dans le cadre de discussions

¹ E. Wilhelm, «Herméneutique et traduction : la question de «l'appropriation» ou le rapport du «propre» à «l'étranger»», *Meta*, XLIX, 4, 2004, p. 771.

² H.van Hoof, *L'Histoire de la traduction en Occident*, Paris, Éditions Duculot, 1991, p. 7.

sur la traduction d'un texte spécifique, ils portaient davantage sur des questions méthodologiques et morales que sur des réflexions d'ordre philosophique.

Il n'est pas aisé de situer chronologiquement l'émancipation de la théorie de la traduction de sa pratique, d'autant plus que dans de nombreux discours contemporains se confondent encore une visée d'ordre méthodologique et moral qui cherche à établir ce que la traduction devrait être et une visée ontologique qui se questionne sur ce qu'elle est¹. Pourtant, ce phénomène d'émancipation légitima la tendance des traducteurs à se pencher davantage sur des questions normatives et permit aux théories de la traduction de devenir plus descriptives.

Certaines époques se révélèrent plus propices aux interrogations philosophiques sur la véritable nature de la traduction que d'autres, selon le rôle que celle-ci jouait dans la vie culturelle et l'importance qui lui était accordée. À titre d'exemple, dans la période de transition entre le Moyen Âge et la Modernité, la valorisation de la langue et de l'individualité qui façonna l'idéal de la formation humaniste a suscité de nombreuses réflexions. Celles-ci, qui portaient surtout sur la problématique de la traduction elle-même et sur le langage en tant que traduction discursive de la pensée, ont contribué à une nouvelle configuration du discours philosophique.

Les traducteurs de la Renaissance, notamment ceux qui maîtrisaient le latin, le grec et l'arabe, participèrent activement à l'évolution de la connaissance et de la culture. Ils ne firent qu'élaborer un nouveau vocabulaire scientifique et philosophique, mais accomplirent de multiples transformations terminologiques et lexicales dérivées des nouveaux savoirs. Inévitablement confrontés aux particularités de chaque langue, à leur incommensurabilité et à l'impossibilité de la traduction parfaite, ces interprètes firent porter leur réflexion sur le phénomène de la traduction. La multiplication des traductions et retraductions des œuvres des philosophes anciens contribuait à leur engouement pour le sujet et inspirait leur pensée. Le premier traité moderne sur la traduction intitulé *De interpretatione recta* fut publié en 1420 en Italie

¹ A. Renken, *La représentation de l'étranger : Une réflexion herméneutique sur la notion de traduction*, p. 15-16.

par l'humaniste Leonardo Bruni¹. Dans cet ouvrage, il utilisa pour la première fois le terme *traducere*, innovation sémantique qui désignait l'acte de traduire et qui s'est étendue à toute l'Europe par la suite.

Quant à l'étymologie du mot «herméneutique», elle nous renvoie au grec *hermeneuein*, «interpréter», ou *hermeneia*, «interprétation». Le terme est associé à Hermès, le messager des dieux grecs qui pouvait rendre clair aux humains ce qui dépassait leur compréhension, et à qui fut attribué l'invention du langage et de l'écriture.

Le néologisme latin *hermeneutica* pris au sens de «l'art de l'interprétation» est apparu pour la première fois au XVII^e siècle, vers 1630, dans le titre d'un ouvrage de J. Dannhauer. De nombreux traités d'herméneutique proposant des règles et des méthodes pour interpréter des textes de toutes sortes ont été publiés par la suite, le terme «herméneutique» pouvant désigner autant l'interprétation que l'explicitation, l'exégèse, la critique et le commentaire.

Toute la tradition herméneutique fut traversée par des questions concernant le rapport du propre à l'étranger, qui nous rappellent que «ce sont les situations où l'entente est perturbée ou compliquée qui permettent le mieux de prendre conscience des conditions de toute communication»². Toutefois, ce ne fut que dans les Temps Modernes que le mot «herméneutique» acquit la signification universelle de «traduction»³ dans le sens de transposer dans un langage plus familier des sons qui semblaient étrangers au premier abord, afin de les rendre compréhensibles. Son usage s'appliqua tout d'abord à des disciplines interprétatives particulières telles que la théologie et la jurisprudence pour s'étendre ensuite à la philologie et à l'histoire.

L'intérêt des romantiques allemands pour la subjectivité et la temporalité inhérentes à la condition humaine les a amenés à réfléchir sur le rôle de l'herméneutique et sur la question de la traduction. Ils reconnurent, en réaction au rationalisme et au positivisme qui gagnaient du terrain au XIX^e siècle, que la

¹ L. Ribeiro dos Santos, «Linguagem, Tradução e Interpretação no Humanismo dos séculos XV e XVI», in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, p. 215.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 406.

³ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, voir la préface de H.-G. Gadamer, p. V.

compréhension et l'interprétation n'intervenaient pas seulement au niveau des textes écrits, mais concernaient «le rapport général des hommes entre eux et leur rapport au monde»¹. Leur conception de la langue comme système dynamique leur permit de voir dans la traduction une source inestimable d'innovation linguistique. Ils ont contribué, par ailleurs, au développement de la théorie de la traduction moderne en lui apportant, notamment, les notions de non-répétitivité et d'intraduisibilité².

Encore de nos jours, l'usage du mot «herméneutique» ne se délimite pas aisément, il demeure entouré d'«une indétermination sans doute authentiquement philosophique»³. Cependant, deux principales façons de l'aborder se dégagent de l'Antiquité à aujourd'hui : celle qui a subsisté jusqu'au XIX^e siècle et qui concevait l'herméneutique comme une méthode, et l'approche contemporaine plus phénoménologique ou philosophique. Lorsque nous parlons d'herméneutique au sens courant, c'est le plus souvent pour désigner la position philosophique de Gadamer et/ou de Ricœur.

1.2 L'herméneutique romantique de Schleiermacher

Les représentants du romantisme accordaient de l'importance à l'individualité créative et à la forme expressive, le principal objet de leurs recherches étant le sens caché des textes, la signification à laquelle on pouvait accéder par une démarche interprétative. Ils concevaient la compréhension comme une restauration du sens, «comme la reproduction d'une production originelle»⁴.

À partir de Schleiermacher, philologue, philosophe, théologien, et l'une des figures majeures de l'herméneutique du XIX^e siècle, celle-ci cesse d'être un simple compendium de règles et de méthodes pour se fonder sur l'acte de la compréhension au sein même de l'interprétation. Il considère que le rôle de l'herméneutique est d'«éliminer, par une réflexion méthodique et contrôlée, ce qui est étranger, ce qui

¹ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre* II, p. 193.

² A. Klimkiewicz, *Bakhtine et l'herméneutique du XX^e siècle : interprétation, traduction, dialogue*; p. 134.

³ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 1.

⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 317.

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»¹. Son but est de développer une herméneutique universelle qui englobe plusieurs herméneutiques spécifiques et qui ne porte pas uniquement sur les textes fixés par l'écriture, mais sur l'art général du comprendre.

Pour Schleiermacher, «l'herméneutique ne doit pas être simplement limitée aux productions littéraires (...), mais surgira partout où nous avons à percevoir des pensées au moyen de mots»², car tout discours comporte des moments d'étrangeté en raison de la tension entre ce que l'on veut dire et ce que l'on réussit à exprimer. À son avis, le fait que l'interprète se situe à l'extérieur de l'œuvre à comprendre lui permet de la connaître mieux que son propre auteur.

Schleiermacher conçoit la langue comme un système ouvert, universel et partagé par une culture donnée qui n'est pas seulement inséparable de la pensée, mais qui la détermine *a priori*. Le sens des discours produits à l'intérieur d'une communauté linguistique est toujours compris à partir de la langue qui peut être enrichie et transformée, mais dont l'utilisation n'épuise pas la potentialité. En dépit de la diversité des usages que l'on peut en faire, il est impossible de connaître une langue dans sa globalité ou de la réaliser complètement. En affirmant que nous sommes emprisonnés dans notre langue et qu'elle détermine *a priori* notre pensée, il préfigure la thèse de Gadamer selon laquelle nous ne parlons pas une langue, mais sommes en quelque sorte «parlés par elle»³.

Schleiermacher se questionne sur le processus même de la compréhension et considère que sa structure fondamentale est le cercle herméneutique qui illustre parfaitement le mouvement procédant du particulier vers le général et vice-versa qui la caractérise. Puisque la compréhension ne peut pas être assurée d'avance, un travail d'interprétation est requis à tout moment. Le philologue et philosophe fait la distinction entre l'interprétation grammaticale d'un discours et l'interprétation

¹ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre* I, p. 31.

² J. Grondin, *L'herméneutique*, p. 20.

³ A. Renken, *La représentation de l'étranger : Une réflexion herméneutique sur la notion de traduction*, p. 45.

technique ou psychologique. La première tient compte du contexte linguistique où apparaît le mot et accentue l'importance du langage. L'interprétation technique s'intéresse davantage à la manière unique et originale dont un auteur manie la langue pour exprimer du sens, à son style individuel. Elle n'aboutit pas à un résultat définitif, car il s'agit d'une interprétation qui repose sur des suppositions difficilement vérifiables.

Dans les deux cas, l'écart inéluctable entre le système global de la langue et son utilisation individuelle ainsi que l'impossibilité de parvenir à une interprétation définitive ne permettent pas à l'herméneutique de se limiter à l'application de règles générales ou d'une méthode d'interprétation. Désormais, sa principale tâche consiste à analyser le processus même de la compréhension, à identifier ses possibilités et ses limites afin de reconstruire l'acte créateur original et de saisir un auteur mieux qu'il ne pouvait lui-même le faire.

L'herméneutique de Schleiermacher est critiquée dans son projet de lutter contre la mécompréhension et romantique dans son désir de comprendre un discours et sa genèse mieux que son auteur, afin de reconstituer les pensées qu'il voulait exprimer¹. Pourtant, s'il fait de tout phénomène linguistique étranger ou douteux l'objet d'une théorie philosophique dotée d'une dimension critique de la compréhension, sa vision de l'herméneutique demeure technique et normative. De plus, en cherchant dans le discours l'expression d'une subjectivité singulière plutôt que sa vérité propre, Schleiermacher contribue à la psychologisation de l'herméneutique, ce qui lui vaudra des remarques, souvent critiques, de la part d'herméneutes ultérieurs, notamment de Gadamer.

1.3 La question de la traduction chez Schleiermacher et Humboldt

Schleiermacher n'a pas seulement ouvert la voie à l'herméneutique moderne, mais est considéré comme l'un des premiers théoriciens de la traduction² dont la

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 87.

² J. E. Wilhelm, «Pour une herméneutique du traduire», in *Übersetzung und Hermeneutik/Traduction et herméneutique*, p. 93.

pensée continue d'inspirer différentes approches de ce phénomène. Selon lui, la traduction est une instance transformante qui rend possible la compréhension d'un texte original et dont l'importance est directement proportionnelle à la densité herméneutique de celui-ci. Ainsi, celle réalisée dans le domaine de l'art et de la science s'avère plus créative et innovatrice que la traduction effectuée dans le monde des affaires.

À son avis, il faut tenir compte de la globalité d'une langue lorsque nous la traduisons et pas uniquement de son utilisation spécifique.

«(...) toute langue comporte, en dépit des diverses opinions simultanées ou successives, un système de concepts qui, précisément parce qu'ils sont en contact, se lient et se complètent dans la même langue, constituent un tout dont les composantes singulières ne correspondent à aucune de celles du système des autres langues, et c'est à peine si font exception Dieu et l'Être, le substantif et le verbe originaires. Car même ce qui est purement et simplement universel, et bien qu'il se situe hors du champ de la particularité, reçoit de la langue son éclairage et sa couleur »¹.

Si Schleiermacher adhère à l'idée selon laquelle «l'homme ne se forme pour ainsi dire que grâce à l'intelligence de plusieurs langues»², il est tout à fait conscient des difficultés insurmontables auxquelles se heurte la pratique de la traduction. En dépit de son attitude herméneutique et de tous efforts qu'il déploie, le traducteur ne peut pas reproduire une œuvre telle qu'elle aurait été écrite si son auteur avait eu la même langue maternelle que le lecteur.

Dans un premier temps, le traducteur cherche à avoir une vue d'ensemble du texte à traduire et à connaître le contexte linguistique de l'auteur, les contraintes de sa langue. À cette interprétation de type grammatical s'ajoute celle de type technique consistant à accéder à son style particulier, qui se laisse deviner mais qui n'est pas transposable, et à mettre en évidence l'étrangeté irréductible du texte original.

Schleiermacher distingue deux principes généraux du traduire : celui qui consiste à conserver des éléments d'étrangeté dans le texte traduit afin de préserver l'originalité de la langue de l'auteur et le principe visant à modifier suffisamment le

¹ F. Schleiermacher, *Des différentes méthodes de la traduction, Sämtliche Werke*, III, 2, p. 237-245, in M. de Launay, *Qu'est-ce que traduire?*, p. 102-103.

² F. Schleiermacher, *op.cit.* p. 99.

texte original pour que le lecteur ait l'impression que l'ouvrage a été écrit directement dans sa langue maternelle. Il privilégie la première méthode qui peut dépayser le lecteur, certes, mais qui l'approche de la singularité de l'œuvre originale et qui l'éclaire sur l'altérité qui s'y exprime. Schleiermacher croit effectivement «qu'il est difficile d'atteindre le but véritable de toute traduction, goûter si possible sans le moindre travestissement les œuvres étrangères si l'on obéit à une méthode qui veut absolument insuffler dans l'œuvre traduite l'esprit d'une langue qui lui est étrangère»¹.

Son contemporain Humboldt, philologue, traducteur et diplomate, conçoit lui aussi la langue comme un système dynamique susceptible de se transformer à l'infini. Il s'intéresse à une grande variété de langues et de cultures et attribue un rôle fondamental à la traduction qui donne accès aux œuvres étrangères et qui élargit le potentiel de changement et d'innovation d'une langue. À son avis, l'apport des traducteurs s'avère essentiel à l'enrichissement d'une langue au même titre que celui des génies et des artistes. Cependant, pour que les lecteurs puissent bien saisir le sens des œuvres écrites dans une langue qu'ils ne comprennent pas, celles-ci doivent être retraduites régulièrement.

«(...) plutôt que des œuvres durables, les traductions sont des travaux qui, à un moment donné, sont censées tester et définir, comme s'ils disposaient d'un caractère stable, l'état de la langue, et l'influencer; les traductions doivent nécessairement être sans cesse reprises sur nouveaux frais. Même cette part de la nation qui ne peut directement lire les Anciens apprend mieux à les connaître à travers une pluralité de traduction que par le biais d'une seule. Ce sont autant d'images d'un même esprit; car chaque esprit restitue celui qu'il a saisi et qu'il était en mesure d'exposer; l'esprit véritable gît uniquement dans l'original»².

Pour Humboldt, l'unicité de chaque idiome ne permet pas de faire coïncider les mots qui le constituent avec ceux d'une autre langue, à l'exception des vocables qui désignent directement un objet sensible. Compte tenu de l'impossibilité de faire correspondre totalement les différents idiomes, le principal souci du traducteur est de

¹ F. Schleiermacher, *Des différentes méthodes de la traduction, Sämtliche Werke*, III, 2, p. 237-245, in M. de Launay, *Qu'est-ce que traduire?*, p.105.

² W.von Humboldt, Introduction à l'*Agamemnon* d'Eschyle, dans ses *Gesammelte Schriften*, t. VIII, p.129-133, in Marc de Launay, *Qu'est-ce que traduire?*, p. 86.

demeurer le plus fidèle possible au texte original et d'accepter que des résidus d'étrangeté se retrouvent dans le texte traduit.

«Tant que l'on ne sent pas l'étrangeté, mais l'étranger, la traduction a rempli son but suprême; mais là où l'étrangeté apparaît en elle-même et obscurcit peut-être même l'étranger, alors le traducteur trahit qu'il n'est pas à la hauteur de son original»¹.

Ces résidus d'étrangeté, détectables dans un premier temps, pourront éventuellement être intégrés dans la langue et normalisés par la suite, tout dépendant du potentiel, des limitations historiques et du niveau d'ouverture de celle-ci. Quoique indirectement, Humboldt expliquerait ainsi le vieillissement précoce des textes traduits par rapport aux originaux et la nécessité de les retraduire sans cesse².

1.4 La contribution de Dilthey au développement de l'herméneutique

Héritier de Schleiermacher, qu'il considère comme «un esprit unissant la virtuosité d'interprétation philologique à une véritable faculté philosophique»³, Dilthey cherche à «résoudre la question de la connaissance *scientifique* des individus et même des grandes formes de l'existence humaine singulière en général»⁴. Au même titre que son prédécesseur, il veut comprendre l'individualité historiquement située et singulière qui se manifeste dans un texte.

«La possibilité d'appréhender quelque chose d'étranger est un des problèmes les plus profonds qui se posent à la théorie de la connaissance. Comment une individualité peut-elle transformer en connaissance objective ayant une valeur générale la donnée sensible qu'est pour elle une manifestation vitale d'une autre individualité ?»⁵.

Dilthey croit qu'il est possible de saisir directement les phénomènes psychiques et qu'une réflexion d'ordre psychologique peut offrir aux sciences de l'esprit les conditions d'objectivité pour le faire. Il considère que tous les individus, indépendamment de leur langue ou de leur culture et malgré des différences de degré

¹ W. von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, p. 39.

² A. Renken, *La représentation de l'étranger : Une réflexion herméneutique sur la notion de traduction*, p. 43.

³ W. Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique » (1900), *Le monde de l'esprit*, t. I, p. 328.

⁴ W. Dilthey, *op.cit.* p. 319.

⁵ W. Dilthey, *op.cit.* p. 335.

dans leurs processus psychiques respectifs, partagent des éléments constitutifs qui sont propres à la nature humaine.

«La possibilité d'une interprétation ayant une validité universelle peut se déduire de la nature de la compréhension. Dans celle-ci, l'individualité de l'exégète et celle de l'auteur ne s'opposent pas comme deux données incomparables : toutes deux se sont constituées sur la base générale de l'humaine nature, ce qui permet aux hommes de se comparer entre eux.»¹.

Pourtant, dans le processus de la compréhension il y a différents degrés qui dépendent fondamentalement de l'intérêt que l'on porte à ce qu'il y a à saisir. Pour comprendre un artiste, par exemple, il faut interpréter l'ensemble de ses œuvres, actions et écrits.

L'intention de Dilthey est de doter les sciences humaines d'une fondation méthodologique, logique et épistémologique aussi rigoureuse que celle des sciences naturelles afin de sauvegarder leur autonomie. Il distingue l'approche descriptive qui touche l'esprit et la compréhension et qui consiste à comprendre l'intériorité ou la vie psychique d'un auteur à partir de signes externes perçus par les sens de l'approche explicative propre aux sciences de la nature. Celle-ci s'attache à ce qui se retrouve à l'extérieur et est mesurable, s'astreignant ainsi à une lecture purement causale des phénomènes psychiques. L'interprétation ou exégèse, aussi nommée herméneutique, vise la compréhension des manifestations vitales fixées d'une façon durable par l'écriture.

Dilthey soutient qu'en tant que base des sciences de l'interprétation, l'herméneutique peut assurer l'objectivité aux sciences humaines et devenir leur méthode spécifique et autonome.

«(...) outre l'utilité pratique pour l'interprétation même, l'herméneutique me semble avoir un second rôle, qui est *son rôle essentiel* : établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique. Intégrée dans l'ensemble que forment la gnoséologie, la logique et la méthodologie des

¹ W. Dilthey, «Origines et développement de l'herméneutique» (1900), *Le monde de l'esprit*, t. I, p 331.

sciences morales, l'herméneutique constitue un intermédiaire important entre la philosophie et les sciences historiques et une base essentielle des sciences de l'esprit »¹.

Si son ambitieux projet d'accorder une validité universelle à la compréhension n'a pas abouti aux résultats escomptés, Dilthey a contribué à éveiller l'intérêt de la philosophie pour l'histoire de l'herméneutique en général, procurant à celle-ci plus de visibilité.

1.5 L'herméneutique de l'existence de Heidegger et sa conception de la traduction

Heidegger porte une attention particulière au langage et au caractère essentiellement herméneutique de l'être humain dont l'existence n'est possible que comme interprétation. À partir de lui, «la «compréhension» ne désigne plus un comportement de la pensée humaine parmi d'autres qui pourrait être discipliné méthodiquement et élevé au rang d'une procédure scientifique, mais elle constitue la mobilité fondamentale de l'existence humaine»².

Avec sa thèse célèbre de l'universalité et de l'omniprésence de l'interprétation, Heidegger donne une portée ontologique à l'herméneutique. Il fonde la phénoménologie de l'interprétation dans les structures de l'existence et non dans les textes, s'éloignant ainsi de l'herméneutique traditionnelle pour en adopter une plus radicale. Son projet de destruction de l'héritage métaphysique vise la reconduction des concepts issus de la tradition aux expériences originelles qui les ont conçues pour permettre à l'être d'apparaître et de se dévoiler par le biais du langage qui lui donne voix. Il s'agit d'un travail critique capital, parce que toute interprétation des phénomènes est ancrée dans une situation herméneutique.

Heidegger fut le premier successeur de Husserl à comprendre que, puisque les choses elles-mêmes étaient recouvertes par un certain langage, la phénoménologie bien comprise s'ouvrirait inévitablement sur une herméneutique. Ses réflexions sur la

¹ W. Dilthey, «Origines et développement de l'herméneutique» (1900), *Le monde de l'esprit*, t. I, p. 332-333.

² H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 100.

compréhension, l'interprétation et le langage ont inspiré la conception de l'herméneutique de penseurs tels que Bultmann, Gadamer et Ricœur, entre autres.

Dans son essai de 1922 portant sur Aristote, Heidegger se montre attentif au lien intime qui existe entre la traduction et l'interprétation. Dans des écrits subséquents, il réitère l'idée que l'interprétation ne se limite pas à la traduction mais s'étend également à l'explication annexe de celle-ci qui s'opère dans l'acte même de traduire. Compte tenu que «nous traduisons constamment notre langue, notre langue originaire, dans ses propres mots»¹, le philosophe accorde une importance particulière à la traduction intralinguistique et aux difficultés qu'elle comporte.

Heidegger estime que la pensée constitue un acte de traduction qui ne peut pas exister avant, en dehors ou au-delà de la traduction elle-même, c'est-à-dire, qui ne peut pas la diriger ni lui octroyer sa mesure de l'extérieur. En ce qui a trait à la traduction extralinguistique, il juge que l'essence distincte des langues et le fait qu'elles expriment des mondes presque intraduisibles rend le dialogue laborieux sinon presque impraticable².

Le philosophe croit cependant qu'une langue a la possibilité de s'éveiller, de se clarifier et de se réapproprier elle-même³ en se confrontant avec un idiome étranger.

«Par la traduction, le travail de la pensée se trouve transposé dans l'esprit d'une autre langue, et subit ainsi une transformation inévitable. Mais cette transformation peut devenir féconde, car elle fait apparaître en une lumière nouvelle la position fondamentale de la question; elle fournit ainsi l'occasion de devenir soi-même plus clairvoyant et d'en discerner plus nettement les limites»⁴.

Avant de remercier les traducteurs des opuscules réunis dans *Questions I et II* pour leur travail, dont «seuls quelques-uns peut-être apprécieront exactement la valeur», il affirme que la traduction est «une bénédiction pour les peuples» lorsqu'elle «sert à la compréhension réciproque»⁵.

¹ M. Heidegger, *GA* 54, p. 17-18.

² Z. Jankovic, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida, Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein?*, p. 45.

³ M. Heidegger, *GA* 53, p. 80.

⁴ Voir le prologue de 1937 à la traduction française de *Questions I et II* de Heidegger, p. 11.

⁵ *Ibid.*

Heidegger soutient que la mise en œuvre de la «répétition» et de la «déconstruction» de l'histoire de l'être s'effectue sous la forme de la «traduction» des premiers Grecs. Au semestre d'été de 1944, dans un cours consacré à la doctrine héraclitienne du *logos*, il affirme qu'il ne s'agit pas de traduire Héraclite mot à mot, mais d'être fidèle à la parole proférée, parce que «de simples mots (*Wörter*) ne sont pas encore des paroles (*Worte*)»¹.

À son avis, pour pouvoir interpréter le texte lors d'une traduction à partir d'une langue étrangère, le traducteur doit aussi se traduire lui-même. Cette relation de réciprocité entre traduire et être soi-même traduit permet de dépasser la simple substitution des mots et arriver à un certain dévoilement, à une ouverture à la vérité. Par exemple, remplacer un mot grec par un vocable allemand ou l'inverse ne devient traduction dans le vrai sens du terme que si l'interprète s'est déjà traduit lui-même et s'il s'est transporté dans le domaine dans lequel le mot fut originairement et originellement proféré. Dans ce contexte, le domaine ne désigne pas uniquement l'environnement quotidien dans lequel l'auteur a vécu, mais aussi l'extraordinaire à l'intérieur de l'ordinaire qui est déterminé par la clarté et par le questionnement qu'il est en mesure d'offrir.

Selon Heidegger, la traduction doit se situer à mi-chemin entre la substitution et le déplacement, entre traduire et être traduit, les deux moments ou pôles qu'elle apporte à sa propre intimité. C'est le caractère essentiellement ontologique du langage, perçu comme un événement de sens et non comme un simple instrument de désignation et de communication de ce qui a déjà été pensé, qui habilite chaque langue à aller plus loin dans son intention universelle de dire davantage face à l'ineffable et d'excéder ainsi ce qui a été proféré.

John Sallis soutient que Heidegger a contribué à mettre fin à la détermination classique de la traduction qui s'appuyait sur la restitution du sens². En effet, le philosophe allemand estime que traduire n'est pas reproduire du sens, mais prendre ce qui est distant pour le maintenir à proximité, redire ce qui fut déjà dit tout en le recréant. Il croit également que la traduction, prise dans le sens de la transmission

¹ M. Heidegger, *GA 55*, p. 44-45.

² J. Sallis, *On translation*, p. 17-19.

d'un contenu d'une époque à une autre et dans le sens de l'action même de le transmettre, est reliée à la tradition et appartient au mouvement le plus intérieur de l'histoire.

1.6 Bultmann et le caractère dialogique de l'herméneutique

Le théologien Rudolf Bultmann a participé lui aussi au déploiement de l'herméneutique, en étant le premier à appliquer l'interprétation *existentielle* proposée par Heidegger dans *Être et Temps* à ses activités exégétiques. Il s'est montré critique à l'égard du psychologisme et de l'esthétisme de l'herméneutique de Dilthey qui, en essayant de saisir l'expression d'une individualité particulière et historiquement déterminée, éludaient l'intérêt et le besoin de comprendre qui orientent toujours le questionnement de l'interprète.

Pour Bultmann, la compréhension ne désigne pas un savoir préalable constitué de préjugés, mais l'ouverture de l'horizon de questionnement caractéristique de la nature humaine pouvant être vérifiée et rectifiée lors de l'interprétation¹. Puisque l'interprète contribue inévitablement au sens de ce qu'il saisit, la compréhension est participative et vise la chose du texte, non la psychologie de son auteur.

Le théologien accorde beaucoup d'importance à la notion de *précompréhension* qui apparaît intimement reliée à la reconnaissance de la finitude humaine et appelle à une existence plus *authentique* dans le sens que Heidegger lui accordait. Puisque «l'interprétation présuppose toujours un rapport vital avec les choses qui sont - directement ou indirectement - exprimées par le texte»², «sans une telle *précompréhension* et sans les questions qu'elle oriente, les textes sont muets»³.

«Une compréhension, une interprétation est donc – on le voit – *toujours orientée par une question déterminée, par une visée précise*. Cela implique qu'elle n'existe jamais sans une présupposition ou, pour parler plus exactement, qu'elle est toujours *guidée par une précompréhension de la chose* sur laquelle elle interroge le texte. C'est seulement sur le

¹ J. Grondin, «Gadamer et Bultman», in Deniau et Gens (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, p. 121.

² R. Bultmann, *Foi et Compréhension. L'historicité de l'homme et de la révélation*, p. 607.

³ R. Bultmann, *op.cit.* p. 618.

fond d'une telle précompréhension qu'on a la possibilité générale d'interroger et d'interpréter»¹.

Il est significatif pour notre propos de noter que pour éclairer le rapport avec la chose inhérent à toute compréhension Bultmann fasse précisément appel au phénomène de la traduction. Le théologien prend comme exemple le mot «*tiourounga*»² appartenant à la langue des autochtones australiens qui peut être traduit par l'expression «bois sifflant» ou par la périphrase «instrument magique investi de puissance». Pour arriver à une explication satisfaisante de la signification de ce vocable ainsi qu'à sa traduction, il a fallu observer rigoureusement son usage et sa fonction, puisqu'il n'y avait aucun équivalent dans l'existence ni dans la langue du traducteur ou dans celles qui lui étaient familières.

«Un objet ou un comportement qui n'ont absolument aucun sens dans le contexte de vie qui est le mien, dans mon milieu et dans mon existence sont incompréhensibles et intraduisibles dans leur dénomination linguistique, - ou ils le sont seulement en ce sens que pour la chose en question un mot est choisi qui la décrit dans son aspect extérieur»³.

De la même manière, nous éprouvons plus de difficulté à comprendre un texte s'il traite un sujet dont nous ignorons tout, ce qui expliquerait notre manque d'intérêt pour certains types de littérature. Pourtant, même si nous commençons par établir un rapport naïf et non réfléchi avec la chose qu'un texte exprime, celle-ci pourra éventuellement s'élever à un niveau plus conscient par le biais de l'interprétation vu que celle-ci nous permet de l'examiner de manière critique. Mais c'est l'intérêt que l'on porte à la chose qui est visée dans un texte qui nous motive à le comprendre, à poser les bonnes questions et à nous laisser interroger par lui.

La conception de la compréhension de Bultmann met en valeur le caractère dialogique de l'herméneutique et a influencé, directement ou non, Gadamer et Ricœur, deux remarquables philosophes du XX^e siècle récemment disparus qui revendiqueront bientôt toute notre attention, car ils sont le *terminus ad quem* de notre travail.

¹ R. Bultmann, *Foi et Compréhension. L'historicité de l'homme et de la révélation*, p. 604.

² R. Bultmann, *op.cit.* p. 607.

³ *Ibid.*

II. Le virage phénoménologique de l'herméneutique contemporaine

2.1 Les contributions parallèles de Gadamer et de Ricœur

Si Heidegger a l'intuition de la nécessité d'une transformation herméneutique de la phénoménologie transcendantale, Gadamer et Ricœur sont les réels artisans de ce virage. Ils s'écartent de l'herméneutique de l'existence de leur prédécesseur pour retourner à des questions plus anciennes et poursuivre la réflexion initiée par les romantiques allemands. À partir du constat de la stérilité de l'herméneutique et de la phénoménologie l'une sans l'autre, Gadamer intègre l'herméneutique dans un tournant phénoménologique, tandis que Ricœur ramène la phénoménologie à l'herméneutique.

Pour développer leur pensée, les deux herméneutes s'inspirent des conceptions herméneutiques de Schleiermacher, Dilthey, Bultmann et Heidegger. Pourtant, malgré des parcours parallèles, leurs conceptions comportent plus de divergences que d'affinités, probablement en raison de leurs trajectoires et buts distincts ainsi que de l'hétérogénéité des influences subies tout au long de leur cheminement philosophique.

2.2 Principales affinités et divergences entre les deux philosophes

Gadamer, l'un des élèves de Heidegger et son assistant au début des années 20, est considéré comme son véritable héritier, surtout en Allemagne. Il reconnaît non seulement l'influence que son maître a exercée sur lui, mais contribue aussi à une meilleure compréhension de sa pensée¹. Son herméneutique phénoménologique s'inspire de la radicalisation ontologique du cercle de la compréhension dans *Être et temps*, mais tout autant de la pensée heideggérienne d'après la *Kehre* qu'il comprend comme un tournant langagier.

¹ Voir, entre autres, son ouvrage intitulé *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, où il retrace le parcours de son maître.

Arrivé à la philosophie par le biais de la poésie, le philosophe de Heidelberg se consacre au dialogue avec les principaux représentants de la tradition philosophique et à l'interprétation de leurs textes. Son projet d'une herméneutique philosophique est présenté dans la troisième partie de *Vérité et Méthode*, son chef-d'œuvre publié en 1960 où il expose avec *maestria* sa conception de la culture occidentale. Gadamer prend soin de ne pas ériger un système de pensée, son intention n'étant pas de créer une théorie de l'interprétation, mais «de partir de l'expérience de l'art et de la transmission du passé par l'histoire, pour faire apparaître le phénomène herméneutique dans toute son étendue»¹.

Dans cet ouvrage magistral qui est l'aboutissement de plusieurs années de réflexion, trois sections s'articulent dans une tentative de «penser le tout de l'expérience du monde» tout en demeurant en «sol phénoménologique»², ce qui lui confère son unité. La parution de *Vérité et Méthode* a provoqué d'importants débats herméneutiques et continue de nourrir la pensée actuelle. Dans ses écrits postérieurs, de courts essais pour la plupart, Gadamer est revenu à ses thèmes de prédilection en essayant de clarifier certains aspects de sa pensée et/ou d'en développer d'autres déjà esquissés auparavant.

Le parcours philosophique de Ricœur, qui est le plus important représentant de l'herméneutique française, s'avère plus complexe. Parti de la tradition française de la philosophie réflexive et proche du christianisme de l'Église Réformiste française, il contribue à faire connaître la phénoménologie en France et ne cesse de dialoguer avec les protagonistes intellectuels de son époque. La pensée de cet esprit curieux, inquiet et attentif aux principaux enjeux du monde contemporain prend plusieurs détours, ce qui donne à son œuvre une apparence à la fois systématique et fragmentaire.

Le style réflexif de Ricœur, le caractère dialogique de son raisonnement et, surtout, la presque absence d'une tradition herméneutique en France expliquent peut-être la reconnaissance tardive de son travail. En effet, il ne commence à jouir d'une grande notoriété dans son propre pays qu'à partir du milieu des années 80. L'enthousiasme pour sa pensée, disséminée dans maints ouvrages patiemment

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 13.

² G. Déniau, *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, p. 19.

élaborés pendant presque cinquante ans de pratique philosophique, atteint son apogée en 1988 avec la multiplication d'articles et de colloques lui étant consacrés¹.

Puisque le philosophe français n'hésite pas à mettre en confrontation des conceptions adverses pour nourrir sa propre réflexion, son œuvre est un lieu de rencontre de différentes perspectives philosophiques, un *work in progress* où «chaque livre procède du résidu du précédent, d'une question non résolue»². Ainsi, il est le médiateur entre le structuralisme et la philosophie du sujet, l'inflation de la philosophie du langage et la défense de l'action et du vécu, avant d'exercer son attitude arbitrale pour rapprocher la philosophie analytique et l'herméneutique ainsi que la déconstruction et l'argumentation³.

Dans cette démarche pour frayer son propre chemin, Ricœur se montre prudent et conciliateur, n'adhérant pas à un «narcissisme philosophique», mais soutenant que c'est la poursuite d'un dialogue millénaire avec les sciences qui permet à la philosophie de rester en vie⁴. Ce théoricien patient et insatisfait estime qu'être philosophe, «c'est toujours continuer d'écrire le Grand Livre de la philosophie» et essayer de relier «l'engagement dans les questions fondamentales de l'être que nous sommes et de l'être dans lequel nous sommes – à la précision conceptuelle»⁵.

En ce qui a trait au style des deux philosophes, on pourrait, avec G. Deniau, qualifier celui de Gadamer de baroque ou d'excentrique vu la fulgurance de sa pensée et «la teneur *spéculative* de son propos»⁶. Si, selon Deniau, de rares commentateurs se montrent insatisfaits du «caractère partiel et insuffisant de certaines analyses, tant historiques que conceptuelles»⁷, la plupart sont séduits et impressionnés par l'érudition et le foisonnement d'idées caractéristiques de *Vérité et Méthode*. Dans les écrits de Ricœur, nous trouvons des propos plus condensés et une argumentation très

¹ J. Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, p. 9.

² P. Ricœur, «De la volonté à l'acte : entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira», in *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, p. 18.

³ P. Ricœur, «Auto-compréhension et histoire», in *Paul Ricœur : Los caminos de la Interpretacion*, p. 10.

⁴ P. Ricœur, *Réflexion faite – Autobiographie Intellectuelle*, p. 62.

⁵ P. Ricœur, «De la volonté à l'acte : entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira», in *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, p. 31-34.

⁶ G. Deniau, *Gadamer*, p. 13.

⁷ *Ibid.*

serrée, notamment sur la question de la traduction. Pourtant, compte tenu de la multiplicité des sujets abordés et des nombreuses altérations thématiques, il n'est pas aisé de parvenir à une vision d'ensemble de sa pensée philosophique. Nous pouvons dire que «l'herméneutique de Gadamer, parce qu'elle n'intègre pas le souci d'un segment explicatif au même titre que celle de Ricœur, paraît indéniablement plus dense, et moins suspecte d'éclectisme»¹.

Issu d'une famille protestante, Gadamer reçoit une éducation plus scientifique que profondément religieuse. Au même titre que son maître Heidegger, il privilégie clairement la tradition grecque et s'inspire beaucoup de l'interprétation des philosophes et des poètes. L'art en général, qui nous permet de vivre des expériences de vérité et qui contribue à l'élargissement de nos horizons de sens, a pour lui une importance toute particulière. Ricœur, protestant lui aussi, se rapproche surtout de la tradition judéo-chrétienne et montre un grand intérêt pour l'exégèse religieuse. Il se défend d'utiliser les textes bibliques comme des arguments philosophiques, mais reconnaît leur spécificité et la relie au fait que la foi soit nécessaire pour la compréhension du sens qui y est proposée.

Gadamer résiste à l'hégémonie de la méthodologie scientifique et s'éloigne délibérément de la pensée herméneutique de Dilthey pour dépasser l'épistémologie par le biais de la recherche phénoménologique. En revanche, Ricœur hérite de son orientation méthodologique et reprend le fondement épistémologique de l'herméneutique moderne dans le but de la renouveler à la lumière des développements contemporains. Il s'oppose ainsi à l'herméneutique ontologique de Heidegger qui, en privilégiant la «voie courte»², sépare la fondation ontologique du fondement épistémologique pour créer un monde parallèle coupé de la science³. L'intention du philosophe français est de répondre au défi de la pensée structuraliste pour qui le langage est clos, en soutenant que l'ouverture de celui-ci réside, au contraire, dans son éclatement vers l'autre⁴.

¹ Frey, Daniel, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, p. 287.

² P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 7-28.

³ F. Henriques, «Paul Ricœur leitor e herdeiro de Kant», *Revista Portuguesa de Filosofia*, p. 14-15.

⁴ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 68.

Gadamer estime que les objectivations font fi du vouloir-dire intrinsèque au sens et critique l'importance que Ricœur leur attribue, même si celui-ci conçoit la subjectivité en dehors du cadre traditionnel de la transparence transcendantale des courants réflexifs. Pour le philosophe allemand, la subjectivité n'est pas à l'origine du langage, car tout événement herméneutique se réalise sans que le sujet soit en mesure de maîtriser ce qui lui arrive. La primauté revient donc à ce qui est mis en lumière par le phénomène langagier, à la chose qui est en cause dans le dialogue.

Les deux herméneutes s'accordent sur l'universalité du langage qui cherche à dire l'être qui s'y déploie, et leurs pensées philosophiques aboutissent toutes deux à une ontologie aux traits humanistes¹. Pour le premier, notre condition langagière légitime non seulement le tournant ontologique de l'herméneutique, mais sa prétention même à l'universalité. Quant au second, en prenant délibérément la «voie longue», il parvient en fin de parcours à une ontologie fondamentale de la compréhension, au projet d'une philosophie de l'*ipseité*. Son intention «est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : «je pense», «je suis»»² et de mettre en jeu «la dialectique du *soi* et de *l'autre que soi*»³. Puisque sa pensée tourne inlassablement autour de la question du sujet dont la tâche est de prendre conscience de sa nature relationnelle et de s'ouvrir sans cesse au sens à interpréter, l'ensemble de son projet philosophique relève plutôt d'une anthropologie⁴.

Gadamer et Ricœur tentent de dépasser l'objectivisme et le subjectivisme de l'herméneutique traditionnelle en centrant leurs principes interprétatifs, non sur l'intention de l'auteur, mais sur le texte lui-même. Il s'agit là d'une conception très dynamique, parce que le texte n'est réduit ni à un simple amoncellement de signes linguistiques et extralinguistiques ni à un produit fini. Au contraire, il jouit d'une autonomie et s'engage à chaque lecture dans un processus herméneutique qui l'active et l'actualise.

¹ J. Grondin, «De Gadamer à Ricœur», *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, p. 61.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 11.

³ P. Ricœur, *op.cit.* p. 13.

⁴ P. Ricœur, *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, p. 211.

Les deux philosophes signalent également l'importance de l'imagination créatrice et de la métaphore dans le processus de la figuration linguistique du monde, car l'agencement innovateur de mots existants et l'invention de nouveaux mots pour nommer l'inédit permettent de penser plus loin et d'ouvrir d'autres horizons de sens. Par contre, si pour Gadamer la rencontre dialogique se réalise dans l'objet commun, la «chose du texte», Ricœur parle plutôt du «monde du texte», considérant que l'interprétation d'un «discours fixé par l'écriture»¹ et disponible pour la mémoire individuelle et collective consiste surtout à expliquer son mode d'être représenté². Le premier accepte que le texte soit un modèle pour le dialogue, tandis que le second distingue radicalement le rapport qui s'établit entre le texte et le lecteur de la relation entre le locuteur et l'auditeur, considérant que la conversation n'est pas appropriée pour illustrer la relation avec le texte.

Les deux herméneutes estiment que l'œuvre d'art ou l'œuvre narrative n'est pas fermée sur elle-même, mais qu'en puisant dans le réel pour le recréer autrement, elle lui fait don d'une densité ontologique nouvelle. L'identité de l'œuvre réside dans ce qui en elle est à comprendre et, puisqu'un surcroît de sens se présente toujours dans le langage, sa vérité se renouvelle dans chacune de ses représentations et cela indépendamment des circonstances ou des époques.

Pourtant, malgré tout le respect qu'ils éprouvent l'un pour l'autre, aucun vrai dialogue ne s'établit entre eux et les références faites l'un à l'autre dans leurs écrits ne semblent pas déterminantes³. Gadamer estime néanmoins que dans l'«œuvre gigantesque»⁴ du philosophe français se dessine un projet proche du sien, tandis que Ricœur se réfère directement à lui à quelques reprises, notamment dans *La métaphore vive*, *Temps et récit*, *Du texte à l'action* et *Soi-même comme un autre*. Il reconnaît l'importance de sa conception du langage ainsi que la fécondité de sa métaphore de la fusion d'horizons.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 154.

² A. Klimkiewicz, *Bakhtine et l'herméneutique du XX^e siècle : interprétation, traduction, dialogue*, p. 214.

³ J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 88.

⁴ H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 117-118.

«Nous devons à Gadamer cette idée très féconde que la communication à distance entre deux consciences différemment situées se fait à la faveur de la fusion de leurs horizons, c'est-à-dire du recoupement de leurs visées sur le lointain et sur l'ouvert. Ce concept signifie que nous ne vivons ni dans des horizons fermés, ni dans un horizon unique. Dans la mesure même où la fusion d'horizons exclut l'idée d'un savoir total et unique, ce concept implique la tension entre le propre et l'étranger, entre le proche et le lointain; le jeu de la différence est ainsi inclus dans la mise en commun»¹.

Ricœur ajoute que la dernière partie de *Vérité et Méthode* est «une apologie passionnée du *dialogue que nous sommes* et de l'entente préalable qui nous porte»², car elle s'élève contre l'instrumentalisation du langage et met en relief «*la chose du texte*, qui n'appartient ni à son auteur ni à son lecteur»³.

Il juge toutefois que l'opposition entre la méthode et la vérité est trop appuyée chez Gadamer et se demande si celui-ci dépasse vraiment le point de départ de l'herméneutique romantique en reliant la finitude humaine à son appartenance à la tradition. Or, ces interrogations ne l'empêchent pas de le considérer comme un «maître» ni d'admettre que plusieurs aspects de son herméneutique philosophique inspirent sa propre pensée.

En effet, sous-jacente à la notion d'interprétation de Ricœur se retrouve la conception du langage que Gadamer a lui-même héritée de Heidegger et qui reconnaît l'homme comme un être se retrouvant déjà projeté dans un horizon de sens. De plus, son herméneutique de la conscience historique s'inscrit dans la continuité de celle du philosophe allemand, car Ricœur reprend son idée de notre appartenance à l'histoire et de l'être-affecté-par-le-passé⁴. Finalement, l'analyse de l'œuvre d'art perçue comme un jeu⁵ et les notions gadamériennes de «fusion d'horizons» et d'«application» semblent avoir contribué également au développement de son projet herméneutique.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 110 –111.

² P. Ricœur, *op.cit.* p. 111.

³ *Ibid.*

⁴ J. M. Morgado Heleno, *Herméneutica e ontologia em Paul Ricœur*, p. 380.

⁵ A. Klimkiewicz, *Bakhtine et l'herméneutique du XX^e siècle : interprétation, traduction, dialogue*, p. 146.

2.3 Gadamer et l'universalité du langage et de l'herméneutique

Lorsque Gadamer aborde la question du langage, celle-ci est plutôt marginale, n'inspirant pas encore l'engouement qu'elle connaîtra à partir du début de la décennie suivante. En plaçant en exergue de la troisième partie de *Vérité et Méthode* la phrase de Schleiermacher «en herméneutique, il n'y a rien d'autre à présupposer que le langage»¹, il dévoile d'emblée sa thèse fondamentale de l'impossibilité de la compréhension sans le langage. Le thème est introduit à partir de la dialectique de la question et de la réponse, processus dialogique d'interprétation supposant un dépassement constant. Le philosophe ne s'attarde pas sur des aspects d'ordre structurel, son but étant de saisir ce que le langage permet de comprendre et ce qui en lui demeure insondable.

Heidegger demeure, à son avis, le principal responsable de la place centrale que le langage occupe dans les recherches contemporaines et de l'amplitude considérable dont il jouit depuis quelques décennies. Gadamer se montre aussi critique que lui à l'égard de la conception du langage prédominante dans l'histoire occidentale, s'opposant non seulement à la philosophie du langage mais aussi à la linguistique. Selon lui, le point de départ de l'herméneutique est «la critique, ouverte par Heidegger, de la survivance (*Fortleben*) de l'ontologie grecque»².

Le philosophe de Heidelberg fait référence à trois voies distinctes qui tentent de changer la conception traditionnelle du langage: celle ouverte par Heidegger avec l'aide de la poésie de Hölderlin qui vise l'abandon du langage métaphysique, la voie que Derrida emprunte pour «détruire le concept même d'une univocité du sens et accomplir ainsi la véritable rupture avec la métaphysique» et la sienne «qui remonte de la dialectique au dialogue et du dialogue à la conversation»³. Cette rupture avec la détermination métaphysique du langage transforme inévitablement la manière de concevoir le phénomène de la traduction. Dorénavant, le rôle du traducteur n'est plus de mettre en lumière le sens univoque préexistant qui serait caché dans le texte

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 405.

² H.-G. Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective*, p. 199-200.

³ H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 148.

original, mais de l'aborder dans sa globalité et de le recréer dans un contexte nouveau.

La principale visée de Gadamer est de libérer le langage de l'occultation à laquelle il avait été contraint, de lui redonner son unité originelle avec la pensée et de l'ancrer dans les choses mêmes. Si pour Heidegger le thème de l'oubli concerne l'*être*, il l'aborde en se référant plutôt au *langage* dans le but de dévoiler ce qui a été occulté et de lui redonner la portée qui lui revient. Néanmoins, l'enjeu de ce double oubli dont témoigne la compréhension traditionnelle et courante du phénomène langagier dans le monde occidental, demeure ontologique parce qu'il s'agit toujours de «l'*être* qui peut être compris».

Gadamer se consacre à l'étude de la formation du concept de *langage* dans l'histoire et situe la genèse de son oubli dans la philosophie grecque, plus précisément dans le *Cratyle* de Platon où deux positions se confrontent : la thèse conventionnaliste qui, comme le terme l'indique, considère que la désignation des mots relève de la convention, et la thèse de la ressemblance selon laquelle ils s'apparentent naturellement aux choses. Selon lui, la vision instrumentaliste du langage découle autant de l'opposition de ces deux conceptions que du questionnement sur la justesse du mot qui lui est sous-jacent.

En effet, en suggérant que les mots ne permettent pas d'atteindre la vérité des choses et qu'il faut se libérer de leur emprise pour aboutir aux idées, Platon les sépare radicalement des choses. Il réduit le langage à un ensemble de signes, à un simple instrument de communication, lui interdisant ainsi l'accès à la vérité. À cet égard, Gadamer se montre particulièrement sévère vis-à-vis de lui :

«Il ne fait aucun doute que Platon *ne réfléchit pas* au fait que l'opération de la pensée, considérée comme dialogue de l'âme, comporte elle-même un lien à la langue (...). Il en résulte, comme il faut le dire, que, par la découverte des Idées, Platon a dissimulé l'essence propre du langage plus profondément encore que ne l'avaient fait les théoriciens de la sophistique, qui avaient développé leur art (*techne*) propre en usant et en abusant de la langue»¹.

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 430-431.

Avec l'*Aufklärung*, le langage affaibli par Platon perd encore de sa valeur, de sa choséité, pour devenir un simple moyen. Conçu comme un système de signes, un outil vidé de son contenu, il devient l'objet de la philosophie du langage et de la linguistique. Or «il va de soi qu'une théorie instrumentaliste des signes, qui considère le mot et le concept comme des instruments disponibles ou à rendre disponibles, passe à côté du phénomène herméneutique»¹.

Une telle formalisation serait incompatible avec l'ouverture même du langage, car c'est la signification du mot, le sens qui se manifeste dans le son, qui lui permet de mettre en lumière la chose désignée. Ainsi, sa fausseté ou sa vérité dépend uniquement de son usage et c'est l'absence d'écart et même d'un quelconque rapport entre le son et le sens du mot qui confère à celui-ci sa perfection, sa «spiritualité accomplie». Autrement dit, le lien entre le langage et les choses, entre le langage et la pensée, suppose une si grande intimité que les termes susceptibles de suggérer une distance, tels que ressemblance et/ou similitude, ne s'y appliquent même pas.

Pour Gadamer, toute expérience de sens n'est possible que dans le langage, «médium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation»² et dont nous ne pouvons pas nous séparer. Même dans les situations extrêmes comme la traduction, le principal but est de trouver les mots les plus appropriés pour exprimer la chose dont il est question dans le texte étranger.

Le philosophe fait une analogie entre le lien intime qu'Augustin établit entre Dieu le Père et Dieu le fils lors de l'Incarnation et celui qui existe entre le mot et la chose, entre le langage et la pensée. En privilégiant le *logos* extérieur et sa singularité, Augustin va à l'encontre des stoïciens qui favorisent le *logos* intérieur, c'est-à-dire la capacité réflexive de l'être humain préalable à l'acte de parole. Il soutient que l'extériorisation du verbe n'est pas une manifestation secondaire, mais incarne le sens même dans sa matérialité. La révélation du *logos* extérieur, autant dans l'acte de création que dans la naissance du Fils de Dieu, ne permet pas seulement d'accroître significativement l'importance du langage.

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 426.

² H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 410.

Cette revalorisation du phénomène langagier joue un rôle crucial dans le développement de l'herméneutique philosophique gadamérienne et dans la manière dont le phénomène de la traduction est perçu. Tout d'abord, le processus d'Incarnation rend possible l'identité du *logos* intérieur et du *logos* extérieur, ce qui signifie que la pensée et sa manifestation langagière extérieure ne se distinguent plus. De plus, le caractère événementiel ou processuel de l'Incarnation permet au langage de se libérer du danger d'une cristallisation conceptuelle et de conserver son unité essentielle avec la pensée. Cela dit, «la mise en chair du langage fait intrinsèquement partie du sens, du sens qui peut être compris, partagé et communiqué»¹.

Une autre conséquence, et non la moindre, de l'essor du langage dû à Augustin est profondément reliée à la contingence et à la finitude du langage, thèmes que Gadamer aborde davantage dans ses derniers textes. Au niveau théologique, le mystère de l'Incarnation permet au *logos* divin de se manifester pleinement dans son expression matérielle.

En revanche, dans l'expérience humaine du langage, le *logos* extérieur qui matérialise le verbe intérieur qui s'y incarne déploie des efforts pour l'exprimer, mais se retrouve inexorablement dans l'incapacité de le faire complètement. Ce qui confère au langage sa porosité, c'est sa finitude et sa situation perpétuelle au-delà de lui-même, sa transcendance de soi et son ouverture à de nouveaux espaces.

Dans le cas de la traduction, les mots trouvés pour exprimer la chose du texte étranger pourront toujours être remplacés par d'autres considérés comme plus justes et qui ne la révéleront pas non plus dans sa globalité ni d'une fois pour toutes. Cette ouverture à de nouvelles expériences du langage expliquerait l'impossibilité d'épuiser le sens des œuvres léguées par la tradition. Même si les traductions d'un même texte original ne trahissent pas son sens, celui-ci est inévitablement mis en vigueur d'une autre manière, car toute traduction est «l'accomplissement de l'interprétation que le traducteur a donné de la parole qui lui a été proposée»². Néanmoins, en dépit des traductions et retraductions dans différentes langues qu'un même texte original aura subies, son sens ne s'épuise pas et «sa reproduction, loin d'entamer son idéalité ou de

¹ J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 198.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 406.

diminuer sa valeur ontologique, signifie, bien au contraire, un «surcroît» de son être»¹.

Pour Gadamer, l'universalité du langage réside dans son incapacité à tout dire, à tout comprendre et à tout interpréter. Autrement dit, «tout parler est fini, au sens où il porte en lui un infini de sens à développer. C'est pourquoi on ne peut pas élucider aussi le problème herméneutique qu'en partant de la finitude de cette constitution ontologique fondamentale, qui est fondamentalement constitution langagière»². Plongés dans le jeu de la langue depuis notre premier mot, nous octroyons du sens à la globalité de notre vouloir dire dans chacun des événements langagiers, du sens que nous serons toujours incapables d'épuiser.

Ces considérations sur le langage s'avèrent essentielles pour la compréhension de sa conception de la traduction, problématique qui renvoie inévitablement au rapport de l'un et du multiple et qui soulève plusieurs interrogations : comment concilier l'unité du mot et de la chose avec la diversité et la multiplicité des langues ? Si une distance infranchissable les sépare, comment les faire dialoguer sans renoncer à l'universalité ?

2.4 Le tournant herméneutique de Ricœur

Le tournant herméneutique de Ricœur a lieu vers 1960, suite à ses recherches sur le problème du mal et l'herméneutique des symboles. Le constat de l'insuffisance de la pensée conceptuelle pour traiter de sujets difficilement objectivables et de l'impossibilité de décrire directement les phénomènes sans passer par l'interprétation expliquerait sa proposition de greffer l'herméneutique à la phénoménologie. Il est toutefois probable que l'exégèse biblique telle que pratiquée par Bultmann et par son école ait contribué également à sa progressive prise de conscience de la problématique herméneutique³.

¹ Z. Jankovic *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida, Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*, p. 100.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 483.

³ J. Greisch, *L'itinéraire du sens*, 89; P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 19.

Or, le noyau de sa conception herméneutique, élaborée sur une longue période de temps et inspirée de sources distinctes, ne se saisit pas aisément à cause des changements constants de thème, de perspective et de méthode, de la structure labyrinthique et des multiples facettes de son œuvre. L'absence d'une théorie herméneutique chez Ricœur peut être aussi attribuée à sa résistance volontaire à l'idéal d'une totalisation hégélienne. Tout en reconnaissant la richesse de sa pensée et de ses œuvres, certains commentateurs se réfèrent à une pluralité d'herméneutiques chez lui¹. Face aux différentes dimensions de sa philosophie, il serait donc plus approprié de parler d'une unité de questionnement que d'une unité thématique.

Au cours des années 60 et 70, Ricœur s'attarde à la question du langage dont il cherche à légitimer les usages. Pour mieux comprendre la spécificité de l'humain, il ouvre sa pratique philosophique à différentes sphères du discours. En effet, lorsque le philosophe aborde la question de la culpabilité, il ne se contente pas du discours des mythes classiques grecs, judéo-chrétiens et agnostiques, mais s'intéresse également à celui de la psychanalyse². De cette réflexion émerge la problématique du «conflit des interprétations», la reconnaissance que le champ herméneutique est fragmenté et constitué d'antagonismes³. Le fait que les interprétations soient plurielles, voire en conflit, n'est pas perçu par le philosophe comme un vice, mais comme la nature même de la compréhension au sein de l'interprétation.

De la phénoménologie eidétique de ses premières œuvres, Ricœur passe à une phénoménologie explicitement herméneutique. Dans un premier temps, sa principale préoccupation touche les symboles et les signes pour s'engager ensuite dans tout ensemble de sens pouvant être compris, le texte, avant d'aboutir au domaine de l'action et à une herméneutique du soi-même⁴. Avec la conscience des limites de la conscience pure, de l'enracinement linguistique et herméneutique de toute expérience humaine, le principal objet de l'approfondissement réflexif devient la dimension

¹ J. Grondin, «De Gadamer à Ricœur», p. 40.

² P. Ricœur, «De la volonté à l'acte : entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira», in *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, p. 19.

³ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 64 et sub.

⁴ F. Henriques, «Paul Ricœur leitor e herdeiro de Kant», *Revista Portuguesa de Filosofia*, p. 13.

excessive du langage, celle qui échappe à la quotidienneté et qui s'ouvre sur de nouvelles façons d'exprimer le monde.

«(...) ce que l'herméneutique ajoute à la phénoménologie : «l'aveu de l'opacité à elle-même de la conscience de soi; la reconnaissance de l'antériorité, de la mécompréhension et de l'illusion par rapport à la compréhension véridique de soi-même; la nécessité d'un grand retour par l'empire des signes, des symboles, des normes, et par toutes les œuvres que l'histoire de notre culture a déposées dans notre mémoire commune; la finitude de la compréhension; le conflit des interprétations qui résulte de cette finitude; l'inachèvement de toutes médiations; l'impossibilité, par conséquent de la réflexion totale par le moyen d'une médiation totale, comme chez Hegel»¹.

Ricœur distingue deux attitudes qui orientent le processus interprétatif : l'herméneutique de la confiance dont les modèles sont l'exégèse biblique et la phénoménologie de la conscience, et l'herméneutique du soupçon à laquelle appartiennent notamment Marx, Nietzsche, Freud et les structuralistes.

L'herméneutique de la confiance se voue à la compréhension et a une visée téléologique: elle prend le sens tel qu'il se présente à la conscience et se laisse guider par lui dans l'exploration de toutes ses possibilités afin de le restaurer et de l'amplifier. L'herméneutique du soupçon se montre suspicieuse face au sens tel qu'il se donne et considère l'interprétation comme réductrice. Son intention est de reconstruire l'archéologie souterraine du sens qui peut être d'ordre pulsionnel, idéologique, social ou structural, d'expliquer les phénomènes de la conscience et de détruire ainsi les illusions de celle-ci. Ricœur a attribué les mêmes privilèges aux deux formes d'herméneutique et, dans son parcours philosophique, a mis l'herméneutique du soupçon qui permet à la conscience de se connaître davantage au service de l'herméneutique de la confiance.

Puisque la pratique herméneutique exige un discours qui articule clarté conceptuelle et densité ontologique, le philosophe choisit la «voie longue». Il s'éloigne ainsi expressément de la «voie courte» attribuée à Heidegger, préférant effectuer un patient détour à travers les multiples modalités de la parole humaine. Ricœur veut reprendre la dimension épistémologique qui a nourri la fondation de

¹ P. Ricœur, «Auto-compréhension et histoire», in Martinez et Crespo, *Paul Ricœur : Los caminos de la Interpretacion*, p. 16-17.

l'herméneutique moderne et la renouveler sans devoir renoncer pour autant à l'ontologie.

Sa «voie longue» illustre bien sa condition de philosophe itinérant et le fait parvenir en fin de parcours au projet d'une philosophie de l'ipséité ou d'une herméneutique du soi. Au même titre que le «conflit des interprétations», elle réaffirme les limites du savoir face à la réalité et s'articule en trois étapes : la sémantique, qui part de la pluralité des significations et du conflit qu'elle génère, l'étape réflexive dont le but est de parvenir à une compréhension de soi-même par le biais d'une herméneutique du discours et l'étape existentielle qui concerne l'être qui existe et qui comprend.

III. Les fondements herméneutiques de la pensée du langage et de la traduction chez Gadamer et Ricœur

3.1 La compréhension, l'interprétation et l'application chez Gadamer

Gadamer s'inspire de la tradition romantique allemande et de l'herméneutique de la «jectité» qui s'opposent à la volonté de domination sous-jacente au concept même d'objectivation pour placer l'herméneutique dans d'autres ordres du savoir où l'expérience de sens peut avoir lieu. Selon lui, les sciences n'ont pas le monopole de la vérité, celle-ci pouvant être saisie lorsque l'on participe à différents événements langagiers tels que l'art, les sciences humaines, le savoir pratique et même la compréhension quotidienne. Le philosophe estime qu'«il n'y a pas d'autre vérité que celle d'une signification, d'un message qui s'impose dans son irruption ici et maintenant»¹. Il met ainsi en évidence le caractère événementiel de toute compréhension ainsi que la préséance de celui-ci par rapport à l'objectivation méthodique. À son avis, la tâche de l'herméneutique «ne consiste nullement à développer une procédure de la compréhension, mais à éclairer les conditions dans lesquelles elle se produit»².

L'ouverture à de nouveaux horizons indissociable de toute interaction humaine s'avère l'un des aspects fondamentaux de l'herméneutique philosophique vu que «posséder un langage, c'est en un sens pouvoir s'élever au-dessus de lui, élargir son horizon tout en restant dans l'horizon du dicible possible»³. Les mots «tiennent dans un ensemble où l'on se défend et où l'on se répond»⁴ et le langage ne peut subsister que dans le dialogue qui veut dire «être au-delà de soi, penser avec autrui et retourner vers soi comme un autre»⁵. Puisque nous y sommes entraînés malgré nous, il nous est impossible de connaître d'avance son issue, de contrôler ou d'expliquer ce qui nous arrive.

¹ P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, p. 13.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 317.

³ J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 215.

⁴ H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 152.

⁵ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 150.

«Le dialogue est un processus d'explication-entente. Toute véritable conversation implique donc que l'on réagisse à ce que dit l'autre, que l'on fasse vraiment droit à ses points de vue et que l'on se mette à sa place au sens où l'on veut comprendre non pas l'autre même comme individualité, mais ce qu'il dit. Ce qu'il importe de saisir, c'est le droit de cela même qu'il pense, de sorte que nous puissions nous mettre d'accord sur la chose-même»¹.

Néanmoins, dans certaines situations, cette entente peut «consister à ne pas pouvoir trouver de point commun entre nos «points de vue»², ce qui nous permet alors d'affirmer qu'il ne s'agissait pas là d'un bon dialogue.

Gadamer remarque que dans le cas d'une conversation incluant deux partenaires et dans celui du rapport entre le traducteur et le texte, le caractère événementiel du langage donne au processus langagier une autonomie qui échappe au contrôle des interlocuteurs. Dans une conversation où le dialogue est authentique, chaque locuteur essaie de comprendre ce que l'autre lui dit et, la plupart du temps, la compréhension peut s'opérer sans effort. Lorsque l'entente s'avère difficile, les partenaires ont la possibilité de s'expliquer afin de se mettre d'accord sur la chose en cause. Or, ce n'est pas le cas lorsqu'ils dépendent de la traduction pour communiquer :

«(...) dépendre d'une traduction, c'est, pour les partenaires, consentir à une sorte de mise en tutelle. Quand une traduction est nécessaire, il faut s'accommoder de la distance qui existe entre l'esprit correspondant à la lettre de ce qui a été dit et celui de son interprétation; distance que l'on ne réussit jamais à combler. Voilà pourquoi dans de tels cas l'explication n'a pas lieu à proprement parler entre les interlocuteurs mais bien entre les interprètes (*Dolmetschern*) qui, eux, sont en mesure de se rencontrer vraiment dans un monde commun»³.

Pour illustrer la rencontre de l'horizon de l'interprète et de celui de l'interprétant qui rend la compréhension et la traduction possibles, Gadamer fait appel à l'expression d'une «fusion d'horizons». Curieusement, cette formule devenue emblématique de sa pensée n'apparaît qu'à deux reprises et assez discrètement dans

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 407.

² C. Dutt, *Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, p. 66.

³ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 406.

*Vérité et Méthode*¹. Elle est d'abord utilisée en réponse à ceux qui soutiennent qu'il faut sortir de l'horizon du présent et se transposer dans celui du passé pour pouvoir le comprendre. Le philosophe réplique alors que la compréhension exige plutôt une «fusion d'horizons» entre le passé et le présent. Il évoque également la célèbre métaphore en parlant du langage où deux types de fusion d'horizons se produisent inévitablement : celle de la pensée et de son accomplissement langagier et la fusion plus originaire, subtile et presque imperceptible du langage et des choses, c'est-à-dire, du langage et de l'être qui cherche à se dévoiler en lui.

Gadamer se sert de l'expérience de l'art pour montrer que le phénomène de la compréhension n'est nullement relié à la maîtrise du sens, mais au fait d'être habité et saisi par lui, de participer à sa vérité et d'en sortir transformé. Au même titre que le texte à traduire, l'œuvre d'art se présente comme un véritable interlocuteur qui interpelle et entraîne dans son «jeu», malgré lui, celui qui en saisit la vérité.

Le recours à l'image du jeu lui permet de contourner la distance entre la vie et la création artistique introduite dans les théories modernes par la conscience esthétique et selon laquelle l'œuvre d'art est l'expression originale d'une subjectivité. En effet, l'exemple du jeu illustre bien notre incapacité à diriger ou à expliciter ce qui nous arrive lors de la compréhension, parce qu'au même titre que l'être de l'art, celui du jeu ne comporte pas de pure subjectivité, il «ne réside pas dans la conscience ou dans la conduite de celui qui joue»².

De ce fait, la compréhension ne se réduit pas à l'interprétation de l'intention de l'auteur, mais se rattache inévitablement à la participation à l'événement de signification de celui qui comprend. Ainsi, l'œuvre d'art dont «la présence spécifique est «venue de l'être à la représentation»»³ s'accomplit dans la représentation qu'elle reçoit⁴. Dans le cas de la traduction, «seul le traducteur qui exprime «la chose» que

¹ J.Gronin, «La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l'adaequatio rei et intellectus?*», in *Archives de Philosophie* 68, 2005, p. 402.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 127.

³ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 178.

⁴ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 183.

le texte lui montre, c'est-à-dire qui trouve une langue qui ne soit pas seulement la sienne, mais encore la langue appropriée à l'original, saura véritablement le rendre»¹.

Dans la continuité des romantiques, Gadamer adhère à l'idée d'un lien intime et indissoluble entre la compréhension et l'interprétation équivalent à celui qui existe entre la pensée et le langage. Cette idée s'avère essentielle pour la traduction, parce qu'elle témoigne de l'universalité du langage et de l'herméneutique. Le philosophe rejoint son prédécesseur Humboldt lorsqu'il affirme que chaque langue offre une vision singulière du monde et que nos horizons de sens s'élargissent au contact avec des idiomes étrangers.

Gadamer conçoit l'interprétation comme «la forme explicite de la compréhension»² qui produit entre nous et le monde une médiation toujours inachevée où la seule véritable donnée immédiate est que nous comprenons quelque chose comme quelque chose. À l'instar de Heidegger, il établit un lien intime entre la traduction et l'interprétation, considérant que «toute traduction, et même ce qu'on appelle la restitution mot à mot, est une forme d'interprétation»³. Le philosophe tient toutefois compte d'un troisième élément, l'application, qu'il reprend à l'herméneutique du XVIII^e siècle.

Selon lui, l'application s'inscrit toujours là où l'entente sur la chose a lieu et définit la capacité d'accomplir ou de traduire le sens avec justesse et rigueur à chaque fois que l'acte de comprendre se produit. Dans cette perspective, toute traduction se présente comme une application qui accorde à la compréhension sa contemporanéité et sa productivité. Elle ne résulte pas d'un quelconque contrôle ou d'une maîtrise du sens et ne s'effectue pas ultérieurement ou de façon consciente.

Gadamer reconnaît, toutefois, que le concept d'application «recèle un caractère factice et trompeur»⁴, parce que souvent compris, à tort, dans le sens d'une application du comprendre à quelque chose d'autre. Or, il s'agit à chaque fois d'une application à soi-même, à ce qui ne peut jamais s'abstraire du processus

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode* p. 409.

² H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 329.

³ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre* II, p. 209.

⁴ C. Dutt, *Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique: Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, p. 18.

herméneutique, car «l'application se produit dans tout comprendre, de sorte que celui qui comprend se retrouve lui-même dans le sens qui a été compris»¹. Le traducteur qui comprend le sens d'un texte étranger l'applique à sa propre situation, puisqu'il est directement concerné par l'entente en cours.

Au même titre que Bultmann, pour qui la compréhension est toujours orientée par une *précompréhension*, Gadamer considère que dans tout acte d'interpréter se produit une «anticipation de la perfection» et du sens de la totalité. Cette supposition de la signification globale s'élabore sous forme d'ébauches qui sont constamment revisitées ou modifiées dans un processus visant la cohérence, parce qu'«aucun objet d'interprétation ne peut être compris d'un seul coup»².

«Même l'opinion qui est celle d'un texte contemporain, dont la langue ne nous est pas assez familière ou dont le contenu nous apparaît comme étranger, ne se découvre que (...) dans le va-et-vient du mouvement circulaire entre le tout et le particulier. Schleiermacher le reconnaît aussi. C'est toujours dans ce mouvement que l'on apprend à comprendre une opinion étrangère, une langue ou un passé étrangers»³.

Cette dynamique du cercle herméneutique ne concerne pas seulement la chose du texte qu'il s'agit de saisir, car elle permet aussi à celui qui vit l'expérience de l'interpréter ou de le traduire de mieux se comprendre lui-même. Le philosophe rappelle que «notre précompréhension, nos attentes de sens et par là-même toutes sortes d'éléments qui ne se trouvent pas dans le texte en lui-même jouent leur rôle dans la saisie du texte»⁴.

Gadamer rejoint également son prédécesseur Bultmann lorsqu'il soutient que «toute interprétation est motivée et tire son sens de son contexte de motivation»⁵. Les expectatives du traducteur à l'égard du texte qui l'interpelle ne participent pas seulement à l'événement de sens, mais se renouvellent ou se transforment à mesure qu'il s'accommode «de la distance qui existe entre l'esprit correspondant à la lettre de

¹ C. Dutt, *Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique: Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, p. 39.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 210.

³ *Ibid.*

⁴ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre II*, p. 209.

⁵ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 97.

ce qui a été dit et celui de son interprétation»¹, distance qui, hélas, ne sera jamais complètement ni définitivement comblée.

Dans cette perspective, le traducteur favorise inévitablement certains aspects du texte original qui lui semblent significatifs au détriment d'autres résonances possibles qui sont écartées. Autrement dit, les solutions retrouvées pour rendre justice au sens du texte original et le préserver s'avèrent forcément des compromis, car elles dépendent de l'époque, du traducteur et de l'entente sur ce qui est en cause.

La retraduction, notamment celle des œuvres anciennes s'avère donc cruciale, car elle rend possible la mise en lumière d'aspects qui ne semblaient pas pertinents à une certaine époque et qui sont valorisés dans une autre. Puisque «l'essence de la question est d'ouvrir et de tenir ouvertes des possibilités»², le traducteur qui interroge le sens d'un texte maintes fois traduit a encore et toujours la possibilité de le recréer et de l'actualiser dans un autre contexte.

3.2 Ricœur et la dialectique entre expliquer et comprendre

Ricœur va dans le même sens que Heidegger et Gadamer en percevant la compréhension comme «une manifestation de l'être, pour un être dont l'existence consiste dans la compréhension de l'être»³. Néanmoins, dans sa tentative pour dépasser l'héritage de la tradition romantique, il allie l'ontologie de la compréhension à une épistémologie de l'interprétation.

Le philosophe considère l'interprétation comme «le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de significations impliqués dans la signification littérale»⁴. Lorsqu'il est question de traduction, la principale tâche consiste à mettre à l'épreuve différentes hypothèses d'interprétation afin d'augmenter ses chances de trouver la meilleure. Puisque toutes

¹ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre* II, p. 406.

² H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 78.

³ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 13.

⁴ P. Ricœur, *op.cit.* p. 16.

les interprétations ne sont pas équivalentes, le traducteur doit choisir celle qui n'est pas seulement probable, mais plus probable qu'une autre¹.

Ricœur remet en question la dichotomie explication-compréhension proposée par Dilthey, considérant que ce sont deux moments complémentaires de l'acte interprétatif. Il estime que le mouvement qui va de la compréhension vers l'explication et en sens inverse établit une relation dialectique fine, flexible et puissante de l'interprétation. Et que cela permet à l'être humain de s'appropriier du sens caché pour créer de l'intelligibilité et d'acquérir une identité narrative.

De nature historique et plus méthodique, l'explication suppose une distanciation critique et assez d'objectivité pour éclaircir les lois, les fonctions et les structures. Le philosophe affirme que «les sciences du texte imposent une phase explicative au cœur même de la compréhension, l'explication ne se réduisant pas à la mise en œuvre de la causalité humaine, mais comportant une diversité de formes»². Elle s'achève dans la compréhension qui, vu sa finalité intrinsèque, est perçue comme un moment ontologique antérieur à toute problématique épistémologique³.

L'explication appartient au monde de la narration, à ce «qui porte sur le discours comme acte indivisible et capable d'innovation»⁴ et est intimement reliée à la compréhension de soi-même. La célèbre devise «expliquer plus pour comprendre mieux»⁵ illustre bien le processus dialogique de l'interprétation et résume l'essentiel de son herméneutique. L'explication (*subtilitas interpretandi*) et la compréhension (*subtilitas intelligendi*) qui s'interpénètrent inlassablement dans ce mouvement rendent possible l'application (*subtilitas aplicandi*)⁶, autrement dit l'appropriation du sens.

Ricœur prend le texte comme modèle afin de mettre en évidence la relation entre le discours produit comme événement et compris comme signification ainsi que le rapport entre le sens du discours et sa référence. Il considère que la relation

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 202.

² J. M. Morgado Heleno, *Hermenéutica e ontologia em Paul Ricœur*, p. 69-70.

³ *Ibid.*

⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 22-23.

⁵ P. Ricœur, *Réflexion faite—Autobiographie Intellectuelle*, p. 50-51.

⁶ P. Ricœur, *Temps et récit I*, p. 255.

dialectique entre expliquer et comprendre mise en acte par le langage n'est pas opérante dans une conversation, mais se retrouve dans d'autres dimensions de la réalité humaine telles que l'histoire et l'action.

Ainsi, le fait que l'historien puisse produire des anticipations conjecturales et les réajuster lors d'une confrontation avec les raisons, les motifs et les causes, lui permet d'élargir sa perspective des faits et le guide dans sa compréhension de l'histoire. Son rôle est de réinterpréter le sens de ce qui est arrivé dans le passé, de reconstruire et de reprendre les «possibilités inaccomplies, les désirs et les espoirs des hommes d'autrefois»¹.

Lorsqu'il s'agit de l'action, la relation dialectique entre l'explication et la compréhension est analogue à celle de la théorie du texte, mais se développe en termes de conjecture et de validation, les deux moments de la construction du sens. Le but est de trouver l'interprétation la plus probable parmi les possibles, car «l'action douée de sens, elle aussi, est un champ limité de constructions possibles»² et cela en dépit de la plurivocité de l'action humaine et de la pluralité des conjectures qu'elle peut engendrer.

Le paradigme du texte s'applique également au phénomène de la traduction qui «révèle un caractère fondamental de l'historicité même de l'expérience humaine, à savoir qu'elle est une communication dans et par la distance»³. Le traducteur doit forcément «renoncer à l'idéal d'une traduction parfaite»⁴, car il n'aboutira qu'à une «correspondance sans adéquation»⁵, à «une *équivalence* présumée, non fondée dans une *identité* de sens démontrable»⁶, et cela en dépit de tous les efforts qu'il aura déployés.

Ricœur ne perçoit pas le langage comme un objet ou un instrument, mais comme «le *milieu* dans lequel et par lequel le sujet se rend présent au monde»⁷. En

¹ D. Jervolino, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, p. 38.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, p. 226.

³ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 114.

⁴ P. Ricœur, *op.cit.* p. 16 et 42.

⁵ P. Ricœur, *op.cit.* p. 19.

⁶ P. Ricœur, *op.cit.* p. 40.

⁷ J. E. Wilhelm, «Pour une herméneutique du traduire», in *Übersetzung und Hermeneutik/Traduction et herméneutique*, p. 97.

dépité de notre propension à séparer et à écarter les causes des événements, il estime que le jeu du langage et celui des intentions et motivations qui le sous-tendent s'avèrent des aspects fondamentaux du processus dynamique de l'interprétation. Et la tâche de la philosophie consiste, selon lui, à poursuivre résolument cet effort qui englobe l'explication et la compréhension dans un tout cohérent afin d'élucider quels sont les concepts épistémologiques les plus crédibles et les plus appropriés à la réalité.

3.3 Perspectivisme *versus* relativisme chez Gadamer

Même si Gadamer conteste le caractère originaire de l'*ego cogito* et critique le primat de la subjectivité, il ne renonce pas pour autant au concept de «conscience» mais le déplace, s'éloignant ainsi de l'idéalisme allemand et de Husserl. Il estime que «le caractère langagier de l'expérience humaine du monde comme telle ne signifie pas l'objectivation du monde»¹, car chacune de nos réflexions s'accomplit dans le langage dont nous ne pouvons pas nous en distancer complètement. L'événement du sens est un processus intimement relié à l'unité de la pensée et de la parole qui interdit tout fondement ou finalité.

«La formation du concept de langage présuppose la conscience langagière. Mais cette conscience n'est pas le résultat d'un mouvement de la réflexion, où la pensée se reflète en sortant ainsi d'une pratique langagière et parvient à une distance par rapport à elle-même. La véritable énigme du langage consiste en ce que cette distance que nous prenons ne peut en effet jamais être totale. Toute pensée sur le langage est plutôt toujours déjà rattrapée par le langage. Nous ne pouvons penser que dans le langage, et que notre pensée habite le langage représente la difficile énigme que le langage pose à la pensée»².

La choséité même du langage appartient à une dimension universelle qui dépasse le domaine de la subjectivité et qui s'ouvre à des perspectives infinies du monde. La primauté est donnée à la chose qui est mise en lumière dans le langage vu l'indépendance de celui-ci par rapport à la logique réflexive.

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 474.

² Gadamer traduit et cité par Z. Jankovic *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida, Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*, p. 51.

En effet, la conscience herméneutique est incapable de se détourner complètement de la tradition, du sens qui s'y est sédimenté et qui lui parvient, car «le sujet, le *Ich*, n'a rien à voir avec la constitution du sens, (mais) il est plutôt le lieu de sa concrétisation»¹. C'est le caractère spéculatif fondamental du langage, le fait qu'il se retrouve toujours là où le sens se concrétise et s'actualise qui amène Gadamer à adopter un certain perspectivisme.

Le philosophe emprunte le concept de «perspective» à la phénoménologie husserlienne pour expliquer comment les profils du monde se présentent dans le langage, sans toutefois l'adopter intégralement. Husserl soutenait que la perception était uniquement constituée de perspectives dont la continuité constituait «la chose en soi». Gadamer reconnaît que les perspectives langagières sont indispensables, mais estime qu'elles ne se placent pas dans un continuum, car le processus langagier s'accomplit à chaque fois dans sa totalité et demeure ouvert à d'autres expériences de sens.

Le fait que chaque idiome soit porteur d'une *précompréhension* qui lui est propre expliquerait les différences culturelles et le large éventail de visions du monde. Ainsi, lors du passage d'une langue à une autre, notre perspective change et, lorsqu'il s'agit de traduire, ce glissement favorise la saisie de la chose du texte original et sa mise en valeur dans un autre contexte linguistique. Le perspectivisme du langage ne permet pas uniquement de concilier l'unité mot/chose et la diversité/multiplicité, mais élargit aussi nos horizons.

«(...) le relativisme que l'on soupçonne en considérant la variété et la multiplicité des langues me paraît chose très fictive. Il y a le phénomène de la traduction, il y a le phénomène d'apprendre une langue étrangère, de l'utiliser et de redonner, et d'employer plusieurs schématismes linguistiques, et on ne pense aucunement perdre quelque chose en s'approfondissant dans une langue nouvelle. Au contraire, on se rend compte que tout devient plus vaste, plus large, que tout est nouveau et c'est pourquoi c'est intéressant et instructif»².

¹ Z. Jankovic *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida, Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*, p. 46.

² H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre I*, p. 45 et «Le problème herméneutique», *Archives de Philosophie* 33, 1970, p. 24-25.

Gadamer ne se méfie pas non plus des concepts dont la valeur dépend de l'usage que l'on en fait. Ce perspectivisme rend possibles l'unité, l'idéalité et l'universalité du sens sans tomber dans le piège de l'univocité, mais ne doit pas être perçu comme un relativisme relié au sujet et à ses capacités.

Sa conception du langage comme un dialogue que nous poursuivons incessamment avec nous-mêmes, les autres et le monde annule ce risque de relativisme. La compréhension ne résulte pas d'un transfert immédiat de soi en autrui ou d'une transposition psychique, mais elle suppose toujours un accord sur ce qui est en cause.

3.4 L'importance du sujet et des objectivations chez Ricœur et ses implications pour sa conception de la traduction

Ricœur souligne «la fonction instauratrice du sujet dans tout acte d'interprétation»¹ ainsi que «l'existence d'un lien nécessaire entre l'interprétation de l'objet et la compréhension de soi, entre le discours sur les textes et le fondement même de notre discours critique»². Pourtant, il rejette l'idée que la conscience puisse être transparente à elle-même et a mis en œuvre une compréhension de soi par le biais de l'interprétation des symboles et des œuvres de culture. Nonobstant l'importance accordée par le philosophe aux sciences de l'objectivation, il ne considère pas leurs développements explicatifs comme une fin en soi, son intention étant de les mettre au service d'une appropriation réflexive de la compréhension.

Le point de départ du parcours réflexif du *cogito* ricœurien est l'identité narrative, parce que le sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même et à laquelle il revient inlassablement pour pouvoir s'interpréter. Pourtant, même si le sujet éprouve le sentiment de posséder une identité lui permettant de se projeter dans le futur et de tenir ses promesses à l'égard de ses semblables, le sens de ce qu'il est ne lui est pas donné d'emblée et «peut même rester

¹ E. Wilhelm, «Herméneutique et traduction : la question de «l'appropriation» ou le rapport du «propre» à «l'étranger», in *Meta*, p. 773.

² *Ibid.*

indéfiniment problématique, comme une question sans réponse»¹. Incapable de choisir ses racines, changeant inéluctablement dans le temps et marqué par sa propre finitude, le *cogito* se voit contraint de poursuivre sa quête d'un *soi-même* dans un dialogue incessant avec l'altérité. La multiplicité des langues et la communication avec les autres cultures lui demandent un effort supplémentaire, un «travail de traduction, intimes provoquées par la peur, voire la haine de l'étranger, perçu comme une menace dirigée contre (sa) propre identité langagière»².

Chez Ricœur, l'objet et la méthode s'entremêlent, le sujet étant le point de départ de la pensée et, en tant que «soi-même», le lieu même de la compréhension. Le soi-même ne s'identifie pas à la raison pure et désincarnée de la tradition métaphysique, mais est un *cogito* ontologiquement enraciné, ouvert et capable de déploiement intersubjectif. Éminemment symbolique, son rapport au monde et aux autres traduit la manière dont il crée et perçoit la réalité. Le sujet «ne se connaît pas lui-même directement, mais seulement à travers les signes déposés dans sa mémoire et son imaginaire par les grandes cultures»³, car toutes ses expériences s'effectuent par médiation linguistique et herméneutique.

En opposition au structuralisme, le philosophe tient compte de la dimension historique du sujet et de son appartenance à la tradition qui lui parviennent par le langage sous la forme de traces, d'un savoir narratif parvenu du passé qui s'actualise dans le présent. Cependant, si le langage fait partie intégrante de la réalité humaine et si chacun de nous peut articuler les mots de manière inédite, nul ne l'invente et il ne peut pas être entièrement personnalisé. Nonobstant la pluralité de rôles que le sujet joue tout au long de son existence, c'est son identité narrative qui lui permet de se reconnaître et d'interpréter ses propres actions. Ceci dit, compte tenu de l'absence d'un langage parfaitement approprié aux expériences de la conscience, il lui est impossible d'être le maître du sens⁴.

¹ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 238.

² P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 41.

³ P. Ricœur, *Réflexion faite – Autobiographie Intellectuelle*, p. 30.

⁴ M. Foessel et O. Mongin, *Paul Ricœur*, p. 27.

Ricœur distingue la pensée logique, rationnelle et spéculative dont la fonction est instrumentale, de la pensée poétique, symbolique et métaphorique. Il accorde de l'importance aux mythes, à la poétique et à la narration et, au même titre que Heidegger et Gadamer, reconnaît que l'être ne s'épuise jamais dans le dire. En se déployant au sein même du langage, c'est son imagination qui permet à l'être humain de créer de nouveaux mots ou de les agencer autrement pour communiquer l'inédit. Elle l'amène à vouloir dire l'ineffable, l'invisibilité du temps, et à percevoir différemment le monde.

L'utilisation de la métaphore et de la narration où la collision, l'intersection ou l'approximation de deux champs sémantiques jusque là séparés, joue par ailleurs un rôle essentiel dans la création de formulations innovatrices du sens global du monde. La métaphore peut être associée aux aspects les plus réceptifs de l'expérience et à la réinvention du sens temporel de l'action, car elle permet de percevoir différemment le monde qui nous entoure et de le narrer autrement.

Pour Ricœur, le récit, où convergent le temps de l'auteur, celui du récit lui-même et le temps du lecteur, configure l'expérience temporelle autour d'événements majeurs, offrant ainsi à l'action une nouvelle intelligibilité. Parfois, les trois temps qui s'y retrouvent coïncident vu leur contemporanéité mais, dans d'autres situations, et le cas de certaines traductions s'avère un très bon exemple, ils sont si disparates que la compréhension devient particulièrement laborieuse. Le concept ricœurrien de *refiguration*, qui correspond à celui d'*application* de Gadamer, met l'accent sur l'acte de la lecture qui seul permet à l'œuvre d'accéder à la signification complète du récit.

3.5 Gadamer et les notions de préjugé, tradition et historicité

Gadamer s'inspire du cercle traditionnel du tout et des parties issu de la rhétorique qui avait déjà attiré l'attention de ses prédécesseurs lorsqu'il se réfère au mouvement continu d'anticipation et de réévaluation inséparable de tout acte de compréhension. Dans ce processus dynamique et toujours incomplet, les anticipations de sens nécessaires à l'interprétation sont forcément imprégnées de nos préjugés, de ce que nous héritons de la tradition et de l'histoire.

Le philosophe essaie de réhabiliter les concepts de tradition et de préjugé qui avaient été discrédités par l'*Aufklärung* au nom de la raison. Il soutient que c'est par le langage que «nous nous tenons dans des traditions, que nous connaissons ces traditions ou non, que nous en soyons conscients ou non»¹ et qu'il nous est impossible de nous en soustraire. Autrement dit, le savoir cumulatif d'une culture qui se transmet et se recrée de génération en génération s'inscrit, se sédimente et se transforme dans chaque langue. Et la distance temporelle et historique qui sépare un texte de son interprète, simple lecteur ou traducteur, s'avère une source inépuisable de renouvellement de sens et de productivité herméneutique.

La tradition désigne les façons d'être, de penser et d'agir provenant du passé qui s'imposent à nous à notre insu et qui sont reprises et appliquées dans le présent. Elle transcende les limites temporelles des différentes époques et vivifie la relation entre le monde et les humains pris collectivement, sans se limiter à leurs subjectivismes ni au relativisme propre à chaque époque².

«(...) tradition ne signifie pas seulement conservation, elle signifie aussi transmission. 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*)»³.

Dans sa tentative pour réhabiliter la tradition, Gadamer met en valeur le rôle crucial de la traduction lorsqu'il s'agit de transmettre, d'échanger et de régénérer les savoirs inscrits dans les différentes langues et cultures humaines.

En effet, la plupart des oeuvres du passé qui façonnent notre histoire et nos traditions et qui nous permettent de donner du sens à nos expériences nous sont transmises par le biais de la traduction. Or, compte tenu du caractère événementiel de toute compréhension, les œuvres anciennes se présentent autrement au fur et à mesure que le temps passe et c'est le regard neuf que nous leur portons qui nous permet de

¹ C. Dutt, *Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, p. 34.

² A. Estanqueiro Rocha, «O Ideal da Europa : Gadamer e a Hermenêutica da Alteridade», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, p. 325.

³ H.-Gadamer, *L'actualité du beau*, p. 78-79.

les saisir différemment. Nous pouvons dire que «chaque époque traduit à travers le traducteur, qui n'est pas un sujet totalement libre, mais un lecteur qui s'inscrit dans l'histoire ou la tradition et dont les choix sont régis par la sensibilité et les normes esthétiques de l'époque»¹.

En ce qui a trait aux préjugés, ils sont indissociables des limites de l'existence humaine comme de sa réalité historique et confirment l'impossibilité d'effacer l'interprète de ce qu'il comprend. Gadamer distingue les préjugés illégitimes des préjugés légitimes selon l'appréciation négative ou positive qu'on leur accorde au fur et à mesure que le temps passe et que le travail de l'histoire s'accomplit. Les premiers résultent de jugements précipités qui déforment la réalité et qui nuisent à la compréhension, tandis que les seconds expriment des points de vue reçus de la tradition dont la perspicacité, l'expertise et l'autorité sont reconnues, car ils semblent être les plus adéquats ou s'ajuster davantage à la chose à comprendre.

Pour différencier les préjugés féconds qui sont une source de communication, d'universalité et d'ouverture aux autres de ceux qui oppriment, renferment et excluent, une vigilance critique s'avère donc essentielle. Lors de la confrontation à des idées divergentes des nôtres, c'est la conscience de notre condition langagière et de notre appartenance à la tradition qui rend possibles nos remises en question et nous permet d'envisager que notre interlocuteur puisse avoir raison.

Gadamer insiste sur le travail de l'histoire qui détermine la conscience tout en l'empêchant d'être transparente à elle-même vu l'incompatibilité entre notre appartenance à la tradition et l'idéal épistémologique de l'objectivité absolue. Selon lui, «l'historicité de notre existence implique que les préjugés constituent, au sens étymologique du terme, les lignes d'orientation préalables et provisoires rendant possible toute notre expérience»². Conséquemment, personne ne peut se connaître soi-même, car ce «qui élargit notre horizon ne peut se donner à nous que dans la

¹ J.E. Wilhelm, « Le dialogue herméneutique », in *Hermēneus*, p. 156.

² H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre I*, p. 33.

mesure où nous possédons déjà un horizon»¹ et celui-ci s'ouvre et se limite constamment par nos marques constitutives.

Pour le philosophe allemand, la compréhension d'une civilisation qui n'a laissé que des monuments et pas de tradition écrite demeure incertaine et fragmentaire, car la pleine signification herméneutique de la tradition ne peut être atteinte que lorsqu'elle nous parvient par le biais de l'écriture.

«Les vestiges de la vie passée, les édifices en ruines, les outils, le contenu des tombes peuvent être ravagés par les tempêtes du temps qui les assaillent – mais la tradition écrite, dès qu'elle est déchiffrée et lue, est à tel point esprit pur qu'elle nous parle comme si elle était présente. C'est pourquoi la faculté de lire, la familiarité avec l'écrit, est comme un art secret, voire un charme qui nous libère et nous lie. En lui l'espace et le temps semblent abolis. Quiconque sait lire ce qui est transmis par écrit atteste et accomplit la pure présence du passé»².

Cependant, si une totalité s'exprime dans le texte écrit, sa compréhension comporte plusieurs difficultés. En l'absence d'un interlocuteur, le lecteur doit s'ouvrir à son altérité et faire fi de ses préopinions à son sujet pour pouvoir saisir le sens de ce qu'il lit.

«Il n'y a rien qui soit aussi étranger et qui exige autant la compréhension que l'écrit. On ne peut même comparer cette étrangeté et ce dépaysement à la rencontre avec des personnes de langue étrangère, car le langage du geste et de l'intonation comporte toujours un facteur de compréhension immédiate. (...) 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»³.

Gadamer estime toutefois que «ce n'est pas l'emploi de l'écriture qui fait qu'une pensée a besoin d'interprétation, mais son caractère langagier, c'est-à-dire la généralité du sens»⁴ et que cette idée concerne tout le langage et toute expérience humaine.

¹ C. Dutt, *Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, p. 30.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 183.

³ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 182-183.

⁴ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre I*, p. 62-63.

Dans le cas de la traduction qui «constitue un modèle de ce qu'est effectivement la tradition»¹, l'effort herméneutique à déployer est considérable, car il faut essayer de se mettre entièrement à la place de l'autre, de l'auteur, pour comprendre le mieux possible son point de vue. La principale visée du traducteur est de distinguer les aspects qui favorisent l'entente de ceux qui la perturbent, de chercher dans le «va-et-vient entre le pour et le contre, la solution qui, bien qu'elle soit la meilleure, ne sera jamais qu'un compromis»². Sa compréhension doit s'aviser de sa propre condition langagière et de l'histoire de ses sédimentations³, être consciente de ses propres limites et de l'existence même des préjugés.

3.6 La question de l'altérité et l'herméneutique du soi chez Ricœur

La singularité de l'herméneutique ricœurienne réside dans son ouverture à l'interdisciplinarité, au métissage de différents horizons intellectuels et de diverses strates temporelles. Elle essaie de rendre l'étranger plus familier et le familier plus étrange, de repérer la réciprocité de leurs liens. L'autre n'étant perçu ni comme transcendant ni comme immanent, de nouvelles voies d'interprétation de nous-mêmes en termes d'altérité sont possibles.

Pour le philosophe français, l'activité de raconter des histoires et de se narrer ne concerne pas uniquement le sujet, mais est une donnée anthropologique fondamentale. Présente dans tous les groupes culturels ou communautés historiques sans exception, elle permet l'expression du caractère temporel de l'existence humaine. En conséquence, le fait de traduire et de connaître les récits d'autres cultures permet l'échange de mémoires, de différentes perspectives des événements fondateurs, qu'ils soient douloureux ou mémorables, et le partage même de la condition d'humain.

L'identité narrative varie selon les individus ou les groupes et se compose d'un mélange dynamique de détermination, d'hasards, de choix, de rencontres, de projets,

¹ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre I*, p. 79.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 408.

³ J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 100.

de doutes et de certitudes qui finissent par former la cohésion d'une vie¹. Elle se révèle dans la relation dialectique entre la *mêmeté* ou identité-*idem* et l'*ipséité* ou identité-*ipse*. La *mêmeté* est la dimension de l'identité qui conserve un noyau stable, permanent et identique dans le temps en dépit de la diversité des circonstances et des événements vécus. Quant à l'*ipséité*, elle maintient la cohésion du soi en mettant «en jeu une dialectique complémentaire (...) du *soi* et de l'*autre que soi*»² dont le paradigme est la promesse.

«Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité-mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original : «autre» figure, comme on a pu remarquer en passant, dans la liste des antonymes de «même», à côté de «contraire», «distinct», «divers», etc. Il en va tout autrement si l'on met en couple l'altérité avec l'ipséité»³.

Dans le cas de l'identité-*ipse*, une altérité intime appartenant à sa propre constitution ontologique s'y manifeste inévitablement. L'*ipséité* s'ouvre à l'altérité polysémique qui la compose et qui «sert en quelque sorte de révélateur à l'égard de la polysémie de l'Autre, qui fait face au Même, au sens de soi-même» «pour ne pas le réduire à l'altérité d'un Autrui»⁴.

«À vrai dire, la dialectique du *soi-même* et de l'*autre* n'aura pas fait défaut aux études précédentes, ni d'ailleurs celle de l'*ipse* et de l'*idem*. À aucune étape, le soi n'aura été séparé de son autre. Il reste que cette dialectique, la plus riche de toutes, (...) ne trouvera son plein déploiement que dans les études placées sous le signe de l'éthique et de la morale. L'*autonomie* du soi y apparaîtra intimement liée à la *sollicitude* et à la *justice* pour chaque homme»⁵.

Ricœur souligne la complexité et la densité relationnelle de l'altérité et croit que c'est dans la rencontre avec elle que l'identité narrative peut atteindre sa dimension éthique et se déployer pleinement. Le grand défi est de demeurer conscient de son enracinement dans la tradition et dans l'histoire, de se reconnaître soi-même comme un autre et l'autre comme un autre soi.

¹ A. Estanqueiro Rocha, «Identidade, Alteridade et Hermenêutica. A exemplaridade de europeísmo de Ricoeur», in *A filosofia de Paul Ricoeur : Temas e percursos*, p. 60.

² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 13.

³ *Ibid.*

⁴ P. Ricoeur, *op.cit.* p. 368.

⁵ P. Ricoeur, *op.cit.* p. 30.

Or, pour cela, il faut posséder un coefficient minimal d'*estime de soi*, c'est-à-dire avoir la capacité de s'interpréter soi-même à partir de l'évaluation éthique de ses propres actions. Le souci de soi-même qui suppose la préoccupation de devenir humain et adulte, de viser la vie bonne et de se persévérer dans son être pour pouvoir tenir ses promesses, est intimement relié au souci d'autrui et des institutions justes. Il s'agit d'une autonomie du soi qui permet de se découvrir «comme être capable grâce à un autre et pour lui»¹, un être inscrit dans une communauté culturelle et dans un langage, un être qui agit, qui souffre et qui pardonne.

L'herméneutique de Ricœur se veut une voie médiane entre celle de Gadamer qui accepte l'idée d'une fusion d'horizons lorsque notre compréhension et la compréhension de l'autre se rencontrent et la pensée «herméneutique» de penseurs tels que Derrida, Levinas et Caputo, qui croient à la dissymétrie irréductible du soi et de l'autre. Son herméneutique du soi prétend «se tenir à égale distance du *Cogito* exalté par Descartes et du *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche»², son but étant «d'interdire au soi-même d'occuper la place du fondement»³.

¹ G. Fiasse, *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, p. 11.

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 35.

³ P. Ricœur, *op.cit.* p. 368.

IV. Les implications philosophiques du phénomène de la traduction

4.1 L'importance accordée par Gadamer et par Ricœur à la traduction

Les deux principaux herméneutes du XX^e siècle étaient tous les deux polyglottes et ont enseigné dans des universités étrangères, ce qui témoigne de leur ouverture à des univers langagiers distincts des leurs. L'attention particulière qu'ils portaient à la question de la traduction et à ses multiples implications philosophiques n'est donc pas surprenante. Gadamer s'en sert pour mettre en évidence le rôle décisif de l'élément langagier dans l'entente et pour souligner que l'expérience de sens accomplie dans la compréhension inclut toujours une application¹. Quant à Ricœur, il lui attribue une place si importante dans ses derniers écrits que certains commentateurs² considèrent que la traduction constitue un aspect essentiel de son herméneutique au même titre que le symbole et le texte.

«Mon hypothèse de travail est qu'on pourrait retrouver dans cette traversée du langage une séquence à la fois historique (selon l'ordre de la découverte) et théorique (selon un certain ordre herméneutique) de trois paradigmes : symbole, texte, traduction, qui nous donnent une sorte de boussole pour s'orienter au long du long voyage. Des deux premiers paradigmes la mention est explicite chez l'auteur à deux étapes successives de son itinéraire : herméneutique des symboles, herméneutique du texte. En outre, c'est Ricœur lui-même qui parle dans un article de 1999 de la traduction en termes de paradigme. Ce qui est nouveau et fait l'objet de mon hypothèse, c'est l'indication de la traduction en tant que troisième paradigme de *son* herméneutique (...)»³.

Dans la pensée du philosophe français, ces trois paradigmes herméneutiques ne se contredisent et ne s'abolissent pas, mais s'articulent et se complètent dans une progression correspondante à celle du langage. Le symbole, expression à sens double ou multiple, rend possible l'introduction de la dialectique entre l'univocité et la plurivocité du signe, tandis que la notion de texte permet d'aborder la question

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 405.

² Notamment D. Jervolino, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007 et F. Henriques, «Paul Ricœur : linguagem, finitude e tradução», in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Colóquio internacional do Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, Março, 2002.

³ D. Jervolino, *op.cit.* p. 97.

philosophique et phénoménologique de l'intersubjectivité dans la communication. Quant au paradigme de la traduction, il met en relief la pluralité et la diversité des langues humaines ainsi que leur caractère énigmatique¹.

Séduit depuis sa jeunesse par la philosophie de Platon et d'Aristote, Gadamer effectue des études de philologie classique et des traductions à partir du grec, devenant par la suite l'un des plus éminents spécialistes de la pensée grecque en Allemagne. Même s'il prétend n'avoir abordé le thème de la traduction qu'assez vaguement, celle-ci lui sert de modèle pour mettre en évidence les différents aspects du processus herméneutique. Ses considérations sur la question s'avèrent par ailleurs très fécondes, car elles génèrent un large éventail de réflexions touchant à des aspects éthiques, poétiques, historiques, politiques, philosophiques et autres².

Si ses références à d'autres théoriciens ayant abordé la problématique de la traduction ne sont pas nombreuses, Gadamer n'hésite pas à évoquer des traductions spécifiques pour appuyer ses analyses philosophiques. Ainsi, en se référant aux gains qui compensent, selon lui, dans le cas des traductions particulièrement réussies, les pertes inhérentes au processus même de traduire, il donne l'exemple de deux traductions poétiques qui lui paraissent magistrales: celle des *Fleurs du Mal* de Baudelaire réalisée par Stefan George³ et la traduction du *Cimetière marin* de Paul Valéry accomplie par Rainer Maria Rilke⁴. Au même titre que Schleiermacher et Humboldt, Gadamer estime que chaque langue constitue une entité finie aux possibilités infinies pouvant être enrichie et transformée par ceux qui l'utilisent. Il affirme également qu'avec la traduction on peut s'entendre indépendamment de la langue dans laquelle on vit et des traditions qui s'y sont sédimentées.

«Ce qui est s'est révélé à propos de la traduction et de la possibilité de s'entendre au delà des frontières de sa propre langue se confirme ici : le monde linguistique propre dans lequel on vit n'est pas une barrière qui empêche d'accéder à la connaissance de l'«être en soi», il embrasse au contraire par principe tout ce à quoi notre compréhension peut

¹ D. Jervolino, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, p. 97-99.

² A. Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 81-82. Paris, Éditions Gallimard, 1995.

³ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 408.

⁴ H.-G. Gadamer, «Leggere è come tradurre», traduction italienne de «Lesen ist wie Übersetzen» effectuée par Francesco Pistolato et Simona Venutti, *Mondoperario*, vol. 19. Jg, nr 2, (1988), p. 121.

s'élargir et s'élever. Sans doute ceux qui ont été élevés dans une certaine tradition linguistique et culturelle voient-ils le monde autrement que ceux qui relèvent d'autres traditions. Sans doute les «mondes» historiques qui se relayent au cours de l'histoire diffèrent-ils les uns des autres et aussi du monde actuel. Néanmoins c'est toujours un monde humain, c'est-à-dire un monde à constitution linguistique, qui se présente (*darstellt*) dans n'importe quelle tradition. En tant que constitué par la langue, chacun de ces mondes est de lui-même ouvert à toute compréhension (*Einsicht*) possible, donc à toute extension de sa propre image du monde et, par conséquent, il est, dans cette mesure, accessible à d'autres»¹.

Toutefois, le philosophe considère que la polarité entre ce qui nous est familier et ce qui nous semble étranger ne doit pas être comprise en termes psychologiques, à la manière de Schleiermacher, mais en référence à la chose dite, au langage dans lequel la tradition s'adresse à nous.

L'entrée de Ricœur dans la vie publique philosophique a lieu en 1950 lors de la publication de sa traduction des *Ideen I* de Husserl² effectuée entre 1940 et 1945 en Poméranie où il se trouvait comme prisonnier de guerre. Pourtant, ce n'est que dans les années 90 que le philosophe traite de la question de la traduction de façon explicite et systématique dans un texte intitulé «Quel ethos nouveau pour l'Europe»³ et dans deux conférences données à Paris et reprises en Italie sous forme de leçon. Ces écrits denses et truffés de références qui s'intitulent «Défi et bonheur de la traduction» et «Le paradigme de la traduction» furent publiés en volume⁴ en 2004 accompagnés d'un troisième, inédit, dont le titre était «Un passage : traduire l'intraduisible».

En faisant appel à la pensée d'autres théoriciens pour formuler ses propres réflexions sur la problématique de la traduction, Ricœur se montre fidèle à sa manière habituelle de procéder. Il suit la trace de ses prédécesseurs, parmi lesquels se retrouvent les romantiques allemands et Rosenzweig, et emprunte à ce dernier l'idée du traducteur en tant que serviteur de deux maîtres. Le philosophe mentionne aussi

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 471.

² *Idées Directives pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures*. Traduction, Introduction et notes par Paul Ricœur, des *Ideen I* d'E. Husserl, Paris, Gallimard, 1950.

³ P. Ricœur, «Quel ethos nouveau pour l'Europe?», in *Imaginer l'Europe*, sous la direction de Peter Koslowski, Paris, Les éditions du Cerf, 1992.

⁴ P. Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

Walter Benjamin, écrivain et théoricien qui évoque la dimension ontologique de la traduction¹ et son caractère paradoxal.

Cependant, deux auteurs contemporains ayant abordé différemment le thème de la traduction semblent avoir contribué davantage au développement de sa pensée sur le sujet: Antoine Berman², germaniste et traducteur qui a mis en relief la pensée des romantiques allemands sur la question, et George Steiner³, essayiste, romancier et l'auteur d'un ouvrage⁴ qui a beaucoup contribué au développement de la théorie de la traduction.

Le premier a réfléchi sur le phénomène de la traduction dans le sens strict du terme en tenant compte de la pluralité et de la diversité des langues. Il évoquait la pulsion de traduire du traducteur, son désir d'établir un rapport dialogique entre une langue étrangère et son propre idiome, ainsi que l'épreuve que cette tâche représente. Selon lui, la traduction traite par excellence de l'*étranger* qui n'est pas seulement l'individu qui parle une autre langue, mais «celui qui évolue dans une totalité d'horizon fondamentalement distincte»⁵. Berman accordait de l'importance au traducteur car il intervient dans le texte à titre de participant actif et fait partie intégrante de la relation dialogique établie dans le processus de la traduction.

Steiner s'était dissocié du formalisme de la linguistique qui lui paraissait abstrait et peu pertinent et soutenait qu'une théorie de la traduction au sens étroit n'existait pas. À son avis, le caractère problématique de la traduction est relié autant à la diversité des langues et des cultures qu'à la spécificité même de chacune. Il percevait le processus de la traduction comme un parcours herméneutique où se confrontent le *même* et l'*autre*. Cette démarche laborieuse débute par un élan de confiance de la part du traducteur qui le conduit vers l'autre pour essayer d'établir une cohérence entre son monde et le sien. L'étape suivante exige plus de combativité, son but étant de comprendre le texte plus en profondeur, de pénétrer son

¹ M. Ballard, *De Cicéron à Benjamin : Traducteurs, traductions, réflexions*, p. 18.

² A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984; *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Éd. du Seuil, 1999.

³ G. Steiner, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1998.

⁴ *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Éditions Albin Michel, 1978.

⁵ A. Renken, *La représentation de l'étranger : Une réflexion herméneutique sur la notion de traduction*, p. 7.

sens pour qu'il puisse être incorporé dans la langue cible et y être restitué. Son approche de la traduction est plus totalisante que celle de Berman, parce qu'il la situe à l'intérieur de tout acte de communication, partant du principe que comprendre c'est déjà traduire.

Même si Ricœur n'adhère pas à la conception générale du langage de Steiner, selon laquelle l'intentionnalité structurante du langage s'enracine dans une propension à l'hermétisme et à la non-communication, l'univers théorique de celui-ci serait le plus approprié pour saisir sa position sur la question de la traduction¹.

4.2 Le défi herméneutique que la traduction représente

Gadamer et Ricœur évoquent le problème classique de la distance dans tout acte d'interprétation pour expliquer le défi que la pratique de la traduction représente. Le premier la perçoit comme un cas herméneutique extrême, car l'entente s'y avère particulièrement difficile compte tenu des contraintes auxquelles se confronte le traducteur lorsqu'il s'agit de faire correspondre des expressions singulières d'une langue à une autre.

Le rôle de celui-ci consiste à réveiller le sens du texte original et à le transposer dans un autre contexte, à trouver dans sa langue les mots justes pour le rendre intelligible et pour l'exprimer le plus fidèlement possible. Dans ce mouvement, le sens est doublement négocié, parce que la traduction s'accomplit autant dans la langue à traduire que dans celle qui se propose de le faire. Ainsi, le traducteur doit respecter son propre idiome, accepter «la distance entre l'esprit de ce qui a été dit et celui de son interprétation»², accueillir ce qui lui est étranger dans l'autre langue et assumer la responsabilité du surcroît de clarté ou de la surexposition de sens que son interprétation apporte au texte original.

¹ F. Henriques, «Paul Ricœur : linguagem, finitude e tradução», in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, p. 326.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 406.

Ricœur considère la traduction comme une tâche impérieuse, réalisable et créative, une source de souffrance et de bonheur à la fois, un «travail» de souvenir et de deuil dans le sens freudien du terme.

«Je dirai d’abord et plus longuement les difficultés liées à la traduction en tant que pari difficile, quelquefois impossible à tenir. Ces difficultés sont précisément résumées dans le terme d’«épreuve», au double sens de «peine endurée» et de «probatton». Mise à l’épreuve, comme on dit, d’un projet, d’un désir voire d’une pulsion : la pulsion de traduire»¹.

En dépit de toutes nos résistances qui seraient dues à «la sacralisation de la langue dite maternelle, à sa frilosité identitaire» et au «refus sournois de l’épreuve de l’Étranger de la part de la langue d’accueil»², nous ne pouvons pas nous soustraire à l’épreuve de la traduction.

À l’instar de Gadamer, Ricœur pense que l’attitude de résistance face à l’altérité ne touche pas uniquement le traducteur et sa langue d’origine, mais se retrouve également dans le texte à traduire, dans la langue étrangère qui s’y montre et s’y dérobe à la fois. Il soutient également que la résistance à la différence que le texte étranger représente expliquerait les tentatives d’hégémonie culturelle et les ethnocentrismes linguistiques présents dans l’histoire de l’humanité.

Gadamer remarque, pour sa part, des analogies entre la traduction et la lecture, parce que dans les deux cas l’essentiel du travail herméneutique consiste à dépasser la distance, notamment temporelle, qui sépare le texte du traducteur ou du lecteur. Si la compréhension d’un texte accompagne sa lecture, dans le cas de la traduction, «l’ordre des choses est inverse : en commençant à comprendre, nous trouvons la possibilité de traduire, parce que nous ne pouvons pas commencer à traduire avant d’avoir compris ce sur quoi porte le texte»³. Il affirme que «la traduction est impossible sans une compréhension beaucoup plus exacte et précise que celle avec laquelle nous suivons un discours dans notre langue maternelle»⁴.

¹ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 8.

² P. Ricœur, *op.cit.* p. 10.

³ H.-G. Gadamer, *L’art de comprendre I*, p. 45 et «Le problème herméneutique», *Archives de Philosophie* 33, 1970, p. 3-27.

⁴ *Ibid.*

Le philosophe allemand ajoute que l'existence d'une littérature de traduction confirme que certaines œuvres sont universelles et demeurent pertinentes malgré le temps qui passe, parce qu'en elles «accède à la représentation quelque chose qui a encore et pour tous cours et vérité»¹. Gadamer considère que l'expérience poétique est celle qui exige un plus grand effort d'interprétation et que, dans la lecture de la poésie dans notre langue maternelle, il s'agit déjà d'une traduction.

«Le propre de l'œuvre d'art poétique en tant qu'œuvre de parole consiste à maintenir, par opposition à toutes les autres formes d'art, une indétermination ouverte, spécifique. L'unité de forme que possède l'œuvre d'art poétique tout autant que n'importe quelle autre œuvre d'art délivre certes une présence chargée de sens et dans cette mesure même, ne se contente pas de renvoyer à ce quoi elle réfère. Mais cette présence contient néanmoins un élément de visée référentielle, une façon de montrer qui se remplit de possibilités indéterminées. La priorité dont jouit la création poétique sur les autres formes d'art réside précisément en cela»².

Au même titre que le mythe, la poésie doit sa crédibilité au fait d'être énoncée, d'exprimer un dire commun et d'indiquer une direction. Pour être comprise, elle requiert plusieurs relectures, car le langage qui s'y déploie est d'une inépuisable plurivocité et se présente à la fois comme totalité finie et infinie.

Le langage poétique «inclut toujours déjà une interprétation»³ et n'a pas besoin de se justifier en tant que tel par une référence extérieure à lui, parce que sa signification ne s'épuise pas par la lecture ni «en une simple téléologie du sens»⁴. Contrairement à la parole ordinaire, «la parole poétique (...) apparaît elle-même dans l'acte de montrer»⁵ et la véritable dignité de sa plurivocité réside dans le fait «qu'elle correspond à celle qui affecte l'existence humaine en son intégralité»⁶.

Ricœur soutient que la traduction de la poésie est celle que mieux exerce les esprits, mais reconnaît que «l'union inséparable du sens et de la sonorité, du signifié

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 181.

² H.-G. Gadamer, *L'actualité du beau*, p. 99-100.

³ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 100.

⁴ C. Dutt, *Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique: Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, p. 98.

⁵ H.-G. Gadamer, *L'actualité du beau*, p. 96.

⁶ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 102.

et du signifiant»¹ la rend particulièrement ardue. Le philosophe attribue la non-traduisibilité sporadique des textes poétiques aux phénomènes d'intertextualité, à la non-équivalence de syntaxes et à la non-superposition de champs sémantiques, entre autres. Pourtant, il semble plus préoccupé par les obstacles inhérents à la traduction des textes philosophiques dans la langue d'accueil, car ils peuvent créer des confusions et donner lieu à des méprises :

«Et la difficulté est à son comble avec les maîtres-mots, les *Grundwörter*, que le traducteur s'impose parfois à tort de traduire mot à mot, le même mot recevant un équivalent fixe dans la langue d'arrivée. Mais cette légitime contrainte a ses limites, dans la mesure où ces fameux maîtres-mots, *Vorstellung*, *Aufhebung*, *Dasein*, *Ereignis*, sont eux-mêmes des condensés de textualité longue où des contextes entiers se reflètent, pour ne rien dire des phénomènes d'intertextualité dissimulés dans la frappe même du mot»².

En l'absence d'un tiers texte «où résiderait le sens même, l'identique sémantique»³ et qui servirait de référence, le cas des textes philosophiques met en lumière le caractère paradoxal de la traduction.

Les deux herméneutes soulignent le caractère événementiel et provisoire de la traduction ainsi que l'inévitable renoncement à l'expression de toutes les dimensions du texte original qu'elle suppose. Même si le traducteur cherche à rendre justice au texte original et à en préserver le sens, l'écart qui le sépare de lui ne pourra être ni complètement ni définitivement aboli. Bien sûr qu'il dispose de la liberté de faire appel à de nouveaux vocables pour dire le mieux possible ce que le texte original souhaite exprimer, mais celle-ci demeure relative, car les mots employés ne formuleront qu'imparfaitement ce que sa pensée cherche à préciser.

Gadamer croit néanmoins que la perte inhérente à toute traduction peut être compensée par l'éclairage nouveau sous lequel se place le texte original dans l'autre langue. Puisque la traduction est toujours une reprise et une création, certains aspects du texte original sont valorisés au détriment d'autres et cela indépendamment

¹ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 12.

² *Ibid.*

³ P. Ricœur, *op.cit.* p. 14.

du degré de «familiarité du traducteur avec la vie et les sentiments de son auteur»¹. Au même titre que «toute interprétation, la traduction apporte un excès de clarté (*Überhellung*), ce dont tout traducteur doit prendre la responsabilité»².

Ricœur se montre critique à l'égard des traducteurs contemporains qui cherchent l'équivalence du sens et qui ont tendance à oublier l'unité du signifié et du signifiant, du sens et du son. Il remarque qu'au sein des communautés qui échangent depuis longtemps, seule une «équivalence sans identité»³ est possible et prend à titre d'exemple les retraductions des grands classiques. Dans le cas de langues plus éloignées et dont la mise en contact est plus récente, l'expression «construction du comparable» s'avère à son avis plus juste, car elle montre bien «la trahison créatrice de l'original» et «l'appropriation également créatrice par la langue d'accueil»⁴ qui sont indissociables du processus même de la traduction.

4.3 La traduction comme modèle herméneutique par excellence

Dans la continuité de Heidegger, Gadamer et Ricœur estiment que la phénoménologie ne peut pas exister sans l'herméneutique, car tous les phénomènes qui nous entourent et dont nous faisons partie intégrante sont langagiers. Selon eux, la tâche de l'herméneutique se fonde inévitablement sur la «polarité entre familiarité et étrangeté»⁵ qui prend une ampleur considérable dans le phénomène de la traduction. Ils s'intéressent particulièrement à cette pratique interprétative et reconnaissent en elle un modèle herméneutique par excellence.

Gadamer s'exprime clairement sur ce sujet, considérant la traduction comme un «processus langagier particulièrement instructif» qui nous fait «prendre conscience des conditions de toute communication»⁶ et de l'importance cruciale du langage. En faisant appel à une médiation explicite et en mettant en lumière l'aspect langagier de

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 407.

² H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 408.

³ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 40.

⁴ P. Ricœur, *op.cit.* p. 66.

⁵ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 317.

⁶ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 406.

toute compréhension, elle illustre de manière exemplaire le fonctionnement du langage.

«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 nouveau; une traduction véritable implique toujours une compréhension qu'on peut expliquer»¹.

Ainsi, si le traducteur n'a pas compris la chose en cause dans le texte original, il ne pourra pas l'exprimer avec ses propres mots. Autrement dit, pour faire revivre le texte original sous un nouveau jour en le représentant autrement et pour légitimer ainsi sa traduction, il doit se laisser guider par lui sans céder au subjectivisme ni à l'arbitraire qui l'altéreraient.

Gadamer souligne également que le traducteur doit maîtriser son propre idiome, car «une phrase traduite, lorsqu'elle n'est pas si fondamentalement transformée par un maître de l'art de la traduction qu'on y reconnaît plus la phrase vivante qui se trouvait derrière elle, est comme une carte comparée au paysage lui-même»². S'il comprend et communique quelque chose d'inédit, l'impulsion créatrice que cela suppose lui permettra de penser plus, de percevoir différemment la réalité et de vivre autrement.

«Celui qui apprend à comprendre un texte étranger dans la langue qui lui est propre aura à développer une conscience expresse des règles grammaticales et de la forme de composition du texte, en somme, de ce que l'auteur a observé, mais sans le remarquer, tant il vivait dans cette langue et ses moyens artistiques. La même chose vaut en principe de toute production proprement géniale et de sa réception par l'autre»³.

Lorsque Ricœur aborde la question du caractère paradigmatique de la traduction, il reprend la distinction proposée par Jakobson⁴ entre la traduction extralinguistique et l'intralinguistique. Les deux voies permettent d'accéder «au

¹ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre* I, p. 45 et «Le problème herméneutique», *Archives de Philosophie* 33, 1970, p. 3-27.

² H.-G. Gadamer, *Langage et Vérité*, p. 163.

³ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 211-212.

⁴ Roman Jakobson, *Langage in Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, 429.

problème posé par l'acte de traduire»¹ et requièrent au moins deux interlocuteurs. La traduction prise au sens restreint, l'extralinguistique, part du constat de la pluralité et de la diversité des langues qui illustrent l'universalité du langage. Elle consiste à transporter le sens d'une langue à une autre et met en relief la question de la distance caractéristique du rapport du propre à l'étranger.

La traduction au sens plus large ou intralinguistique concerne «l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique»² et révèle que «l'écart entre une présumée langue parfaite, universelle et des langues qu'on dit naturelles, au sens de non artificielles, est insurmontable»³. Les raisons de cet écart sont similaires à celles qui produisent le phénomène du malentendu et de la mécompréhension et qui confirment qu'«il est toujours possible *de dire la même chose autrement*»⁴.

Afin d'illustrer les risques qui sont associés à la pratique de la traduction et l'inconfort vécu dans ce processus, Ricœur fait appel à l'idée de Rosenzweig selon laquelle le traducteur est tenu de servir deux maîtres : «l'étranger dans son étrangeté, le lecteur dans son désir d'appropriation»⁵. Et, au même titre que Walter Benjamin, il considère la tâche du traducteur comme inévitable et impossible à la fois, car son travail ne sera en aucun cas définitif vu que le texte original ne pourra jamais s'y offrir complètement⁶.

Gadamer estime quant à lui que le degré d'intraduisibilité d'un texte, c'est-à-dire ce qu'il a gagné ou perdu lors de la traduction, intéresse davantage l'herméneutique que son niveau de traduisibilité. Il compare la relation qui s'établit entre le traducteur, «dont la tâche est de franchir l'abîme qui sépare les langues»⁷ et le texte à traduire, à celle qui a lieu lors d'une conversation entre deux interlocuteurs. Dans les deux cas, le caractère événementiel du langage interdit la maîtrise du sens de

¹ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 21.

² *Ibid.*

³ P. Ricœur, *op.cit.* p. 43 et 44.

⁴ P. Ricœur, *op.cit.* p. 45.

⁵ P. Ricœur, *op.cit.* p. 61.

⁶ A. Renken, *La représentation de l'étranger. Une réflexion herméneutique sur la notion de traduction*, p. 15.

⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 409.

la part des partenaires impliqués qui sont entraînés malgré eux, dans le processus langagier de l'expérience de sens. Au même titre que la conversation, certains textes, les scientifiques notamment, visent eux aussi à faciliter la compréhension de l'interlocuteur. Néanmoins, si «l'expérience de l'étrangeté et la possibilité de la mécompréhension sont universelles (...) elles sont encore plus grandes dans le discours fixé par écrit que dans le discours oral qui est en quelque sorte continuellement co-interprété par la voix vivante»¹.

Les difficultés diffèrent selon qu'il s'agisse d'une conversation orale ou de la traduction d'un texte écrit. Dans le premier cas, les interlocuteurs en place ne sont pas portés à faire appel à la rhétorique et ne cherchent pas forcément le mot juste, mais peuvent tourner autour du sujet en cause, s'expliquer en cas de malentendu et être guidés par le contexte et/ou par les réactions du partenaire. Même lorsqu'ils s'entretiennent dans une langue étrangère comprise par les deux, la traduction n'est pas nécessaire, car le problème herméneutique ne concerne pas la maîtrise de la langue, mais la qualité de l'explication-entente sur ce qui est en cause².

En revanche, pour excellente que soit la connaissance de la langue étrangère, la traduction s'avère toujours plus difficile quand il s'agit d'un texte écrit, parce qu'elle est toujours une reprise de l'original qui met en lumière certains aspects et en obscurcit d'autres.

Ricœur considère le caractère intraduisible des langues comme un paradoxe qui se retrouve à l'origine de la traduction et qui en est simultanément l'effet. Il distingue l'intraduisibilité initiale des langues de l'intraduisibilité terminale. La première est reliée à leur diversité à tous les niveaux opératoires du langage et à leur façon de découper le réel et de traiter le rapport entre sens et référent. La seconde, qui est mise à nu par la traduction elle-même confirme qu'en l'absence d'un critère absolu de ce qui est la bonne traduction, la rencontre de l'étranger dans sa langue comporte forcément des risques insurmontables.

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p.197.

² H.-G. Gadamer, *op.cit.* p.407.

Le philosophe s'éloigne délibérément de l'alternative spéculative «traduisible *versus* intraduisible» qui lui paraît stérile, préférant aborder la question de la traduction à l'intérieur de la dialectique plus pratique fidélité *versus* trahison à laquelle nul traducteur ne peut échapper.

Gadamer souligne que la différence entre la tâche du traducteur et celle de l'herméneutique générale des textes est de degré et non de nature, parce que «la langue étrangère ne représente qu'une aggravation de la difficulté herméneutique, celle de l'«étrangeté» et de son dépassement»¹. Dans les deux cas, le texte accède à la parole par l'entremise de l'interprète qui participe à son sens et qui s'y implique à partir de son horizon personnel. Chaque fois qu'il est lu, le texte se retrouve engagé dans un processus herméneutique où l'appropriation de son sens (de la chose même) ne se fait pas seulement de la part de l'auteur ou du lecteur, mais leur devient commune en se manifestant, garantissant ainsi la réussite de l'interprétation.

Le philosophe allemand estime que l'horizon de celui qui comprend ne se réduit pas à un simple point de vue, mais est mis en jeu comme possibilité pour donner voix au texte et assurer l'entente dans le dialogue. Toutefois, une part de non-dit indissociable du langage demeure incomprise à jamais, car la pensée se confronte inlassablement à sa propre finitude et doit déployer des efforts pour trouver les mots les plus appropriés et s'actualiser par le langage.

Ricœur rappelle que «les langues ne constituent pas des systèmes clos»² et que la possibilité de traduire est un *a priori* fondamental de la communication. Il cherche à saisir comment nous devons interpréter et quelles sont les méthodes d'interprétation les plus appropriées. Le philosophe français croit à la capacité réflexive du langage, à la possibilité que nous avons de nous mettre à distance pour traiter notre propre langue comme une parmi d'autres. À son avis, l'herméneutique s'avère fondamentale compte tenu de l'écart entre l'excès de signification du réel et les possibilités limitées de la raison humaine, car elle nous propose un chemin alternatif au savoir absolu.

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 409.

² P. Ricœur, «Quel ethos nouveau pour l'Europe?», in *Imaginer l'Europe*, p. 108.

4.4 L'éthique implicite dans la conception gadamérienne de la traduction

Si Gadamer a sciemment considéré le phénomène de la traduction comme un modèle herméneutique par excellence, il ne s'est pas référé directement à sa dimension éthique. Pourtant, celle-ci s'y retrouve implicitement puisque l'ensemble de son herméneutique philosophique s'appuie sur des considérations d'ordre éthique. Déjà à la fin des années 20, lorsqu'il a débuté sa carrière à titre de professeur d'éthique et d'esthétique à Marburg, le philosophe s'intéressait aux questions éthiques. Sa conférence inaugurale portait sur le rôle de l'amitié dans l'éthique philosophique, tandis que sa thèse de doctorat traitait de l'éthique dialectique de Platon. En outre, l'importance qu'il accorde à la «force métamorphosante»¹ du dialogue et à l'ouverture à de nouveaux horizons indissociable de toute interaction humaine le confirme amplement.

Le philosophe estime que toute existence humaine s'accomplit dans et par le langage et est déterminée par notre capacité de comprendre qui se révèle un mode d'action fondamental.

«(...) que le langage ne soit pas seulement la maison de l'Être, qu'il soit aussi la maison de l'être humain, le lieu où celui-ci habite, s'installe, se rencontre dans l'autre, et que l'un des espaces les plus habitables dans cette maison soit l'espace de la poésie, de l'art, voilà qui me paraît toujours vrai»².

Autrement dit, le langage n'est pas seulement le lieu où la compréhension s'opère ni ce qui la rend possible, mais s'avère une expérience du monde indispensable qui renforce notre appartenance à la tradition. Ainsi, «en notre qualité d'êtres vivants nous sommes par nature empêtrés dans beaucoup de choses, c'est-à-dire complètement impliqués dans la praxis»³.

Lorsque Gadamer parle de *praxis* c'est dans le sens que lui concédait la pensée grecque et qui ne concerne pas l'application d'un savoir selon certaines règles, mais «la situation tout à fait originaire de l'homme dans le monde naturel qui

¹ H.-G. Gadamer, *Langage et Vérité*, p. 170.

² H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, p. 155.

³ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 19.

l'environne»¹. Mais l'ouverture à l'altérité s'avère essentielle pour que la rencontre dialogique ait lieu, car toute entente «implique que les partenaires y soient disposés et qu'ils essaient de faire droit à ce qui leur est étranger et opposé»².

«(...) l'une des expériences les plus essentielles qu'un homme puisse faire est qu'un autre le connaisse mieux. Cela signifie alors que nous devons prendre au sérieux le contact avec l'autre, parce qu'il se trouve toujours des situations où nous n'avons pas raison ou ne finissons pas par avoir raison. À travers le contact avec l'autre, nous nous élevons au-dessus de l'étroitesse de notre propre assurance de savoir. Un nouvel horizon s'ouvre vers l'inconnu. Ceci advient dans tout dialogue authentique. Nous nous approchons de la vérité parce que nous ne cherchons pas à nous faire valoir»³.

Dans le cas de la conversation, chaque interlocuteur pèse les raisons de l'autre tout en maintenant les siennes pour que l'échange des points de vue se fasse et puisse aboutir à l'expression d'une décision commune. Lorsqu'il s'agit de traduction, la principale préoccupation du traducteur est de «maintenir les droits de sa propre langue, dans laquelle il traduit, et admettre en même temps ce qui lui est étranger, et même opposé, dans le texte et dans sa manière de s'exprimer»⁴.

Dans tous les cas, la compréhension suppose toujours un accord sur ce qui est en cause et celui qui comprend «exerce son savoir et son jugement, non pas dans une relation de face à face et sans être concerné, mais au contraire en coopérant en pensée avec l'autre, à partir de l'appartenance spécifique qui le lie à lui, comme s'il était lui-même en cause»⁵. Sa désormais célèbre métaphore de la fusion d'horizons illustre parfaitement le processus d'explication-entente «à l'œuvre dans la compréhension d'autrui, d'autres cultures et *a fortiori* dans la compréhension de soi»⁶ qui se situe au cœur même de l'événement du sens.

Gadamer soutient qu'«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

¹ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, p. 106.

² H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 408.

³ C. Dutt, *Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, p. 43.

⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 409.

⁵ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 345.

⁶ J. Grondin, «La fusion d'horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? », *Archives de Philosophie* 68, 2005, p. 403.

le voir, dans un ensemble plus vaste et dans des proportions plus justes»¹ et que cela demande de l'ouverture d'esprit et de la sagacité. La fusion d'horizons démontre que le mode d'action de la compréhension implique inévitablement un effort d'application qui n'ajoute rien de l'extérieur au sens préexistant de la chose en cause, mais qui le fait ressortir et prendre vie.

La question de l'application est surtout abordée dans *Vérité et Méthode* où Gadamer cherche à mettre en évidence le caractère événementiel de toute compréhension. Toutefois, afin d'éviter le risque d'appropriation de l'altérité que la notion d'*application* pourrait supposer, le philosophe tient à préciser dans ces derniers écrits qu'elle constitue le cœur même de la compréhension du sens, de sa justesse et de sa prétention à la vérité², mais n'est pas consciente. Pour le philosophe allemand, «il n'est pas question que la pratique herméneutique soit à chaque fois guidée concrètement par une conscience d'application et par une intention d'application»³, car cela supposerait «une corruption idéologique de la connaissance»⁴.

Gadamer se montre critique à l'endroit de la tendance actuelle à percevoir la tolérance comme «une vertu qui renonce à s'attacher à son bien propre et entend défendre l'égalité de l'autre»⁵. Selon lui, l'ouverture à l'altérité ne suppose ni la neutralité ni l'effacement de soi-même au profit d'un laisser-valoir général, car «souffrir l'autre ne signifie nullement qu'on n'ait pas la pleine conscience de son être propre en ce qu'il a d'inaliénable»⁶.

La tolérance est une tâche qui s'impose à l'être humain tout au long de son existence, car elle favorise le dialogue. Si nous reconnaissons que «toute compréhension relève essentiellement du préjugé»⁷, la rencontre avec l'altérité sous n'importe quelle forme devient pour nous une expérience formatrice qui donne plus d'amplitude à notre pensée et à nos actions.

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 327.

² J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 155.

³ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre, Écrits I*, p. 157.

⁴ *Ibid.*

⁵ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, p. 48.

⁶ *Ibid.*

⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 291.

Étant donné que la notion de tolérance fait référence à l'ouverture à l'altérité, elle nous rappelle deux autres concepts directeurs auxquelles Gadamer accorde de l'importance et qui doivent orienter l'action humaine: celui de *Bildung* qui désigne la capacité à élargir inlassablement son horizon afin d'accéder à des perspectives de plus en plus universelles, et le concept aristotélien de la *phronésis* qui est la vertu de la réflexion prudente ou de la sagesse pratique ainsi qu'un modèle fondamental d'interprétation.

La présence de ces trois concepts directeurs rend le dialogue du traducteur avec le texte à traduire plus authentique et favorise l'entente.

«(...) dans la réalisation pensée de notre existence, nous sommes confrontés à la multiplicité des autres langues, et nous ne devrions pas estimer qu'il est de notre tâche et de notre privilège d'imposer à autrui les problématiques extraites de notre expérience de vie et déposées dans notre expérience du langage. Là aussi nous devons veiller à sauvegarder, jusqu'au sein de la pensée conceptuelle, le dialogue entre les langues et entre les possibilités d'entente inscrites dans toutes les langues»¹.

Pour cela, il est crucial d'apprendre à «connaître le commun dans l'autre et dans l'altérité»², d'être capable de «mettre en œuvre son être propre pour la connaissance de l'autre et pour sa reconnaissance»³ et de posséder la force intérieure, «surtout celle que confère la certitude de l'existence propre»⁴.

Si les implications éthiques de la traduction ne sont pas explicites dans les considérations de Gadamer sur le sujet, c'est que sa principale visée n'est pas d'effectuer une analyse exhaustive du phénomène, mais de l'utiliser pour mieux illustrer l'universalité du langage et de la compréhension.

4.5 La traduction en tant que paradigme éthique chez Ricœur

Si Gadamer insiste sur la problématique de la traduction en tant que paradigme herméneutique, Ricœur l'érige clairement en principe éthique vu la place cruciale qu'elle occupe parmi les modèles d'intégration identité-altérité. En effet, la

¹ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, p. 109 -110.

² H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 109.

³ H.-G. Gadamer, *op.cit.* p. 49.

⁴ *Ibid.*

problématique de la traduction marque un moment fondamental de sa pensée et s'avère une médiation privilégiée pour accéder à la phénoménologie herméneutique du *soi-même*¹. Même si le philosophe français ne fait pas explicitement allusion à cette notion qui marquera un point culminant du souci de soi dans son anthropologie², le *soi-même* se dessine déjà dans l'élan de la subjectivité vers le processus de la traduction et dans l'accent mis sur l'altérité, sous toutes ses formes, que l'étranger représente.

Pour Ricœur, l'identité humaine se forge au sein d'une langue, d'une culture et de plusieurs institutions et se définit essentiellement par sa nature narrative et par son caractère dialogique qui lui permettent de se découvrir, de construire sa propre histoire et de se raconter.

«C'est toujours d'un point d'ancrage qu'on aperçoit, qu'on entrevoit, qu'on approche en imagination et sympathie les convictions étrangères dans un mouvement de transfert de proche en proche porté aussi loin que ce mouvement de transgression de mes propres barrières me permet»³.

Toutefois, même si l'identité humaine garde une certaine cohésion dans le temps, son instabilité dynamique lui interdit de devenir un agencement cristallisé en la poussant à se reconstruire incessamment. L'échange de récits, mémoires et témoignages sur des événements historiques que la traduction favorise lui donne accès à différentes perspectives des faits historiques, qu'ils soient pénibles ou glorieux, récents ou lointains. Cela ne trahit pas la spécificité de ces événements et ne rend pas tout relatif ou arbitraire, mais évite leur réification en empêchant qu'une seule lecture soit promue en dogme. Lors de la confrontation avec l'altérité, c'est autour d'événements communs que l'identité humaine peut faire appel à son sens de l'hospitalité, agir pour le bien commun et s'enrichir.

La conscience que le traducteur a de ses limites et de sa propre finitude favorise son ouverture à la perspective d'autrui et lui permet d'accepter et d'assumer plus

¹ F. Henriques, «Paul Ricœur : linguagem, finitude e tradução», in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, p. 319.

² J. Michel, «L'animal herméneutique», in *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, p. 81.

³ P. Ricœur, «La croyance religieuse», UTLs, 2000.

aisément la part de risque, de créativité et de bonheur inhérents au processus de la traduction.

«Le bonheur de traduire est un gain lorsque, attaché à la perte de l'absolu langagier, il accepte l'écart entre l'adéquation et l'équivalence, l'équivalence sans adéquation. Là est son bonheur. En avouant et en assumant l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger, (que) le traducteur trouve sa récompense dans la reconnaissance du statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de traduire»¹.

Ainsi, les contraintes associées à la pratique de la traduction, qu'elle soit extralinguistique ou intralinguistique, ne l'empêchent pas d'être possible et féconde, d'être promesse de sens et configuration de manières toujours nouvelles d'habiter le monde et de vivre avec nos semblables.

Chez Ricœur, la dimension éthique de la traduction ne réside pas exclusivement dans son ouverture à la différence, mais aussi dans sa capacité à générer de nouveaux textes et de nouveaux produits culturels. Sans l'épreuve de l'étranger, nous ne pourrions pas être sensibles à l'étrangeté de notre propre langue et risquerions alors de sombrer dans un long monologue². L'herméneutique de la traduction permet également de transfigurer le passé, c'est-à-dire de relire de façon critique les événements fondateurs qui furent par la suite transformés ou déformés pour s'ajuster aux valeurs dominantes, afin de les réhabiliter.

Selon Kearney³, l'hospitalité linguistique, la flexibilité, la pluralité narrative, la transfiguration du passé et le pardon sont les cinq principes éthiques qui s'articulent dans l'herméneutique de la traduction de Ricœur⁴. L'hospitalité linguistique favorise l'échange entre des individus issus de différentes traditions culturelles de récits, mémoires et témoignages sur des faits historiques récents ou lointains, qu'ils soient pénibles ou glorieux. Quant à la flexibilité de la traduction, elle donne l'accès à plusieurs perspectives narratives d'un même événement fondateur sans pour autant

¹ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 19.

² P. Ricœur, *op.cit.* p. 52.

³ R. Kearney, «Vers une herméneutique de la traduction», in *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, p. 173- 177.

⁴ Notamment dans «Quel éthos nouveau pour l'Europe?», in *Imaginer l'Europe*, éd. Peter Koslowski, Paris, Le Cerf, 1992, p. 109-116.

trahir sa spécificité ni tomber dans le relativisme ou dans l'arbitraire, mais en empêchant qu'une seule lecture soit érigée en dogme.

La pluralité narrative favorise «le détachement vis-à-vis de nos propres attachements obsessifs à ce qui est «mien» et «nôtre»»¹ et l'empathie envers l'étranger, car elle nous fait prendre conscience que d'autres perspectives sont valables. Le principe éthique de la transfiguration du passé rend possible la reprise et la relecture critique des promesses anciennes que l'histoire a oubliées ou trahies et qui ne furent pas honorées. Finalement, le principe du pardon qui, à travers un difficile, patient et infini «travail de deuil et de détachement (*Durcharbeitung*)»², essaie de pardonner les affronts et les ignominies subis, sans pour autant chercher à les oublier.

Ricœur évoque le plaisir que nous éprouvons lorsque nous habitons la langue de l'autre et accueillons sa parole dans la nôtre. À son avis, le désir de traduire dépasse les contraintes de la traduction et son utilité même, permettant ainsi la découverte et l'élargissement de l'horizon de sa propre langue et de son propre horizon personnel. L'idée d'«hospitalité langagière» qu'il reprend à Kant présuppose que l'on donne à l'étranger en visite dans le territoire d'autrui le droit de ne pas être traité en ennemi³.

Le philosophe suggère qu'elle soit transposée à d'autres plans que le linguistique, notamment au plan religieux dont les différentes formes «partagent l'état de dispersion et de confusion des langues et des cultures comme il est dit dans le mythe de Babel»⁴.

«Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler l'*hospitalité langagière*. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparentée : les confessions, les religions, ne sont-elles pas comme des

¹ R. Kearney, « Vers une herméneutique de la traduction », in Paul Ricœur, *De l'homme faillible à l'homme capable*, p. 174.

² R. Kearney, *op.cit.* p. 177.

³ P. Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 105-106.

⁴ P. Ricœur, « La croyance religieuse », UTLIS, 2000.

langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut apprendre afin de les pénétrer ?»¹.

Dans tous les cas, l'adoption d'un perspectivisme mobile se présenterait à son avis comme une bonne alternative à l'idée d'une vérité universelle sans substance d'une part, et à celle d'un relativisme radical et sans règle de l'autre. Le seul remède connu pour faire face aux pluralismes linguistiques est la traduction, la recherche de la meilleure adéquation possible entre les ressources propres de la langue d'accueil et celles de la langue d'origine qui la définit. De la même manière, face à la diversité des ensembles culturels et religieux qui inspirent des craintes et génèrent des résistances, l'usage quotidien de la tolérance ainsi que l'action visant le bien commun rendent possible l'échange de différentes façons d'habiter et de narrer le monde.

Ricœur situe l'émergence de la notion de tolérance dans le monde occidental au XVII^e et XVIII^e siècles lorsque les Encyclopédistes ont présenté un plaidoyer en sa faveur². Ils réagissaient à l'intolérance qui régnait à l'époque et qui consistait à imposer aux autres des croyances et une vision du monde comme étant les seules valables et légitimes. Les Encyclopédistes s'adressaient autant aux individus faisant partie d'une minorité qu'aux états et au public éclairé et leur but n'était pas d'approuver les différentes langues et cultures, mais d'essayer de les comprendre.

Dans nos sociétés démocratiques, l'État promeut et protège la tolérance qui consiste à reconnaître à tous les mêmes droits et qui s'avère le fruit d'une ascèse du pouvoir dans la mesure où celui-ci renonce à empêcher les gens de vivre à leur guise. Ce qui la rend vertueuse ce sont les tentatives de chacun pour accorder à l'autre les mêmes libertés fondamentales que lui. Or, lorsqu'on atteint un stade où toutes les manières d'illustrer la pluralité et la diversité humaines qui ne nuisent pas manifestement à des tiers sont jugées équivalentes, on bascule alors vers l'indifférence et le désengagement. Si l'idée même de vérité éclate vu qu'«on approuve tout, parce que tout se vaut, parce que tout est égal»³, au nom de quoi peut-on alors dénoncer l'intolérable ? À partir du moment où la vie et la dignité des plus

¹ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 42-43.

² P. Ricœur, «L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable», in *Diogène*, 176, p. 166-176, 1996.

³ P. Ricœur, *op.cit.* p. 172.

fragiles sont mises en danger, l'indignation et le scepticisme que cela génère conduit inévitablement à l'usure de la tolérance qui se transforme ainsi en intolérance sous des apparences vertueuses.

Ricœur plaide pour l'équilibre réfléchi entre l'indignation et les valeurs morales qui fondent nos démocraties et pour un esprit de pondération qui ne visent pas le consensus moral, mais des discussions susceptibles d'aboutir à des compromis, même si ceux-ci sont fragiles. L'exemple de la traduction s'avère pour lui un modèle éthique concluant : s'«il y a des bilingues, des polyglottes, des interprètes et des traducteurs»¹ malgré la pluralité et l'hétérogénéité des langues et les écueils reliés à la traduction, il est toujours possible de militer pour la fraternité universelle² et cela en dépit des malentendus et des fratricides.

4.6 L'apport des pensées herméneutiques de Gadamer et de Ricœur à l'intelligence de la traduction

Plusieurs penseurs contemporains reconnaissent l'importance de l'herméneutique pour la compréhension du phénomène de la traduction et de ses implications philosophiques. Jane Elizabeth Wilhelm, de l'université de Genève, estime que l'herméneutique philosophique du XX^e siècle, qu'elle associe autant à Gadamer qu'à Ricœur, est l'un des courants majeurs de la philosophie contemporaine et que sa contribution aux fondements épistémologiques d'une théorie de la traduction n'est pas négligeable.

Dans l'un de ses derniers écrits sur le sujet³, elle affirme que l'herméneutique répond déjà à plusieurs des questions posées par la traduction et par la théorie de la traduction contemporaines et examine les notions qui lui semblent les plus fécondes par leur portée. Jane Elizabeth Wilhelm réfute l'affirmation de Berman «selon

¹ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 33.

² *Ibid.*

³ J.E. Wilhelm, «Pour une herméneutique du traduire», in *Übersetzung und Hermeneutik/Traduction et herméneutique*, Larisa Cercel (Hg. /Éd.), Bucarest, 2009, www.zetabooks.com.

laquelle la pensée de Hans-Georg Gadamer ne touche que «vaguement» à la question de la traduction»¹.

À son avis, le souci d'éviter la mécompréhension et le malentendu qui traverse et caractérise toute la tradition herméneutique est déjà devenu un thème central en traductologie. L'attitude phénoménologique de l'herméneutique philosophique, sa conception du langage comme un *milieu* et non comme un système et la description qu'elle propose du processus de l'interprétation s'avèrent aussi décisives. Mais ce n'est pas tout :

«Les grands thèmes qui traversent la tradition et qui s'imposent nécessairement à nous seraient les suivants : la médiation, le rapport entre le «propre» et «l'étranger», le «cercle herméneutique» et la «précompréhension», l'application et les concepts gadamériens de dialogue herméneutique et de «fusion d'horizons», l'intention de l'auteur ou ce que Ricœur appelle «le monde de l'œuvre»².

Le questionnement des deux herméneutes sur les liens entre la philosophie et la traduction, leur accord sur le caractère paradigmatique de celle-ci ainsi que la théorie du texte du philosophe français et ses considérations éthiques, notamment son concept d'«hospitalité langagière» sont devenus à ses yeux incontournables. Jane Elizabeth Wilhelm considère que «l'intérêt de la pensée herméneutique de Ricœur ou de Gadamer, pour la traduction, est celle de rappeler la dimension ontologique de la question du langage et de mettre en lumière les conditions qui rendent possible l'avènement du sens»³.

Marc de Launay, chercheur en philosophie et traducteur prolifique de philosophie allemande, poursuit, pour sa part, la réflexion de ses prédécesseurs et s'interroge autant sur l'acte de traduire que sur la notion même de traduction. Selon lui, «toute réflexion sur la traduction se heurte d'emblée à une double interrogation : quelle est la nature de cette pratique et où la situer dans l'ensemble des activités qui forment la culture?»⁴. Ses références à la pensée de Ricœur sont nombreuses,

¹ J.E.Wilhelm, «Pour une herméneutique du traduire», in *Übersetzung und Hermeneutik/Traduction et herméneutique*, p. 95.

² J.E.Wilhelm, *op.cit.* p. 100.

³ J.E.Wilhelm, *op.cit.* p. 98.

⁴ M. de Launay, «Réflexions sur la traduction», in *Cahier de L'Herne* dédié à Ricœur, p. 85.

notamment lorsqu'il aborde la question de la nature du texte original et de l'intraduisibilité. Il cite également Heidegger et Walter Benjamin en traitant de la question du temps et de l'origine du sens, mais ses allusions à Gadamer demeurent rares.

À des fins didactiques, son but étant de montrer que la tradition ne se transmet pas de façon linéaire et que tous les textes sont produits par des auteurs marqués par la finitude inhérente à leur condition humaine, Marc de Launay propose une éclairante typologie historique de la traduction dans le monde occidental. La première phase dite «philosophique» correspond à la période où l'on traduit en latin les œuvres des penseurs grecs et où le *savoir* ainsi transmis a beaucoup plus d'importance que la diversité des langues comme telle. À l'étape suivante, la traduction devient «théologique», car sa visée est de donner accès à la parole divine, à la Révélation. À partir de Luther qui provoque une rupture avec l'autorité d'un monopole lorsqu'il traduit la Bible dans une langue nationale, chaque idiome est désormais considéré comme dépositaire d'une tradition et d'une identité singulières.

Appelées à contribuer à l'universalité du savoir, les individualités linguistiques et culturelles émergentes se concurrencent entre elles pour se mettre le plus en valeur. À titre d'exemple, les romantiques allemands s'appuient sur l'idée d'un lien privilégié entre leur langue et le grec afin de justifier la prétention universelle du langage. La traduction devient essentielle à la progression intellectuelle des peuples et les réflexions sur la pratique de la traduction se multiplient. Le traducteur se retrouve alors investi d'une dimension prophétique et son rôle est de garantir la survie de la langue et d'y faire «entendre la voix étrangère pour y susciter une émulation culturelle souhaitée»¹.

Néanmoins, vu que «l'hégémonie linguistique temporaire de telle langue ne signifie pas non plus qu'elle serait l'expression d'une mission historique spécifique»², l'on parvient à la phase dite «esthétique». Ce qui la caractérise est le fait que les œuvres, même les plus réussies, ne jouissent plus d'une valeur supérieure d'ordre philosophique ou théologique. La traduction a désormais affaire à des textes qui

¹ M. de Launay, *Qu'est-ce que traduire?*, p. 24.

² M. de Launay, *op.cit.* p. 25.

«restent inachevés par rapport à leur projet»¹, car «soumis à leur propre histoire et à ses contingences, à la fois conditions de leur possibilité et gages de leur durée»².

Marc de Launay explique la manière de traduire un texte en fonction de trois conceptions de l'origine du sens qui correspondent à trois représentations distinctes du temps historique. La première, partagée par Heidegger et Walter Benjamin, considère que le sens est antérieur aux structures de la langue ainsi qu'à toute intention subjective et que sa source se situe à l'extérieur du texte. Conséquemment, le but de la traduction est «de retrouver dans tous les textes les traces d'un même sens pérenne que tous seraient censés exprimer imparfaitement, et auquel tous, en fin de compte renvoient»³. À son avis, Ricœur serait tributaire de cette idée et aurait hérité de Heidegger et de Gadamer la conviction «qu'«un être à dire» jouirait d'une «préséance à l'égard de notre dire»⁴.

Dans la deuxième conception, le sens surgit de la convergence ponctuelle, transitoire et improvisée entre le texte et son auteur et entre le texte et son traducteur. Il s'agit d'une vision de la traduction marquée par le scepticisme, l'historicisme et le relativisme où «l'événementiel strict prend le pas sur les tendances, [et] tout doit se rejouer constamment»⁵. La troisième conception de l'origine du sens accorde la priorité au texte qui est la matrice du sens et qui a été produit par un auteur pris dans une tradition et une langue données. La traduction est «située historiquement dans un présent qui se cherche un passé en fonction de l'avenir qu'il se souhaite»⁶. Elle se fonde dès lors sur l'interprétation et est destinée à être reprise dans d'autres époques et contextes.

Un autre penseur qui reconnaît l'apport de l'herméneutique à la compréhension du phénomène de la traduction est Domenico Jervolino, professeur de philosophie très impliqué politiquement et socialement, et l'un des plus grands commentateurs de Ricœur. Il «s'est engagé dans la recherche d'une fécondation mutuelle entre une

¹ M. de Launay, *Qu'est-ce que traduire?*, p. 26.

² M. de Launay, *op.cit.* p. 27.

³ M. de Launay, *op.cit.* p. 73.

⁴ M. de Launay, *op.cit.* p. 57.

⁵ M. de Launay, *op.cit.* p. 74.

⁶ *Ibid.*

phénoménologie herméneutique d'inspiration ricœurienne et une pensée éthique et politique renouvelée»¹. À son avis, la quête du sens est le principal fil conducteur de la pensée complexe et multiforme du philosophe français et sa phénoménologie herméneutique concerne la propre condition humaine. Il estime que Ricœur «n'oublie jamais la sollicitude envers les hommes agissants et souffrants, à la fois acteurs et narrateurs de leurs vies dans le temps humain de l'histoire»².

Au même titre que lui, Jervolino reconnaît le caractère paradigmatique de la traduction, car la recherche de l'identité et l'appropriation de l'histoire, y compris l'histoire personnelle, passent nécessairement par elle. Il ajoute que la mémoire globale de l'œuvre de Ricœur se retrouve condensée dans ses réflexions sur la traduction qui nous orientent vers la phénoménologie herméneutique du *soi* où aboutit son parcours philosophique.

¹ D. Jervolino, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, voir endos.

² D. Jervolino, *op.cit.* p. 3-4.

Conclusion

Les deux philosophes dont la pensée nous a occupés dans ce travail comptent parmi les plus représentatifs du XX^e siècle. Ils ont été influencés par Schleiermacher, Dilthey, Bultmann et Heidegger et se sont souvent intéressés aux mêmes thèmes, mais ne partageaient pas tout à fait la même conception de l'herméneutique.

Pour Gadamer, la subjectivité n'est pas la source du sens à comprendre, car la pensée est toujours déjà rattrapée par le langage. Il soutient également que l'on peut aboutir à la vérité sans faire appel aux procédés scientifiques, mais en partant de la tradition humaniste de la *Bildung*. En revanche, Ricœur accorde de l'importance à l'épistémologie, vu qu'il associe la réflexion à l'interprétation et considère comme indispensables la dialectique entre l'ontologie de la compréhension et l'exigence méthodique et explicative propre aux sciences humaines. À son avis, nous sommes inévitablement contraints à l'errance méthodologique et devons accepter la finitude de toute interprétation et participer au jeu des médiations imparfaites.

En dépit de leurs parcours distincts et de leurs antagonismes, les deux s'accordent sur l'idée que le sens d'un texte se situe dans son interprétation et que celle-ci ne doit pas être perçue comme une prise de possession. Dans la continuité de leurs prédécesseurs, Gadamer et Ricœur s'intéressent au phénomène de la traduction qui illustre parfaitement la tension entre l'altérité et l'identité indissociables de toute compréhension. Ils soutiennent que le dialogue entre les langues et les cultures est possible et primordial, bien que toute prétention à une pleine restitution du sens original soit inévitablement vouée à l'échec.

Lorsqu'en 1960 Gadamer a exposé ses réflexions sur la traduction dans *Vérité et Méthode*, il a surtout insisté sur sa valeur de modèle herméneutique puisqu'elle met à nu l'essence même du langage, c'est-à-dire son caractère spéculatif et ses limites qui sont elles de la pensée humaine dans sa quête inlassable d'un vouloir-dire. La traduction manifeste l'universalité du langage et de l'interprétation, elle montre que toute démarche herméneutique consiste essentiellement à atténuer la distance et à recréer dans le présent ce qui nous est légué par la tradition. Le philosophe estime

aussi que le perspectivisme n'est pas incompatible avec l'universalité du langage, car le monde et le sens se présentent entièrement dans tous les idiomes, cultures et traditions.

Malgré l'absence de considérations éthiques explicites dans les écrits de Gadamer sur la traduction, de nombreuses implications de ce type se retrouvent dans sa pensée herméneutique. Elles sont reliées au fait que la relation dialogique ne soit pas perçue comme une simple procédure visant la communication, mais comme le mode effectif du langage et de la propre existence humaine. Or, pour que le dialogue soit productif, la bonne volonté des interlocuteurs s'avère cruciale, car «l'explication-entente (...) ne consiste pas à faire tout simplement valoir et triompher son propre point de vue, elle est au contraire la métamorphose qui vise à introduire dans ce qui est commun, et à la faveur de laquelle nul ne reste ce qu'il était»¹. Ainsi, en admettant que l'autre puisse avoir raison, une conscience formée à l'herméneutique demeure ouverte à l'altérité et au dialogue.

Lors d'une discussion avec Derrida qui eut lieu en 1971 à Montréal², Ricœur a affirmé que traduire consistait à changer le discours de treillis et qu'il était impossible d'aboutir à une théorie de la traduction sans avoir au préalable une théorie du sens. Une trentaine d'années plus tard, presque à la fin de son parcours philosophique et lorsqu'il s'est finalement penché sur la problématique en question, le philosophe a constaté que, malgré toutes les considérations qui ont déjà été présentées sur la traduction, elle demeurait «une opération risquée toujours en quête de sa théorie»³.

Ricœur s'inspire de Gadamer pour repenser l'ontologie enrichie par une herméneutique attentive aux questions liées au langage et aux effets de l'histoire. Au même titre que lui, il reconnaît dans le phénomène de la traduction un modèle herméneutique par excellence mais, en lui donnant une résonance éminemment éthique, cherche délibérément à le rendre encore plus fécond. Le philosophe s'éloigne du débat spéculatif «intraduisibilité *versus* traduisibilité» pour intégrer la question de la traduction au sein du dilemme «fidélité *versus* trahison» issu de sa

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, 402.

² J. Derrida, «Donner, nommer, appeler», *Cahier de L'Herne* dédié à Ricœur, 23.

³ P. Ricœur, *Sur la traduction*, p. 58.

propre activité et, par le fait même, l'inscrire dans le contexte de l'action humaine. La manière dont il aborde la problématique de la traduction annonce déjà son herméneutique de l'*ipseité* qui est le point culminant de son anthropologie philosophique.

Selon Ricœur, la traduction représente une épreuve interminable et un défi constant, mais c'est elle qui permet les échanges entre les cultures du monde, qui les guide vers de nouveaux univers de sens. Sa conception du phénomène de la traduction repose sur sa double perspective sur le langage, perçu comme un *travail* visant à produire et à partager la rationalité et comme le *transport* d'un vouloir-dire, d'un fond ontologique qui, en tant que tel, demeure inépuisable¹.

Dans ses derniers écrits, Gadamer affirme qu'«écouter tout ce qui nous dit quelque chose et admettre que cela nous soit dit, c'est en quoi réside la haute exigence posée à chaque être humain» et qu'«agir ainsi pour tous, et pour tous de manière convaincante, telle est la tâche de la philosophie»². Ricœur considère que celle-ci doit demeurer ouverte au monde scientifique et au monde culturel en général tout en essayant de préserver sa dimension critique essentielle, car elle est un chemin alternatif à l'impossibilité d'atteindre un discours entièrement unifié et un savoir absolu.

Les oeuvres de ces deux herméneutes récemment disparus témoignent de la richesse de la philosophie de la deuxième moitié du XX^e siècle. Elles s'avèrent une source d'inspiration pour plusieurs penseurs contemporains et auront sûrement un impact auprès de ceux des générations futures. En dialogue avec leurs écrits, des originaux ou des traductions, ils pourront poursuivre leurs réflexions et se questionner sur la problématique longtemps négligée mais combien pertinente de la traduction, phénomène langagier dont l'étendue, l'omniprésence dans le monde actuel et les nombreuses implications philosophiques ne peuvent plus être ignorées.

¹ F. Henriques, «Paul Ricœur : linguagem, finitude e tradução», in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, p. 326-327.

² H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, p. 155.

Bibliographie

1. Œuvres de Hans-Georg Gadamer

L'art de comprendre, Écrits I et II, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1982, 1991.

«Leggere è come tradurre», *Mondoperario*, vol 19. Jg, n° 2, (1988) ,119-121.

L'actualité du beau, Aix-En-Provence, Alinéa, 1992.

Langage et vérité, Paris, Éditions Gallimard, 1995.

La philosophie herméneutique, Paris, PUF, Épiméthée, 1996.

L'héritage de l'Europe, Paris, Rivages, 1996.

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

Esquisses herméneutiques : essais et conférences, Paris, Vrin, 2004.

L'herméneutique en rétrospective, Paris, Vrin, 2005.

2. Œuvres de Paul Ricoeur

De l'interprétation, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

Le conflit des interprétations, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

La métaphore vive, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Temps et récit (I, II, III), Paris, Éditions du Seuil, 1983, 1984,1985.

Du texte à l'action : essais d'herméneutique II, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

Soi-même comme un autre, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

La critique et la conviction : entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Levy, 1995.

Réflexion faite : autobiographie intellectuelle, Paris, Éditions Esprit, 1995.

Sur la traduction, Paris, Éditions Bayard, 2004.

«L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable», *Diogène*, 176, octobre-décembre, 166-176, 1996.

«La croyance religieuse», conférence donnée le 29 novembre 2000, UTLS, www.canal.tv, Mission France, 2000.

3. Littérature secondaire sur Gadamer

Acero, J.J., Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P., Sáez, L., Zúñiga, J.E. (eds.), *El Legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004.

Deniau, Guy, *Coginitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Paris, Ousia, 2002.

...*Gadamer*, Paris, Ellipses, 2004.

Dutt, Carsten, *Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique: Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, Fides, 1998.

Fruchon, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994;

..., «Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer», *Archives de philosophie* 36 (1973), 529-568; (1974); 223-242, 353-375, 533-571.

Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, Épiméthée, 1993;

..., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999;

..., Entrevue avec Antoine Robitaille, *Le Devoir*, 30 mars 2002;

..., «Gadamer et Bultmann», G. Deniau et J.-C. Gens (Dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, collection Phéno, 2003, 113-131;

..., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003;

..., «Qu'est-ce que l'interprétation?», *Skepsis*, 2004, 126-131;

..., «La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ?», *Archives de Philosophie* 68, 2005, 401-418.

..., *L'herméneutique, Que sais-je?*, PUF, Paris, 2006;

Jankovic, Zoran, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida, Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein?*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Silva Estanqueiro Rocha, A.S., «O Ideal da Europa: Gadamer e a Hermenêutica da Alteridade», *Revista portuguesa de filosofia*, Julho-Dezembro, 56, (3-4), 2000.

Warnke, Georgia, *Gadamer: herméneutique, tradition et raison*, trad. Fr. Jacques Colson, Bruxelles, De Boeck, 1991.

4. Littérature secondaire sur Ricœur

Bouchindhomme, C.; Rochlitz, R.; *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.

Derrida, Jacques, «La parole. Donner, nommer, appeler», *Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004.

Foessel, Michael et Mongin, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Ministère des Affaires étrangères, février 2005.

Greisch, Jean, *Paul Ricœur : L'itinéraire du sens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2001.

..., «Herméneutique et métaphysique», *Comprendre et interpréter : Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993.

Kearney, Richard, «Entre soi-même et un autre : l'herméneutique diacritique de Ricœur», *Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004.

..., «Vers une herméneutique de la traduction», *De l'homme faillible à l'homme capable*, (dir. Gaëlle Fiasse), Paris, PUF, 2008.

Henriques, Fernanda, « Paul Ricœur : Linguagem, finitude e tradução », *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Colóquio internacional do Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, Março 2002.

..., *Filosofia e literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricœur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005.

..., «Paul Ricœur leitor e herdeiro de Kant», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 62 (2), 2005;

..., *A filosofia de Paul Ricœur : Temas e percursos*, Ariadne Editora, Coimbra, 2006.

Jervolino, Domenico, « Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte », *Archives de philosophie*, n° 63, 2000, 79-93.

..., *Ricœur : herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007.

Martinez, T. C.; Crespo, R. A., *Paul Ricœur : Los Camiños de la Interpretacion*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991.

Michel, Johann, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris, Les éditions du Cerf, 2006.

Morgado Heleno, José Manuel, *Herméutica e ontologia em Paul Ricoeur*, Instituto Piaget, 2001.

Silva Estanqueiro Rocha, A.S., «Identidade, Alteridade e Hermenêutica. A exemplaridade de europeísmo de Ricoeur», *A filosofia de Paul Ricœur : Temas e percursos*, (coord. Henriques, Fernanda), Ariadne Editora, Coimbra, 2006.

5. Littérature secondaire sur Gadamer et Ricœur

Grondin, Jean, «Paul Ricœur. De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?», *De l'homme faillible à l'homme capable*, (dir. Gaëlle Fiasse), Paris, PUF, 2008.

Frey, Daniel, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Presses universitaires de France, Paris, 2008.

6. Études générales sur la traduction pertinentes pour notre travail

Ballard, Michel, *De Cicéron à Benjamin : Traducteurs, traductions, réflexions*, Presses Universitaires de Lille, 1992.

Barrento, João, «Dar ouvidos à distância – a pergunta sobre a traduzibilidade de Heidegger», *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Colóquio internacional do Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, Março 2002.

Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Éditions Gallimard, 1984;

..., *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.

..., *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

Berner, C., «Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher», *Revue de Métaphysique et de Morale* 2001/1, n° 29, 43-61.

De Launay, Marc, «Réflexions sur la traduction», *Ricœur*, dirigé par Revault d'Allonnes, Myriam et Azouvi, François, Éditions de l'Herne, Paris, 2004.

..., *Qu'est-ce que traduire?*, Paris, Vrin, 2006.

Heidegger, M., *Questions I et II*, Éditions Gallimard, 1968.

Klimkiewicz, Aurélia, *Bakhtine et l'herméneutique du XX^e siècle : interprétation, traduction, dialogue*; (Thèse de doctorat), Université de Montréal, 2001.

Nouss, Alexis, «La traduction comme ovni», *La traduction, qu'est-ce à dire? Phénoménologies de la traduction*, Université de Montréal, vol. 40, n° 3, septembre 2004.

Paganine, Caroline, *Tradução e Interpretação : Uma perspectiva Hermenêutica*, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil, www.win2pdf.com.

Renken, Arno, *La représentation de l'étranger : Une réflexion herméneutique sur la notion de traduction*, CTL n° 42, Lausanne 2002.

..., « Oui – et non. Traduction herméneutique et écriture du doute », *Übersetzung und Hermeneutik/Traduction et herméneutique*, Larisa Cercel (Hg. /Éd.), Bucarest, 2009, www.zetabooks.com.

Sallis, John, *On translation*, Indiana University Press, 2002.

Steiner, George, *Après Babel*, Paris, Éditions Albin Michel, 1978.

Van Hoof, Henri, *Histoire de la traduction en occident*, Paris, Éditions Duculot, 1991.

Von Humboldt, Wilhem, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, présentés, traduits et commentés par Denis Thouard, Éditions du Seuil, 2000.

Wilhem, Jane Elizabeth, «Herméneutique et traduction : la question de «l'appropriation» ou le rapport du «propre» à «l'étranger»», *Meta*, XLIX, 4, Décembre 2004.

..., «Le dialogue herméneutique», *Hermēneus*, 8, 155-180, 2006.

..., «Pour une herméneutique du traduire», *Übersetzung und Hermeneutik/Traduction et herméneutique*, Larisa Cercel (Hg. /Éd.), Bucarest, 2009, www.zetabooks.com.

7. Autres sources

Bultmann, Rudolf, *Foi et compréhension. L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

Dilthey, Wilhem, «Origines et développement de l'herméneutique» (1900), *Le monde de l'esprit*, Paris, Éditions Aubier, 1947, t. I.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, vol. 54: *Parmenides*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1982.

..., *Gesamtausgabe*, vol. 53: *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Freiburger Vorlesung vom SS 1942. Ed. Walter Biemel. Frankfurt a. M., 1984.

..., *Gesamtausgabe*, vol. 55: *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik, Heraklits Lehre vom Logos*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1979, 3. Auflage 1994.

Schleiermacher, Friedrich, *Herméneutique*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1987.