

Traduction et histoire dans la pensée de Heidegger des années 40

JEAN-FRANÇOIS RIOUX, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans les années 40, Heidegger poursuit son projet déjà lancé dans les années 30 d'une réappropriation de la parole originaire des penseurs présocratiques. Pour chacun d'eux, que ce soit dans son cours consacré à Parménide, à Héraclite ou dans son texte intitulé « La parole d'Anaximandre », un geste est chaque fois opéré : celui d'une *traduction* dans le domaine d'expérience à partir duquel ces penseurs pensent. Cet article a pour objectif de déterminer le statut et l'importance de la notion de *traduction* dans le projet heideggérien des années 40 à partir de la conception de l'histoire qu'il développe de manière parallèle. Dans un premier temps, nous dégagerons la nécessité d'une *traduction* et identifierons ses modalités à partir de la notion de domaine d'expérience. Dans un deuxième temps, nous adresserons à la conception traditionnelle de l'histoire une critique « épistémologique » qui devra se prolonger dans une critique « ontologique », celle-ci révélant en propre toute l'originalité de l'approche heideggérienne.

Introduction

Dans son processus de traduction, Jean-François Billeter suit ce qu'il appelle un « principe de difficulté ». Selon lui, « mieux vaut être averti de la difficulté [de cette] tâche et la trouver facile que de la juger facile et d'échouer faute d'en avoir compris les difficultés¹ ». C'est dans les années 30 et 40 que Heidegger prend toute la mesure des difficultés de cette tâche. En effet, son projet d'une réappropriation de la parole originaire des penseurs présocratiques le place devant le gouffre qui sépare la langue allemande de la langue grecque. Toutefois, au lieu de l'hypnotiser par sa profondeur, ce gouffre le mène à déployer une *phénoménologie de la traduction*.

Le but de cet article est de retracer les exigences posées par Heidegger dans sa pensée des années 40 pour traduire la parole originale des penseurs présocratiques. Dans un premier temps, il s'agira d'éprouver successivement les limites de la traduction littérale, de l'interprétation et de l'élucidation en vue de comprendre la nécessité d'une traduction *dans* le domaine d'expérience grec. Dans un deuxième temps, c'est le rapport théorique à l'histoire lui-même qui devra être justifié, et ce, grâce à l'histoire de l'être que Heidegger pense comme appel et destin.

1. La traduction et ses modalités

1.1. La tâche de la traduction et ses deux élargissements

Dans le cours *Concepts fondamentaux* (SS 1941), Heidegger annonce que son but est de se rendre disponible « à un débat de fond avec le commencement de notre histoire² », à savoir la Grèce. Concrètement, il veut « repenser ce qui fut pensé par un penseur grec³ ». Pour ce faire, une traduction des textes grecs à l'étude se révèle nécessaire. Toutefois, ce premier pas se heurte d'emblée à des difficultés considérables qui concernent la totalité de l'entreprise de Heidegger. Par exemple, pour traduire ἀλήθεια (*alêtheia*), le terme traducteur « hors-retrait » apparaît approprié, car, contrairement à « vérité », il conserve la formation linguistique composée d'un ἀ privatif (ἀ-λήθεια) et la référence au retrait (λήθη, *lêthê*). Or, selon Heidegger, une telle traduction littérale de la parole grecque n'est en aucun cas le gage d'une traduction réussie. Pourquoi ? Parce que rien n'a encore été fait pour que « hors-retrait » soit compris autrement qu'à partir de l'usage ultérieur de « vérité⁴ ». Ce problème est d'autant moins résolu que nous ne possédons qu'un savoir vague de ce qu'est pour nous l'essence de la vérité⁵. Ainsi, la traduction de ἀλήθεια par « hors-retrait » projette malgré elle une conception moderne et obscure de la vérité, et ce, en donnant l'apparence d'une traduction plus conforme, ce qui obstrue d'autant plus l'accès à la pensée des Grecs⁶. Comme le conclut Heidegger, « toute tentative de traduction "littérale" de mots fondateurs tels que "vérité", "être", "apparence", etc., nous place aussitôt dans l'horizon d'une tâche qui excède de façon essentielle la formation appropriée de termes adéquats sur le

plan littéral⁷ ». En quoi l'horizon de la tâche de la traduction du mot ἀλήθεια excède-t-il une telle traduction littérale ?

L'horizon de cette tâche s'élargit d'une *première* façon. En fait, si la traduction d'un mot ne se réduit pas à le faire passer d'une langue à l'autre de manière littérale, c'est que « chaque traduction est déjà en soi une interprétation⁸ ». Plus précisément, un mot ne peut être traduit sans en même temps et toujours déjà être interprété, car l'interprétation d'un mot est nécessaire pour qu'il puisse être traduit. Sans interprétation, la possibilité de traduire s'évanouit. Par exemple, traduire ἀλήθεια par « hors-retrait » plutôt que par « vérité » (ou l'inverse, ou même le laisser sous sa forme grecque) implique déjà d'avoir déterminé ce que signifient « hors-retrait » et « vérité ». Or, cette détermination de la signification des mots traducteurs est une interprétation et, sans elle, la traduction de ἀλήθεια est impossible. La traduction d'un mot est donc déjà une réponse à ce qu'il signifie, car cette réponse est déjà donnée implicitement par son interprétation.

Ainsi, pour répondre au problème de la traduction, on ne peut pas objecter un modèle positiviste, lequel dicterait d'éliminer la part interprétative ou « subjective » de la traduction en vue d'atteindre la traduction correcte ou « objective ». À coup sûr, une telle tentative empêcherait d'avance une traduction réussie : l'interprétation continuerait de régner derrière la traduction, bien que de manière invisible parce que niée. Pour traduire, il ne peut donc jamais s'agir de soustraire l'interprétation que suppose la traduction, mais plutôt d'assumer l'interprétation choisie. Pour Heidegger, « seule une traduction de part en part guidée et traversée par une interprétation (*Auslegung*) est susceptible, jusqu'à un certain point, de parler par elle-même⁹ ».

L'horizon de la tâche de traduction du mot ἀλήθεια déborde d'une *deuxième* façon une traduction littérale : même quand une traduction est guidée de fond en comble par une interprétation, celle-ci conserve une tendance essentielle à disparaître derrière le mot traducteur¹⁰. Autrement dit, l'interprétation ne se montre pas *comme telle* dans la traduction ; transparente, elle se réserve dans le mot traducteur. Par conséquent, l'interprétation qui, nous l'avons vu, guide toute traduction doit toujours aussi faire l'épreuve d'une

élucidation (*Erläuterung*) afin qu'elle ne cesse jamais d'apparaître et de revendiquer ses propres limites. En quelque sorte, l'élucidation doit prendre ici la fonction de « trace » de l'interprétation que suppose nécessairement le geste traducteur.

1.2. Troisième élargissement

Par ces deux premiers élargissements (interprétation et élucidation), avons-nous cerné pour autant l'entièreté de l'horizon de la tâche que Heidegger jugeait nécessaire pour la traduction de mots fondateurs ? Ce serait le cas si le fait qu'il y ait deux langues – une langue source et une langue cible – était un trait d'essence de la traduction¹¹. Ceci est plutôt précisément ce qui est inessentiel dans la traduction et qui permet à Heidegger de distinguer le sens originaire et le sens dérivé de la traduction. Commençons par le second. En déplaçant l'accent tonique sur « -setzen » dans *übersetzen* (*traduire*), Heidegger désigne la traduction simplement linguistique dont l'essentiel est le passage (*Übergang*) d'un sens d'une langue à une autre. Cette traduction exige effectivement deux langues empiriquement distinctes, telles que le grec et l'allemand. Elle vise à transposer un signifié dans un autre signifiant. Conformément à ce qui vient d'être expliqué, la traduction littérale du mot grec ἀλήθεια par « hors-retrait » relève de cette traduction.

Tout autre est la traduction originaire qui règne « sur tout dialogue comme sur tout monologue¹² ». Cette traduction originaire, Heidegger la désigne en mettant l'accent tonique sur « über- » dans *übersetzen* : *traduire*. La traduction perd ici son sens d'activité philologico-scientifique, car elle se déploie comme le cœur même du langage. Par conséquent, *traduire* n'implique pas nécessairement deux langues. Comme le souligne Françoise Dastur, « *le traduire originaire n'est pas un fait de langue, il n'appartient pas au système de la langue, il advient « hors langue », ce qui ne veut pourtant nullement dire qu'il a lieu au niveau des « pures significations », mais au contraire qu'il constitue l'expérience la plus originaire de ce que c'est que parler¹³ » ». Autrement dit, la traduction en tant que passage technique de la signification d'un mot d'une langue à un mot d'une autre langue présuppose une traduction qui est essentielle*

au langage lui-même (ou, dans les mots de Dastur, au *parler*). Toute *traduction* est ainsi dérivée d'une *traduction*. Pour en revenir à notre exemple initial, la traduction du mot grec ἀλήθεια par « vérité » ou même par « hors-retrait » se révèle désormais dérivée eu égard à la *traduction* originaire qui travaille implicitement toute langue.

Un phénomène témoigne bien de cette *traduction* originaire : le poème. Donnons pour exemple ce vers de Goethe : « sur tous les sommets / est le calme ». Selon Heidegger, toute paraphrase demeure insuffisante pour épuiser la richesse de ce vers qui, en même temps, demeure de la plus grande sobriété¹⁴. Les vers d'un poète « nous contraignent à toujours écouter à nouveau cette parole comme si nous l'entendions pour la première fois¹⁵ », c'est-à-dire « comme si nous devions nous-mêmes en déployer le sens au lieu de le recevoir comme un donné, comme un sens déjà constitué sans nous et consigné dans des vocables substituables les uns aux autres¹⁶ ». Le poème a donc un statut tout à fait insigne en ce qui a trait au langage, car il rend explicite la *traduction* qui autrement demeure implicite. Contrairement à tout autre étant, le poème conserve dans sa phénoménalisation le vacillement entre l'être et le néant – vacillement qui pourtant advient en tout étant. Toujours nouveau, il n'émerge ou ne sur-vient *qu'en tant que* première fois. Ainsi, à travers le vers poétique apparaît en propre le caractère événementiel du langage, que son utilisation quotidienne tend précisément à masquer.

En effet, a contrario du vers poétique, les énoncés qui se laissent paraphraser (comme « “Dieu est” ; c'est-à-dire *réellement présent (gegenwärtig)* » ou « “le livre est à moi” ; c'est-à-dire qu'il m'appartient¹⁷ ») sont incapables de faire apparaître authentiquement ce caractère événementiel de la langue. Ces énoncés et leurs paraphrases portent le même contenu de signification et sont en ce sens remplaçables l'un par l'autre. Or, si tel est le cas, cela signifie qu'ils ne sur-viennent jamais en tant que première fois. Bien plutôt, ils se tiennent dans une forme de phénoménalité inerte qui masque le vacillement entre l'être et le néant. C'est ce qui explique que, pour Heidegger, ces paraphrases sont déjà « la conséquence du fait que ce qui est à dire s'est *traduit, transposé* pour nous dans

une autre vérité et une autre clarté, voire dans un autre horizon de questionnement¹⁸ ». En d'autres termes, ces paraphrases sont une *traduction* qui s'accomplit sur le fond plus essentiel, mais ici inapparent, d'une *traduction* hors de l'événementialité du langage.

En somme, la *traduction* ne dépend pas du passage d'une langue à une autre : elle se produit au sein d'une même langue et son modèle ne correspond pas à celui de la *traduction*. Or, la question qui nous occupait était celle de cerner l'horizon de la tâche de la traduction de mots fondateurs. Alors qu'il pouvait sembler suffisant de guider la traduction par une interprétation elle-même élucidée, cette hypothèse reposait en fait sur le postulat inquestionné que la *traduction* interlinguale recouvre la totalité du phénomène de la traduction. Au lieu de cela, cette *traduction* s'est révélée dérivée eu égard à la *traduction* originaires qui a cours à l'intérieur d'une langue, c'est-à-dire de manière intralinguale¹⁹. Si, plus tôt, nous disions qu'on ne peut traduire un mot sans en même temps toujours déjà l'interpréter, nous pouvons désormais inverser l'énoncé : on ne peut interpréter un mot sans en même temps toujours déjà le traduire. En quoi ceci élargit-il l'horizon de la tâche de la traduction d'une troisième façon ? C'est qu'une *traduction* n'est elle-même possible qu'à partir et en vue d'un « domaine d'expérience » (*Bereich*). Un domaine d'expérience est le mode du rapport à l'être d'une époque donnée. En fait, un domaine d'expérience correspond à la manière historique qui précède et permet l'apparition de l'étant pour un peuple. Plus précisément, il s'agit de la limite epochale à l'intérieur de laquelle le *Dasein* (l'être-Là) et la pensée tiennent leur finitude²⁰. La notion de domaine d'expérience ne réfère pourtant à rien de psychologique : ce n'est pas un état d'âme accidentellement partagé par plusieurs individus (il faudrait sinon admettre autant de domaines d'expérience que de différences psychologiques). Bien plutôt, un domaine d'expérience est déterminé par un domaine d'essence, c'est-à-dire un « principe » à partir duquel l'étant paraît pour une époque. Le tout de l'étant est compris en référence à ce principe. Par exemple, le domaine d'expérience grec est régi par le cèlement (*Verbergung*)²¹, alors que l'*imperium* (commandement) régit le domaine d'expérience romain²². C'est notamment ce qui explique que les Grecs éprouvent

le ψεῦδος (*pseudos*, « faux ») à partir du retrait et que les Romains l'interprètent plutôt à partir du leurre²³. On peut compter quatre domaines d'expérience dans l'histoire occidentale : le grec, le médiéval, le moderne, le planétaire²⁴. En tant qu'ils sont irréductibles les uns aux autres, ces domaines d'expérience montrent une histoire discontinue unifiée par un premier commencement grec.

Le domaine d'expérience d'une époque est si fondamental que c'est « le seul lieu où puisse être fondé un “*Reich*”, un “[empire]” ; car là seulement l'homme historial peut se tenir ekstatiquement dans une ouverture²⁵ ». En ce sens, le concept de domaine d'expérience a tout à voir avec celui d'être-Là et que Heidegger définit comme « la manière [d'un peuple] de se tenir au cœur même de l'étant en tant que tel²⁶ ». Le domaine d'expérience d'une époque ne présuppose donc pas une fondation théorique. Au contraire, toute fondation théorique est toujours déjà plongée dans un domaine d'expérience et y trouve son urgente nécessité, car contrainte par l'apparition historique des choses elles-mêmes²⁷. Par conséquent, un peuple éprouve ce qui délimite son domaine d'expérience, mais « de façon non conceptuelle, de façon indirecte, dans la langue elle-même²⁸ ». C'est pour cette raison que pour traduire il faut d'abord se traduire dans le domaine d'expérience à partir duquel un penseur pense et non en rester à une enquête sur les concepts que ceux-ci développent. De cette manière, « chaque mot traducteur [reçoit] son contenu de la totalité de ce que le penseur pense²⁹ ». Il devient ainsi possible de dégager la « signification fondamentale » du mot à traduire. Qu'est-ce que la signification fondamentale d'un mot ? Est-ce une réalité linguistique qui existe en soi éternellement ? Heidegger évite cet écueil en développant une conception de la parole et de la langue dont le fil directeur est différent de celui de la conception grecque, à savoir la logique³⁰. Ainsi, ce qu'il nomme « la signification fondamentale d'un mot » n'est pas la purification d'un contenu de signification déformée par le temps, mais plutôt son « être initial (*Anfängliches*), qui n'apparaît pas de prime abord, mais ne se montre qu'en dernier lieu, et là même jamais comme une forme détachée et séparée, que nous pourrions nous représenter en elle-même³¹ ». Pour le moment, limitons-nous à souligner trois éléments :

1) une signification fondamentale a tout à voir avec l'histoire ou, plus précisément, l'histoire de l'Être; 2) tous les mots n'ont pas de signification fondamentale, mais seulement les mots fondateurs tels que, rappelons-le, « "vérité", "être", "apparence", etc. », à savoir ceux dont la traduction « nous place aussitôt dans l'horizon d'une tâche qui excède de façon essentielle la formation appropriée de termes adéquats sur le plan littéral³² »; 3) le dégagement de la signification fondamentale d'un mot fondateur est permis par la *traduction* dans le domaine d'expérience du mot à traduire³³.

1.3. Mise en œuvre d'une traduction originaire dans le cours intitulé Parménide

Nous avons maintenant identifié les principaux critères que Heidegger pose en vue d'une traduction authentique. À raison, ces critères peuvent paraître élevés quant à leur exigence. Le défi peut même sembler difficile, sinon impossible à relever. C'est pourtant ce que Heidegger essaie de faire dans son cours intitulé *Parménide* (WS 1942-1943), cours qui peut être lu comme une tentative de mise en œuvre de sa conception de la traduction³⁴. Il y est en effet principalement question de la traduction du mot fondateur ἀλήθεια. Ainsi, pour légitimer la *traduction* de ce mot par « hors-retrait », il faut selon Heidegger d'abord se traduire « dans le domaine d'expérience et le mode d'expérience à partir desquels les Grecs [...] disent le mot ἀλήθεια³⁵ ». Toutefois, cette *traduction* ne saurait en rester à de bonnes intentions : la valeur de tout le projet ici engagé – penser ce qui fut pensé par les penseurs initiaux – dépend de notre capacité à nous traduire. Heidegger le confirme au moment même de terminer ce cours qui, dit-il, « n'avait d'autre intention que de nous renvoyer au domaine (*Bereich*) à partir duquel la parole de Parménide parle³⁶ ». En ce sens, la *traduction* est l'unique but à atteindre. Or, davantage qu'un but à atteindre « à la fin », la *traduction* doit s'inscrire à chaque moment de l'argumentation : elle doit s'identifier au chemin à parcourir de telle manière que chacun de ses détours engage l'effectuation concrète de ses modalités. Pour le comprendre, une élucidation de la division du *Parménide* est ici décisive. Dès le départ, Heidegger annonce qu'il nous faut suivre

les quatre indications directrices du mot traducteur « hors-retrait ». Alors que l'introduction aborde rapidement les deux premières, la première partie se plonge dans la troisième indication directrice. Totalisant six des neuf paragraphes du cours, Heidegger accorde à cette troisième indication directrice le plus d'attention. Comme son titre l'indique, elle porte spécifiquement sur le domaine onto-historial (*seinsgeschichtliche Bereich*) de l'adversité de l'ἀλήθεια et de la λήθη. La deuxième partie, elle, clôt le cours par la quatrième indication directrice et porte sur l'essence originaire de l'ἀλήθεια : l'ouvert.

À considérer que notre seul objectif est de nous traduire dans le domaine d'expérience grec, comment justifier une telle division du *Parménide*? À partir du domaine d'expérience grec lui-même. Premièrement, ce qui le caractérise est la manière dont « l'événement du cèlement et du retrait régissent de part en part l'étant et le comportement de l'homme envers l'étant³⁷ ». Plus concrètement, « les Grecs perçoivent le fait que quelque chose se dérobe au souvenir ou à l'attention perceptive comme un trait de tous les étants (dont fait partie le moi) en tant qu'ils sont tournés vers le paraître, et peuvent se retirer de cette parution³⁸ ». Le domaine d'expérience moderne, lui, ne fait pas l'expérience du cèlement comme d'un événement³⁹. Par exemple, alors qu'un Grec éprouve le λανθάνομαι (*lanthanomai*, oublier) comme l'événement dans lequel ayant oublié, il demeure celé à lui-même⁴⁰, un Moderne, lui, éprouve l'oublier comme un comportement psychologique humain dans lequel un contenu est oublié. Ici, le fait que les domaines d'expérience grec et moderne ne se recouvrent pas confirme la nécessité d'une traduction. Deuxièmement, le domaine d'expérience grec est caractérisé par le fait que l'ἀλήθεια et la λήθη ne sont jamais thématiques comme telles. Par conséquent, alors même que la λήθη et sa contre-essence ἀλήθεια transissent pour les Grecs « tout penser et tout dire poétique⁴¹, l'essence originaire d'ἀλήθεια – l'ouvert – leur reste fermée⁴². Cette situation paradoxale se fonde dans ce que Heidegger nomme la « loi de la proximité » et qui énonce que la manière dont l'étant capte le regard expulse la clarté à partir de laquelle l'étant est justement rendu visible⁴³.

En conformité avec l'impératif d'une *traduction*, ces deux traits essentiels au domaine d'expérience grec correspondent respectivement aux deux parties du *Parménide*. Dans la première partie, nous nous sommes traduits dans le domaine d'expérience grec, c'est-à-dire que nous pensons l'étant en son entier à partir du domaine de l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη. En effet,

- 1) si l'étant est toujours déterminé en son être au sein d'un domaine d'expérience⁴⁴;
- 2) si le trait fondamental de l'être est pour les Grecs l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη⁴⁵;
- 3) alors l'étant est déterminé en son être pour les Grecs par l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη;
- 4) et notre *traduction* dans le domaine d'expérience grec nous permet d'envisager l'étant comme les Grecs, c'est-à-dire par l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη sans que cette adversité soit elle-même vue.

De manière plus synthétique, en pensant l'être de l'étant à partir de l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη, nous nous traduisons dans le domaine d'expérience grec et pensons de ce fait l'essence de l'ἀλήθεια comme les Grecs, étant admis qu'ils la pensent à partir de l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη, sans pour autant penser cette essence comme telle. Au final, dans la première partie du *Parménide*, Heidegger réussit à nous traduire dans le domaine d'expérience grec et à déterminer la signification fondamentale du mot ἀλήθεια. Par ailleurs, si la totalité du dire du *Poème didactique* de Parménide se tient sous le nom de la déesse par lequel il débute – Ἀλήθεια –, alors la *traduction* dans le domaine d'expérience grec élucide d'emblée le *Poème*. Dans la deuxième partie du *Parménide*, Heidegger dépasse d'un pas la stricte *traduction* en nous faisant penser de manière encore plus grecque ce que les Grecs ont eux-mêmes pensé et qui leur est resté essentiellement voilé, à savoir l'essence originare de ἀλήθεια : l'ouvert⁴⁶.

En somme, la *traduction* dans un domaine d'expérience ne se fait jamais d'elle-même : elle requiert une « méthode » d'un type particulier. Ses modalités – la nature et la valeur de ses étapes – ne dépendent pas d'un modèle théorique préexistant et universel,

mais uniquement du domaine d'expérience dans lequel il s'agit de se traduire. En ce sens, la notion heideggérienne de *traduction* respecte et renouvelle le principe phénoménologique selon lequel ce sont les choses elles-mêmes – ici les significations fondamentales d'un domaine d'expérience – qui guident la méthode.

2. Dépassement de l'historicisme et appel de l'être

Au moins trois des méditations de Heidegger sur les penseurs présocratiques – *Parménide* (WS 1942-1943), *Heraklit* (SS 1943 et SS 1944) et *La parole d'Anaximandre* (1946)⁴⁷ – rendent possible ce que l'on pourrait se risquer à nommer des *traductions* authentiques, car elles sont réalisées de manière explicite. À l'inverse, si toute *traduction* n'est possible que sur le fond d'une *traduction*, alors l'indice nous est donné qu'il y ait eu des *traductions* inauthentiques dans le passé, et ce, à notre insu. C'est ce qui s'est effectivement produit au moment de la *traduction* en langue latine du couple ὑποκείμενον/συμβεβηκός (*hypokeimenon/sumbebekós*) par *subjectum/accidens* (sujet/accident). Selon Heidegger, « *la pensée romaine reprend [alors] les mots grecs, sans l'expérience originale correspondant à ce qu'ils disent, sans la parole grecque*⁴⁸ ». Dans *Introduction à la métaphysique*, la *traduction* de φυσίς (*phusis*) par *natura* (nature) engendre la même situation herméneutique⁴⁹, tout comme, dans *Parménide*, la *traduction* de ψεῦδος par *falsum* (faux)⁵⁰. On peut donc conclure que la notion de *traduction* fournit à Heidegger les ressources pour une critique en règle de toute interprétation de la pensée grecque qui manquerait cette substitution du domaine d'expérience grecque par un domaine d'expérience plus tardif⁵¹.

D'un autre côté, ce serait manquer la spécificité du projet heideggérien que de réduire la portée de sa notion de *traduction* à une critique épistémologique de la science historique. Comment comprendre sinon qu'il critique la science historique sur la base du fait que sa visée de connaissance « esquivé précisément ce dont il y va, à savoir : la méditation au cours de laquelle nous parvenons à proximité de ce qui nous concerne essentiellement et en appelle à nous⁵² » ? Heidegger n'a donc aucune intention de réformer la science historique, car toute réforme continuerait de se mouvoir dans la

région ontique déjà ouverte de la science historique. Comme il le souligne, « que nous importent toutes les philosophies de l'histoire seulement historisantes, puisqu'elles ne font que briller avec leurs synoptiques rassemblés scientifiquement, puisqu'elles expliquent l'histoire sans jamais penser les fondements de leurs principes d'explication à partir de l'histoire en son déploiement, et celle-ci à partir de l'être lui-même?⁵³. » Autrement dit, la science historique demeure essentiellement incapable d'identifier sa propre nécessité, car elle n'inclut dans son analyse que des objets dont elle n'interroge pas la donation. De ce fait, elle confond l'objet historique avec l'histoire elle-même⁵⁴. Pour Heidegger, l'histoire doit être pensée à partir de ce qu'il y a d'originaire en elle, ce qui n'est à son tour possible qu'à partir de la question de l'être⁵⁵. C'est par ce seul biais que l'historicisme peut être dépassé.

Cependant, ce privilège que Heidegger accorde à l'originaire de l'histoire a pour corollaire d'exclure les faits historiques de son analyse⁵⁶. Effectivement, contre toute la méthodologie historique contemporaine, il refuse que l'échantillon de chercheurs (et leurs biais) soit déterminant⁵⁷, tout comme les conditions de transmission des textes⁵⁸, la connaissance anthropologique⁵⁹, etc. En fait, même la traduction ne répond pas de tels critères méthodologiques. Par exemple, dans *La parole d'Anaximandre*, après avoir proposé une traduction qu'il sait non conventionnelle, Heidegger refuse qu'elle doive être justifiée scientifiquement. Pourquoi ? Car « nous ne devons pas, en vertu de quelque autorité, simplement lui faire foi. La portée de l'épreuve scientifique est trop courte. Et il n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance⁶⁰ ». Pour Heidegger, ce n'est donc pas qu'il faille cesser de cultiver la connaissance historique⁶¹ ; or, celle-ci demeure essentiellement insuffisante pour conduire une méditation en vue de l'histoire de l'être et empêche (la plupart du temps) une telle méditation en lui enlevant toute apparence de légitimité.

Pour autant, aux yeux de la science historique, le fondement factuel d'une analyse est la seule garantie de sa valeur. Par conséquent, en excluant les faits historiques, le projet heideggérien apparaît voué *a priori* à engendrer une violence⁶² ou une surinterprétation⁶³. Nous pouvons répondre à cette critique d'au moins deux façons.

Premièrement, alors que Heidegger annonçait dans *Parménide* la nécessité de penser ce que les penseurs initiaux ont pensé⁶⁴, il rejette vouloir « manifester simplement ce qui a été pris en vue autrefois ni découvrir ce qui ne l'a pas été⁶⁵ ». Par conséquent, si son intention n'est jamais de prouver quoi que ce soit d'empirique, quelle utilité aurait des preuves scientifico-historiques ? Elles ne seraient d'aucune utilité. Cependant, cette première réponse à la critique de violence et de surinterprétation ne saurait nous épargner la nécessité de mettre en doute la visée de Heidegger : qu'y a-t-il à penser dans la pensée des penseurs initiaux si ce n'est pas ce qu'ils ont empiriquement pensé ? Cette question nous amène à notre seconde réponse à la critique de violence et de surinterprétation chez Heidegger et fonde notre première réponse : ce que les penseurs initiaux ont pensé ne se réduit nullement à un « contenu » de pensée, mais concerne l'essentiel⁶⁶. Pourquoi refuser que cet essentiel qu'ils ont pensé soit un contenu empirique ? D'un certain point de vue, Heidegger réinvestit ici la distinction philosophique traditionnelle entre fait et essence : le savoir de l'essentiel ne se laisse jamais atteindre *en tant que savoir essentiel* à partir des faits, car toute déduction à partir de faits ne peut engendrer qu'un savoir du même type – factuel. Autrement dit, l'abstraction de l'essentiel à partir d'un ensemble de faits rate toujours la donation propre à l'essentiel. Or, si tel est le cas, Heidegger peut très bien réussir la tâche qu'il s'est fixée – penser l'essentiel – sans prendre en compte les faits. Au final, comme une analyse ne peut être qualifiée de violente qu'à condition qu'elle omette une série de faits et comme une méditation ayant en vue l'essentiel n'inclut pas nécessairement de faits, la méditation en vue de l'essentiel que propose Heidegger ne peut pas être qualifiée de violente.

Il s'agit maintenant d'identifier le mode d'accès à la pensée de l'essentiel, et ce, en tenant pour acquis qu'elle doit demeurer hétérogène à une connaissance de l'inessentiel. Pour Heidegger, la pensée de l'essentiel « a le caractère d'un saut, car elle ne connaît pas les ponts, les rampes ni les passerelles dont fait usage toute explication, qui de l'étant ne tire que de l'étant sans quitter jamais le “sol” des “faits”⁶⁷ ». Comme nous l'avons vu, on ne peut jamais accéder à la pensée de l'essentiel graduellement, c'est-à-dire d'étant

en étant jusqu'à l'étant le plus haut, car l'étant ne saurait jamais expliquer que l'étant. Pour penser l'essentiel, il faut sauter hors de l'étant; mais pour sauter, « il faut prendre l'élan convenable », ce qui « ne peut se produire dans un arbitraire divaguant, ni davantage en s'en tenant à un système promu comme norme, mais seulement dans la nécessité historique et à partir d'elle, à partir de la nécessité où se trouve l'être-Là historial⁶⁸ ». S'il y a bien nécessité historique à partir de laquelle s'élancer, celle-ci doit s'appuyer sur une conception spécifique de l'histoire. Pour Heidegger, « l'Histoire véritable c'est l'avenir d'un passé essentiel et initial⁶⁹ ». Contrairement à la conception traditionnelle, l'histoire n'est donc pas limitée au passé, surtout si celui-ci est compris comme événement « objectif » chronologiquement antérieur au présent et pour lequel celui-ci demeure indifférent. Bien plutôt, le passé originaire, *das Gewesenes*, c'est ce qui n'a pas cessé d'être : il inclut toujours aussi le présent et l'avenir en leur sens originaire. En ce sens, le passé se donne toujours comme destin qui vient sur un peuple et auquel il s'agit maintenant de répondre⁷⁰. Le destin est lui-même envoyé à partir du commencement qui, pour nous, est grec : là s'y abritent « des décisions encore en attente de leur accomplissement⁷¹ ». Ce commencement grec n'est pas pour autant initial, car l'initial n'arrive qu'à la fin, au moment où il « éclaircit à la fois lui-même et son domaine d'essence – et ainsi commence⁷² ». Autrement dit, il nous faut répondre⁷³ du premier commencement grec (*erste Anfang*), c'est-à-dire des « décisions originaires qui portent et supportent par avance l'histoire occidentale en son essentialité⁷⁴ », et ce, pour que le commencement initial (*anfängliche Anfang*) advienne. Or, si « l'être est le commencement⁷⁵ », alors cette réponse au premier commencement grec est aussi la réponse à l'appel de l'être. Penser l'essentiel, c'est donc penser l'être; penser l'être, c'est penser le commencement. Or, penser le commencement, c'est précisément penser ce que les penseurs initiaux – Anaximandre, Parménide, Héraclite – ont pensé⁷⁶ et en vue duquel il s'agissait de se traduire.

Au final, la pensée de l'essentiel exige un saut par-delà l'étant qui prend sa mesure de la nécessité historique dans laquelle l'être-Là d'un peuple est plongé. Cet être-Là reçoit sa nécessité historique de

l'appel de l'être pensé comme destin, lui-même décidé initialement par le commencement. En effet, « sans l'attention prêtée à cet appel, le soin que nous pourrions apporter à l'élucidation de [la pensée de Parménide] demeurerait vain⁷⁷ ». Fondée ainsi, l'écoute de la pensée des penseurs initiaux dépasse l'historicisme.

Toutefois, si l'appel de l'être se donne toujours comme mission et destin, cet appel est toujours singulier et s'adresse à un peuple et à un temps déterminés. Nous ne pourrions ici que l'annoncer : pour Heidegger, ce peuple est allemand et ce temps est celui de l'achèvement de la métaphysique. Comme il le prétend, si « le moment est venu de nous livrer effectivement à une méditation simple⁷⁸ » ; si « les instants propices à la méditation, en revanche, sont rares et ne peuvent se répéter⁷⁹ », et, enfin, si « la langue des Allemands est propre comme nulle autre langue à traduire la parole grecque⁸⁰ », alors le projet heideggérien se déploie comme tentative de fondation ekstatique d'un domaine d'expérience spécifiquement germanique. À partir de ce domaine, deux traductions originaires authentiques deviennent possibles pour les Allemands : (1) celle dans le domaine d'expérience grec ; (2) celle de leur propre langue, qui seule permet un véritable contact à la poésie de Hölderlin. On le voit encore mieux ici qu'ailleurs, la *traduction* n'est en rien, chez Heidegger, un geste méthodique universel qui pourrait s'accomplir dans tous les peuples, pour chaque époque, pour chaque penseur et pour chaque mot. La *traduction* se révèle ainsi pleinement historique et trouve sa limite.

3. Conclusion

La première partie de cet article avait pour objectif de délimiter la nécessité d'une *traduction* à partir du problème de la *traduction*. À cette fin, nous avons examiné comment l'horizon de la tâche d'une traduction littérale des mots fondateurs s'élargissait de trois façons : par l'interprétation, l'élucidation et la *traduction* dans un domaine d'expérience. Grâce au cours *Parménide*, nous avons pu voir comment Heidegger mettait en œuvre une telle *traduction* dans le domaine d'expérience grec caractérisé par l'adversité de ἀλήθεια et de la λήθη. La seconde partie de cet article se donnait pour tâche d'identifier le fondement proprement ontologique de la *traduction*

grâce auquel l'historicisme peut être dépassé. Pour Heidegger, ce fondement prend la forme d'une méditation qui prend en vue l'essentiel et répond à l'appel de l'être. La *traduction* s'est révélée ainsi avoir pour visée ontologique de penser ce que les penseurs initiaux ont pensé, à savoir l'être compris comme commencement. Nous avons terminé en soulignant que cette *traduction* avait selon Heidegger un lieu – l'Allemagne – et un temps – l'époque de l'achèvement de la métaphysique – précis.

Pour autant, la conception originale de la traduction que Heidegger développe dans les années 40 et dont l'importance est apparue centrale dans sa pensée ne s'interrompt pas avec la fin de la Seconde Guerre mondiale. Elle trouve même une riche postérité dans sa pensée des années 50, notamment dans *Qu'appelle-t-on penser?*⁸¹ (WS 1951-1952) et dans *Le principe de raison*⁸² (WS 1955-1956). Il faudrait néanmoins déterminer ce qu'il reste de cette conception de la traduction une fois que la dimension historique de l'être s'efface graduellement des écrits de Heidegger dans les années 50. Comme nous l'avons montré dans la seconde partie de cet article, la référence au destin et à l'appel de l'être est cruciale pour dépasser l'historicisme. L'abandon de ces notions pose donc un problème sérieux : la traduction peut-elle ne pas alors succomber à l'historicisme? En quoi ne devient-elle pas un simple procédé méthodique des sciences historiques? Comment la recherche ontologique peut-elle encore être possible?

-
1. Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Éditions Allia, 2006, p. 219.
 2. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975- (désormais GA directement suivi du tome), t. 51, *Concepts fondamentaux* [SS 1941], tr. fr. P. David, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de Philosophie), 1985, p. 9. La référence est toujours faite au texte original allemand uniquement.
 3. *Ibid.*
 4. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide* [WS 1942-1943], tr. fr. Th. Piel, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de Philosophie), 2011, p. 16.
 5. *Ibid.*, p. 14-15.

6. Que ce soit pour λογος (*Id.*, GA 2, Être et Temps [1927], tr. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 32) ou ἀλήθεια (*Ibid.*, p. 220), *Sein und Zeit* possédait déjà plusieurs ressources conceptuelles – notamment la notion de « recouvrement » – pour critiquer leur traduction respective par « discours » et « vérité ». Toutefois, nous verrons que la critique heideggérienne de ces traductions s’est d’autant plus radicalisée que les ressources conceptuelles de *Sein und Zeit* se sont substantiellement enrichies dans les années 40 (en passant par les années 30).
7. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 17.
8. *Id.*, GA 55, *Heraklit* [SS 1943], p. 63. Ma traduction de : « jede Übersetzung ist in sich schon eine Auslegung ».
9. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 13.
10. *Ibid.*, p. 12-13.
11. Martin Heidegger, GA 55, *Heraklit*, *op. cit.*, p. 63.
12. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 17.
13. Françoise Dastur, *Heidegger : la question du Logos*, Paris, Vrin (coll. Bibliothèque des philosophies), 2007, p. 178.
14. Martin Heidegger, GA 40, *Introduction à la métaphysique* [SS 1935], tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard (coll. Tel), 2011, p. 68.
15. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 18.
16. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 178.
17. Martin Heidegger, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 68.
18. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 18.
19. Cf. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 177.
20. Michel Haar, *Heidegger et l’essence de l’homme*, Grenoble, Million (coll. Krisis), 1990, p. 138.
21. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 61. Cèlement : « ni voilement, ni retraite, mais « retrait », « réserve », qui préserve et abrite » (*Ibid.*, p. 16, note 1).
22. *Ibid.*, p. 58.
23. *Ibid.*, p. 61.
24. Michel Haar, *op. cit.*, p. 202.
25. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, *op. cit.*, p. 5. Traduction légèrement modifiée.
26. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 36.
27. Michel Haar, *op. cit.*, p. 137.
28. *Ibid.*, p. 207.
29. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 12.
30. Cf. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 174-175.

31. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 32. Nous reviendrons dans la deuxième partie de cet article sur ce que signifie « être initial ».
32. *Ibid.*, p. 17.
33. Au lieu d'utiliser la terminologie qu'il développera autour de la « traduction », Heidegger, en 1935, indique plutôt qu'il faut « sauter (*überspringen*) par-dessus ce processus de déformation et de dégradation, et de chercher à reconquérir la force d'appellation intacte de la langue et des mots » (Martin Heidegger, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 11).
34. Cf. Éliane Escoubas « L'archive du *Logos* », dans Jean-François Courtine (dir.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin (coll. Études et Commentaires), 2007, p. 178.
35. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 16.
36. *Ibid.*, p. 242.
37. *Ibid.*, p. 35-36.
38. Michel Haar, *op. cit.*, p. 207.
39. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 91.
40. *Ibid.*, p. 36.
41. *Ibid.*, p. 129.
42. *Ibid.*, p. 208.
43. *Ibid.*, p. 201
44. « Tout homme ancré dans l'histoire, dira Heidegger, connaît l'être immédiatement » (*Ibid.*, p. 222).
45. *Ibid.*, p. 91.
46. Nous le verrons dans la seconde partie de cet article, le dépassement de la stricte *traduction* peut être comprise comme son accomplissement le plus propre.
47. Dans « La parole d'Anaximandre » (1946), la *traduction* dans le domaine d'expérience approprié s'opère à partir des mots εόν, εόντα, εἶναι (Martin Heidegger, GA 5, « La parole d'Anaximandre » [1946], dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. fr. W. Brokmeier Paris, Gallimard (coll. Tel), 2014, p. 341). Pour ce qui est du troisième penseur initial, Héraclite, la *traduction* est à nouveau présentée comme un geste nécessaire (Martin Heidegger, GA 55, *Heraklit*, *op. cit.*, p. 45 et p. 63).
48. Martin Heidegger, GA 5, « L'origine de l'œuvre d'art » [1936], tr. fr. W. Brokmeier, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 13.
49. *Id.*, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 10.
50. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 66.
51. Avec Jean Grondin, « il est permis d'y voir sa contribution la plus durable, et la plus secrète, aux études classiques » (Jean Grondin,

- « L'avenir de la philosophie est-il grec? », dans Catherine Collobert (dir.), *L'Avenir de la philosophie est-il grec?*, Montréal, Fides (coll. Noësis), 2002, p. 71).
52. Martin Heidegger, GA 51, *Concepts fondamentaux*, op. cit., p. 20.
53. *Id.*, GA 5, « La parole d'Anaximandre », loc. cit., dp. 300.
54. *Id.*, GA 54, *Parménide*, op. cit., p. 81.
55. *Id.*, GA 5, « La parole d'Anaximandre », loc. cit., p. 300.
56. C'est ce que relevait Habermas dans une visée critique : « la "pensée essentielle" se refuse à toutes les questions empiriques et normatives susceptibles d'être traitées par les moyens de la sociologie et de l'histoire » (Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité : Douze conférences*, tr. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 167).
57. Martin Heidegger, GA 51, *Concepts fondamentaux*, op. cit., p. 6 et p. 21.
58. *Ibid.*, p. 94.
59. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, op. cit., p. 66.
60. *Id.*, GA 5, « La parole d'Anaximandre », loc. cit., p. 343.
61. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, op. cit., p. 13.
62. *Id.*, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 134.
63. *Id.*, GA 54, *Parménide*, op. cit., p. 200.
64. *Ibid.*, p. 3.
65. *Ibid.*, *Parménide*, op. cit., p. 200.
66. *Ibid.*, p. 4-5.
67. *Ibid.*, p. 223.
68. Martin Heidegger, GA 40, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 134.
69. Michel Haar, *Le chant de la terre*, Paris, Éditions de l'Herne (coll. Bibliothèque de philosophie et d'esthétique), 1985, p. 145.
70. Martin Heidegger, GA 54, *Parménide*, op. cit., p. 81. Pour justifier la traduction d'ἀλήθεια par « être-découvrant », *Sein und Zeit* s'appuyait sur une conception semblable de l'histoire : « la "définition" proposée de la vérité n'est pas évacuation, mais au contraire appropriation originaire de la tradition » (*Id.*, GA 2, *Être et Temps*, op. cit., p. 220). Néanmoins, puisque la tradition qu'il s'agit de s'approprier est comprise par Heidegger dans les années 30 et 40 comme histoire de l'être, ces deux conceptions de l'histoire doivent être radicalement distinguées. Les conséquences qu'elles impliquent respectivement sont sans commune mesure l'une à l'autre.
71. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, op. cit., p. 16.

72. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 202. Ce n'est donc qu'à la fin du premier commencement grec – à l'époque de l'achèvement de la métaphysique – qu'il est possible de se traduire dans ce domaine d'expérience et de dégager la signification fondamentale d'un mot tel que ἀλήθεια (*Ibid.*, p. 32). Nous adresserons cette dimension du projet heideggérien à la fin de cette section.
73. La réponse au premier commencement grec n'est pas évitable, car on y répond toujours d'une manière ou d'une autre, que ce soit de manière implicite ou explicite. En ce sens, même la science historique est une réponse possible à ce commencement. Or, comme nous l'avons vu, cette réponse ne peut être à la hauteur de l'appel de l'être lancé par le premier commencement grec, car la science historique n'atteint jamais le niveau ontologique. La prétention de Heidegger est précisément d'accéder au niveau ontologique.
74. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, *op. cit.*, p. 15.
75. *Id.*, GA 54, *Parménide*, *op. cit.*, p. 10.
76. *Ibid.*, p. 10.
77. *Ibid.*, p. 5.
78. *Id.*, GA 51, *Concepts fondamentaux*, *op. cit.*, p. 11.
79. *Ibid.*, p. 10-11.
80. *Ibid.*, p. 16.
81. *Id.*, GA 8, *Qu'appelle-t-on penser?* [WS 1951-1952], tr. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Quadrige), 2014, p. 198-199, p. 232 et p. 236 (entre autres).
82. *Id.*, GA 10, *Le principe de raison* [WS 1955-1956], tr. fr. A. Préau, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1983, p. 23-24 et p. 145 (entre autres).