Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 1

Artikel: L'homme et le langage
Autor: Gadamer, Hans-Georg
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381300

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 11-19

L'HOMME ET LE LANGAGE*

HANS-GEORG GADAMER

Ce texte, paru la première fois en 1966 à l'occasion du 70e anniversaire de Dimitrij Tschizewskij, appartient à l'ensemble des conférences et textes brefs que Gadamer a réunis sous le titre «Kleine Schriften». Petits écrits ou textes mineurs, *les contributions ainsi intitulées ont en fait le mérite de résumer avec talent la pensée de leur auteur. Si* Wahrheit und Methode *constitue l'œuvre maîtresse du penseur de Heidelberg, les* Kleine Schriften *en sont l'exposé synthétique.*

Le texte que nous offrons aujourd'hui en traduction est particulièrement important pour la compréhension de la dimension herméneutique: l'homme n'est pas avant tout animal rationale, *mais* zôon logon échon, *pas avant tout le vivant doté de cette trop célèbre et pourtant méconnue raison, mais le vivant qui possède le langage; qui le possède non comme un instrument disponible et déposable, mais comme une habitation. L'énigme même posée par le langage à la pensée est que la pensée est toujours déjà langagière. Toute notre approche du monde et des choses a lieu dans et par le langage; grandir dans le langage équivaut à grandir dans la connaissance du monde, ou plus exactement: grandir dans le monde signifie grandir dans le langage.*

L'homme et le langage: *un texte qui montre la place inaliénable de ce qui fut trop longtemps le simple instrument d'une pensée réduite au silence par l'autorité incontestable du* Logos *conçu comme Raison. Mais surtout un texte qui révèle la réalité spirituelle du langage, où le* je *et le* tu *sont unis par le biais d'un dialogue infini.*

JACQUES SCHOUWEY

Il existe une définition classique de l'essence de l'homme donnée par Aristote, selon laquelle l'homme est l'être vivant qui possède le «logos». La tradition occidentale a consacré cette définition en caractérisant l'homme comme «animale rationale», comme un «être vivant doué de raison», c'est-à-dire en le distinguant des autres animaux par sa capacité de pensée. Mais, à vrai dire, ce terme veut aussi et surtout dire: langage. Aristote développe quelque part la différence entre l'animal et l'homme de la manière suivante:

* Mensch und Sprache, dans *Kleine Schriften I: Philosophie Hermeneutik*, Tübingen, 1976, pp. 93-100.

les animaux ont la possibilité de se faire comprendre les uns aux autres en s'indiquant mutuellement ce qui excite leur désir, de façon à le rechercher, et ce qui peut leur faire du mal, de façon à le fuir. C'est ainsi que la nature les a constitués. L'homme serait le seul à avoir reçu le «logos» en plus, qui lui permet de rendre évident aux autres ce qui est utile et ce qui est nuisible, et par là, ce qui est juste et ce qui est injuste. Voilà une phrase lourde de sens, car l'utile et le nuisible ne sont pas désirables pour eux-mêmes, mais en vue d'autre chose qui n'est pas encore donné; ils ne servent qu'à obtenir ce qui est juste et injuste. L'homme se distingue ainsi par une indépendance à l'égard du présent, par un sens du futur. Aristote ajoute, dans le même élan, que, parce que l'homme est le seul à posséder le «logos», il possède par là même le sens du juste et de l'injuste. L'homme est capable de penser et il est capable de parler. Pouvoir parler veut dire pouvoir, par son parler, rendre apparent ce qui n'est pas présent, de telle sorte que quelqu'un d'autre le voie aussi devant lui. Ainsi l'homme peut communiquer tout ce qu'il pense; et qui plus est: en raison de cette possibilité de communiquer entre eux, il existe chez les hommes uniquement une pensée de l'universel, c'est-à-dire des concepts communs dont principalement ceux grâce auxquels la convivialité des hommes est possible sans meurtre ni homicide, et cela dans une société établie, sous une constitution politique, dans une économie articulée sur la division du travail. C'est tout ce que contient la simple petite phrase: l'homme est l'être vivant qui possède le langage.

On pourrait croire qu'une constatation aussi évidente et aussi convaincante a de tout temps accordé une place privilégiée au phénomène du langage dans la recherche de l'essence de l'homme. Qu'y-a-t-il de plus convaincant que le fait que le langage des animaux — si l'on veut dénommer ainsi leur manière de se faire comprendre — est quelque chose de totalement différent du langage humain dans lequel un monde objectif se représente et se communique? Et cela, à l'aide de signes qui, au contraire des signes d'expression des animaux, restent variables, non seulement parce qu'il y a différentes langues, mais encore parce qu'à l'intérieur d'une même langue les mêmes expressions peuvent désigner des choses différentes et que différentes expressions peuvent désigner la même chose.

La pensée occidentale n'a, à vrai dire, absolument pas mis à sa juste place l'essence du langage. Il est toujours extrêmement significatif que, selon l'histoire de la création dans l'Ancien Testament, Dieu ait donné au premier homme la domination sur le monde en le laissant dénommer tout étant selon son bon vouloir. L'histoire de la Tour de Babel témoigne également de l'importance du langage pour la vie humaine. Pourtant, c'est justement la tradition religieuse de l'Occident chrétien qui a d'une certaine façon paralysé la pensée du langage; par conséquent, c'est seulement à l'époque des «Lumières» que la question de l'origine du langage a pu être posée à nouveau. Que l'on ne réponde plus à la question de l'origine du langage par le renvoi au récit de la

création, mais que l'on cherche cette origine dans la nature de l'homme, constituait un gigantesque bond en avant. On ne pouvait alors pas éviter de faire un pas de plus: la naturalité du langage exclut la question d'un état primitif de l'homme privé de langage, et par là surtout la question de l'origine du langage. Herder et Wilhelm von Humboldt ont reconnu dans l'humanité originelle du langage le caractère langagier originel de l'homme; ils ont aussi fait ressortir l'importance décisive de ce phénomène pour la vision humaine du monde. L'ancien ministre de la culture, Wilhelm von Humboldt, le sage de Tegel, retiré de la vie officielle, qui, par son œuvre tardive, allait devenir le fondateur de la science moderne du langage, avait pris pour champ d'investigation la diversité structurelle du langage humain.

La création de la philosophie du langage et de la science du langage par Wilhelm von Humboldt ne présentait cependant pas encore un véritable rétablissement de l'intuition aristotélicienne. Le fait que, chez Humboldt, les langages sont devenus l'objet de la recherche a certes permis de tracer un chemin pour la connaissance, chemin qui pouvait éclairer d'une façon nouvelle et prometteuse la diversité des peuples et des époques et l'essence humaine commune qui en est le fondement. Mais ce qui délimitait ici l'horizon de la question de l'homme et du langage, c'était la simple donation faite à l'homme d'un pouvoir et la mise en lumière des lois de structuration de ce pouvoir — nous les appelons grammaire, syntaxe, vocabulaire de la langue. On pouvait apprendre à reconnaître dans le miroir de la langue les visions du monde selon les peuples, et même en particulier la constitution de leur culture. Je pense, par exemple, à l'examen de l'état culturel de la famille des peuples indo-européens, que nous devons aux magnifiques recherches de Victor Hehn sur les plantes cultivées et sur les animaux domestiques. La science du langage est, à l'instar d'une autre préhistoire, la préhistoire de l'esprit humain. Pourtant dans cette perspective, le phénomène du langage n'a que la signification d'un excellent champ d'expression dans lequel l'essence de l'homme et sa différenciation dans l'histoire se laissent étudier. Il n'était pas possible ici d'entrer jusque dans les positions centrales de la pensée philosophique, car la description cartésienne de la conscience comme conscience de soi demeurait encore la toile de fond de l'ensemble de la pensée moderne. Ce fondement inébranlable de toute certitude, le plus sûr de tous les faits — dont j'ai moi-même conscience — est devenu, dans la pensée moderne, la mesure de tout ce qui veut satisfaire à l'exigence de connaissance scientifique. La recherche scientifique sur le langage repose, en définitive, sur le même fondement. La spontanéité du sujet trouvait une de ses formes de confirmation dans l'énergie formatrice du langage. Bien que, à partir de ce principe fondamental, la vision du monde que l'on trouve dans les langues ait pu être interprétée avec profit, l'énigme posée à la pensée par le langage n'a absolument pas été prise en considération. Une des caractéristiques essentielles du langage, c'est que nous en sommes foncièrement inconscients. A ce propos, ce n'est pas un hasard si la

création du concept de langage est un résultat tardif. Le mot «logos» ne signifie pas uniquement pensée et langage, mais aussi concept et loi. La formation du concept de langage présuppose la conscience du langage. Mais cela est le résultat d'un mouvement de réflexion dans lequel celui qui, en réfléchissant, pense, sort de l'accomplissement inconscient du parler et prend une certaine distance par rapport à lui-même. L'énigme véritable du langage réside justement en ceci que nous ne pouvons jamais accomplir tout à fait ce mouvement de réflexion; au contraire, toute pensée sur le langage est toujours déjà rejointe par le langage. Nous ne pouvons penser qu'à l'aide du langage, et cette habitation de notre pensée dans le langage est précisément la profonde énigme que le langage soumet à la pensée.

Le langage n'est pas l'un des moyens par lesquels la conscience se met en présence du monde. Il ne représente pas, à côté du signe et de l'outil — qui appartiennent certainement aussi à la caractéristique essentielle de l'homme — un troisième instrument. Le langage n'est pas du tout un instrument, un outil; car il appartient à l'essence de l'outil que nous sachions dominer son utilisation, ce qui veut dire que nous le prenions en main, et que nous le déposions lorsqu'il a accompli son service. Il n'en va pas de même lorsque nous prononçons les mots qu'une langue met à notre disposition, et que nous les laissons retourner, une fois qu'ils ont servi, dans la réserve générale de mots dont nous disposons. Une telle analogie est fausse, parce que nous ne nous trouvons jamais comme une conscience face au monde, et que nous ne cherchons jamais, dans un état pour ainsi dire dépourvu de langage, l'outil de la communication. Nous sommes bien plutôt toujours et déjà, dans tout savoir sur nous-mêmes et dans tout savoir sur le monde, encerclés par le langage qui est le nôtre. Nous grandissons, nous apprenons à connaître le monde, nous apprenons à connaître les hommes et finalement nous-mêmes en apprenant à parler. Apprendre à parler ne veut pas dire: être introduit à l'usage d'un outil déjà disponible pour la dénomination du monde qui nous est familier et que nous connaissons; mais cela veut dire: acquérir l'intimité et la connaissance du monde lui-même, comme il vient à notre rencontre.

Un événement énigmatique et profondément voilé! Quelle illusion de penser qu'un enfant prononce un mot, un premier mot. Quelle illusion de vouloir découvrir le langage humain primitif dans le fait que l'on laisse grandir des enfants isolés hermétiquement de tout son humain et que l'on veut reconnaître ensuite, dans leurs premiers balbutiements quelque peu articulés, le privilège d'un langage humain présent, le langage fondamental de la création. De pareilles idées sont vaines parce qu'elles veulent mettre entre parenthèse de façon artificielle le véritable être qui nous environne, le monde du langage dans lequel nous vivons. En réalité, nous sommes toujours déjà chez nous dans le langage, comme dans le monde. C'est à nouveau chez Aristote que je trouve la meilleure description de l'événement de l'apprentissage de la langue. Cette description aristotélicienne ne pense cependant pas l'apprentis-

sage du parler, mais celui de la pensée, c'est-à-dire de l'acquisition des concepts universels. Elle pose la question: comment, dans le tourbillon des phénomènes, dans le flot perpétuel des impressions changeantes, quelque chose de stable se réalise-t-il? C'est certainement en premier lieu la capacité de conservation — à savoir: la mémoire — qui nous fait reconnaître quelque chose comme identique; nous avons déjà là un premier grand effort d'abstraction. Du flot des manifestations changeantes ressort ici et là quelque chose de commun, et c'est ainsi qu'à partir des reconnaissances accumulées — que nous appelons expériences — se réalise lentement l'unité de l'expérience. C'est en elle que prend sa source la disposition expresse de ce qui est ainsi expérimenté à la manière de la connaissance de l'universel.

Aristote demande comment, à vrai dire, peut se réaliser cette connaissance de l'universel. Cela n'arrive assurément pas ainsi: la connaissance de l'universel s'obtiendrait en passant en revue les phénomènes les uns après les autres; et elle surgirait alors tout d'un coup à partir d'un cas isolé qui se manifesterait à nouveau et dont on reconnaîtrait l'identité. Ce n'est pas la reconnaissance d'un cas particulier comme tel, se détachant de tous les autres cas particuliers par une force secrète, qui amène l'universel à la représentation. Ce cas est bien plutôt semblable à tous les autres cas particuliers. Il est cependant vrai qu'à un certain moment la connaissance de l'universel s'est réalisée. Où a-t-elle commencé? Aristote donne ici une image idéale: comment une armée en déroute s'arrête-t-elle de fuir? A quel moment peut-on dire que l'armée s'est arrêtée? Ce n'est en tout cas pas lorsque le premier, le deuxième ou le troisième soldat a rejoint les rangs. On ne peut donc pas dire que l'armée s'est arrêtée lorsqu'un nombre déterminé de soldats fuyards a cessé de fuir, et même pas lorsque le dernier a cessé de fuir. Ce n'est, en effet, pas avec lui que l'armée a commencé à s'arrêter: elle l'a commencé depuis longtemps. Comment cela commence, comment cela se propage, et comment finalement, à un moment quelconque, l'armée s'est arrêtée, cela signifie qu'on obéit de nouveau à l'unité du commandement, sans que cela soit à la disposition consciente de personne, dominé par un plan, reconnu par constatation. Et pourtant cela s'est indubitablement passé. Il en va de même de la connaissance de l'universel; et il en est ainsi précisément parce qu'il en est de même de l'entrée dans un langage.

Dans l'ensemble de notre pensée et de notre connaissance, nous sommes toujours déjà déterminé par l'interprétation langagière du monde, et entrer, en grandissant, dans cette interprétation langagière du monde, signifie grandir dans le monde. Dans ce sens, le langage est la propre trace de notre finitude. Il nous a toujours déjà dépassés. La conscience d'un individu n'est pas l'étalon auquel l'être du langage peut être mesuré. Il n'y a en effet absolument pas de conscience particulière dans laquelle le langage qu'elle parle soit vraiment là. Comment alors le langage est-il là? Certainement pas sans la conscience

particulière. Mais pas non plus dans une simple concentration de nombreuses consciences qui sont chacune pour soi une conscience particulière.

Aucun individu n'a, lorsqu'il parle, une conscience effective de son parler. Le langage que nous parlons nous devient conscient dans des situations exceptionnelles uniquement. Par exemple, lorsqu'un mot vient à la bouche de quelqu'un qui veut dire quelque chose, un mot devant lequel il reste interdit, un mot qui lui paraît étrange, bizarre, de telle sorte qu'il se demande: «Peut-on vraiment parler ainsi?» Ici le langage que nous parlons nous devient un instant conscient parce qu'il ne joue pas son rôle. Quel est alors son rôle? Je pense qu'on peut distinguer ici trois caractéristiques.

La première caractéristique du langage est l'oubli de soi qui arrive au parler de son fonctionnement *(Selbstvergessenheit)*[1]. Sa structure propre, grammaire, syntaxe, en un mot tout ce que la science du langage thématise, n'est absolument pas conscient dans le parler vivant. Il s'ensuit de là que c'est aux perversions propres de l'ordre naturel que l'école moderne doit d'être obligée d'enseigner la grammaire et la syntaxe à l'aide de la langue maternelle propre plutôt qu'à l'aide d'une langue morte comme le latin. C'est là un véritable effort gigantesque d'abstraction qui est exigé de celui qui doit amener à une conscience explicite la grammaire de la langue qu'il possède comme langue maternelle. Le véritable accomplissement de la langue la fait disparaître elle-même totalement derrière ce qui sera dit en elle. Nous avons, pour illustrer cela, une expérience amusante que nous avons tous faite lors de l'apprentissage de langues étrangères. Il s'agit des phrases exemples dont se servent les manuels ou les cours. Leur tâche est de rendre conscient, par abstraction, un phénomène langagier déterminé. Jadis lorsqu'on professait encore la tâche de l'abstraction qui sous-tend l'apprentissage de la grammaire et de la syntaxe d'une langue, on utilisait des phrases d'une sublime absurdité qui racontaient n'importe quoi sur César, sur l'oncle Charles. La tendance plus récente à réduire à de telles phrases exemples de nombreuses connaissances intéressantes sur le monde étranger entraîne involontairement la conséquence négative suivante: la fonction d'exemple de la phrase s'obscurcit dans l'exacte mesure où le contenu de ce qui est dit attire l'attention sur lui. Plus la langue est un accomplissement vivant, moins on en est conscient. De l'oubli de soi dans son fonctionnement comme caractéristique du langage, il ressort que l'être propre de celui-ci réside dans ce qui est dit en lui et qui constitue le monde commun dans lequel nous vivons et auquel appartient également la très longue tradition qui parvient jusqu'à nous à partir de la littérature des langues étrangères, mortes ou vivantes. L'être propre de la langue est ce en quoi nous nous fondons lorsque nous l'écoutons: le dit.

[1] N.T. La *Selbstvergessenheit* est l'oubli de soi qui se réalise dans le fonctionnement du langage; elle désigne le fait que nous sommes inconscients du langage lorsque nous parlons.

Un deuxième trait caractéristique de l'être du langage me semble être sa non-liaison à un *je* (Ichlosigkeit). Celui qui parle une langue que personne ne comprend ne parle pas. Parler signifie parler à quelqu'un. Le mot se veut approprié, ce qui ne veut pas uniquement dire qu'il me présente à moi-même la chose pensée, mais aussi qu'il la met devant les yeux de celui à qui je parle.

En ce sens le parler n'appartient pas à la sphère du «je», mais à celle du «nous». C'est ainsi que Ferdinand Ebner a donné jadis, avec raison, le sous-titre de «Fragments pneumatologiques» à son ouvrage «Le mot et les réalités». La réalité spirituelle du langage est, en effet, celle du pneuma, de l'esprit qui unit *je* et *tu*. La réalité du parler réside dans le dialogue, comme on l'a remarqué depuis longtemps. Sur chaque dialogue règne un esprit, bon ou mauvais, un esprit de paralysie et d'arrêt ou un esprit de communication et d'échange plénier entre *je* et *tu*.

La façon dont s'effectue chaque dialogue se laisse décrire — comme je l'ai montré ailleurs («Wahrheit und Methode», 3e partie) — par le concept de jeu. Il faut ici se libérer d'une habitude de penser qui considère l'essence du jeu à partir de la conscience du joueur. Cette conception de l'homme qui joue, devenue populaire essentiellement grâce à Schiller, ne saisit la vraie structure du jeu que par le biais de sa manifestation dans un sujet. Mais, en vérité, le jeu est un processus en mouvement *(Bewegungsvorgang)* qui se saisit des joueurs ou de ce qui joue. Ce n'est donc pas une simple métaphore que de parler du «jeu de vagues», des «moustiques qui jouent» ou du «libre jeu des membres». La fascination qu'exerce le jeu sur la conscience qui joue consiste bien plutôt dans un tel éloignement de soi rendu possible grâce à une suite de mouvements déployant sa propre dynamique. Un jeu est en cours lorsqu'un individu y participe de tout son sérieux, c'est-à-dire lorsqu'il ne se comporte pas comme un simple joueur pour qui le jeu n'est pas sérieux. De telles gens, incapables d'accorder leur sérieux au jeu, nous les appelons des hommes incapables de jouer. Et j'ose affirmer maintenant que la constitution fondamentale du jeu, avec cet esprit — de légèreté, de liberté, de chance de réussite — qui est une aspiration à être comblé et à combler celui qui prend part au jeu, présente une structure apparentée à celle de la constitution du dialogue, où le langage s'authentifie. Etant donné que l'on dialogue les uns avec les autres, et que le dialogue nous porte, pour ainsi dire, plus loin, ce n'est plus la volonté d'un individu se réservant ou s'ouvrant qui est déterminante, mais c'est la loi de la chose dont il s'agit dans le dialogue, suscitant le discours et la réplique et finissant dans l'harmonie. Ainsi, là où un dialogue a réussi, l'on est, comme on dit, accompli par lui. Et le jeu du discours et de la réplique se poursuit dans le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même; c'est ce que Platon a si bien nommé pensée.

A cela il faut rattacher un troisième trait caractéristique de l'être du langage; je l'appellerai l'universalité du langage. Le langage n'est pas un domaine

clos du dicible, en face duquel il y aurait d'autres domaines de l'indicible; mais, au contraire, le langage englobe tout. Il n'y a rien qui, en principe, soit dérobé à la possibilité d'être dit, et cela à la condition que la pensée exprime quelque chose. Le pouvoir-dire suit infatigablement les pas de l'universalité de la raison. Chaque dialogue possède ainsi également une infinité interne, et n'a pas de fin. On l'abandonne, soit qu'il nous semble en avoir assez dit, soit qu'il n'ait plus rien à nous dire. Mais une telle rupture du dialogue recèle en elle-même un appel intérieur à la reprise du dialogue.

Nous expérimentons cela souvent douloureusement, là où l'on exige de nous une déclaration. La question à laquelle il faut, dans ce cas, répondre — pensons au cas extrême de l'interrogatoire ou de la déclaration devant un tribunal — est un genre d'obstacle dressé contre l'esprit du parler qui veut s'exprimer dans le dialogue («Ici, c'est moi qui parle!» ou «Répondez à ma question!»). Tout dit ne contient pas simplement et purement sa vérité en lui-même, mais renvoie constamment, par-delà et par-derrière lui, à du non-dit. Chaque énoncé est motivé; cela veut dire que l'on peut, à bon droit, à propos de tout ce qui est dit, poser la question: «Pourquoi dis-tu cela?» Et d'abord, un énoncé devient intelligible lorsque nous comprenons ce non-dit avec le dit. Nous constatons ce fait en particulier dans le phénomène de la question. Une question dont nous ne comprenons pas la raison d'être ne peut pas trouver de réponse. La compréhension des raisons d'être de la question ouvre, en effet, l'horizon au sein duquel on peut chercher et trouver la réponse. En conséquence, dans les questions comme dans les réponses, s'effectue un dialogue sans fin, dans le champ duquel se tiennent le mot et la réponse. Tout dit se tient dans un tel champ.

Nous pouvons éclairer ce qui vient d'être dit par une expérience que nous avons tous faite. Je pense à la traduction et à la lecture de textes en langue étrangère. Le traducteur se trouve en présence d'un texte du langage, c'est-à-dire d'un dit oral ou écrit, qu'il a pour tâche de traduire dans sa propre langue. Il est lié à ce qui est écrit, et ne peut pas se contenter de transférer matériellement le dit, de la langue étrangère dans sa propre langue, sans naître lui-même au dire. Ce qui veut dire qu'il doit produire en lui l'espace infini du dire qui correspond à ce qui est dit dans la langue étrangère. Chacun sait combien cela est difficile. Chacun sait combien la traduction laisse, pour ainsi dire, tomber dans la banalité ce qui est dit dans la langue étrangère. Elle réduit, d'une certaine manière, à deux dimensions ce qui est dit dans trois dimensions dans la langue étrangère, de telle sorte que le sens du mot et la forme du texte reproduisent purement et simplement l'original, sans que la traduction possède un espace à elle. Il lui manque cette troisième dimension qui constitue l'horizon de sens du dit primitif, de ce qui est dit dans le texte original. C'est là la limite inévitable de toutes les traductions: aucune ne peut remplacer l'original. L'on se trompe si l'on pense que ce qui est énoncé dans l'original, simplement banalisé par sa projection dans notre propre langue, doit, une fois

traduit, devenir plus compréhensible, car de nombreux éléments évoqués dans l'original et se lisant entre les lignes n'ont pas été transposés; l'on se trompe donc fort si l'on pense que cette réduction à un sens univoque doit faciliter la compréhension. Aucune traduction n'est aussi intelligible que son original. Le sens de ce qui est dit, riche en significations — le sens est toujours un sens directionnel — ne s'exprime, en effet, que dans le dire original et échappe à tout dire ou parler postérieurs. Le traducteur a toujours pour tâche, non pas de copier le dit, mais celle de se placer dans la direction du dit, c'est-à-dire dans son sens, pour transcrire ce qu'il y a à dire dans la direction de son propre dire.

Cela devient tout à fait clair dans le cas des traductions qui doivent rendre possible, par l'intermédiaire d'un interprète, un dialogue oral entre des êtres humains de langues maternelles différentes. Un interprète qui se contente de rendre dans l'autre langue les mots et les phrases prononcées par l'un des interlocuteurs, donne au dialogue un caractère inintelligible. Ce qu'il doit restituer, ce n'est pas ce qui est dit, dans sa teneur authentique, mais ce que l'autre veut dire et dit tandis qu'il laisse de nombreuses choses non-dites. Le caractère limité de sa traduction doit aussi parvenir à l'espace dans lequel seul le dialogue, autrement dit: l'infinité intérieure qui accompagne tout accord, est rendu possible.

Dans ces conditions, le langage est le véritable milieu de l'être de l'homme, pour autant qu'on le considère uniquement dans le domaine qu'il est seul apte à remplir — le domaine des relations humaines, le domaine de l'accord, celui de l'entente qui croît sans cesse — domaine qui est aussi indispensable à la vie humaine que l'air que nous respirons. L'homme est vraiment, comme l'a dit Aristote, l'être qui possède le langage. C'est pourquoi, tout ce qui est humain, nous devons nous le laisser dire.

Traduit de l'allemand
par Jacques Schouwey