

« Libérer l'impulsion philologique »*



Idoles cycladiques, 2000 avant J.-C.

Philippe Arjakovsky

* Conférence prononcée le 2 décembre 2005 dans le cadre d'un séminaire sur « Les traductions de Platon par Heidegger », organisé au Collège International de Philosophie par Ingrid Auriol et Véronique Fabbri. Le passage non prononcé est mis entre crochets droits.

à Marie-Hélène Lecorney

« Il me semble que l'Antiquité, dans sa pure essence, nous doit revenir par la joie créatrice d'enfants contemporains en qui elle retrouve un tour inné comme réservé par elle au futur »
Stéphane Mallarmé (Lettre à P. Louÿs du 20 déc. 1894)

Cet été j'ai achevé la traduction du *Cratyle* de Platon que j'avais commencée neuf ans plus tôt (sans du tout réaliser à l'époque dans quel travail je m'embarquais) – et je tiens d'abord à remercier Ingrid Auriol et Véronique Fabbri de m'avoir invité aujourd'hui dans leur Atelier du Collège de philosophie pour présenter ce travail (encore inédit).

Qu'est-ce qui m'a poussé à entreprendre cette traduction du *Cratyle* de Platon, alors que je ne suis pas ce qu'on appelle un « helléniste de formation » ? Malgré l'amour que j'ai éprouvé très tôt pour la langue grecque, je n'ai pas eu la possibilité de l'étudier sérieusement et durablement au sein de notre école (je ne m'étendrai pas sur les détails, le fait que dans les années soixante-dix, la dévastation sciemment concertée de notre école battait déjà très largement son plein). Et pourtant, il m'a été donné d'apprendre le grec de la manière la plus originale, la plus pédagogique qui soit – à savoir en l'enseignant ! Alors que je n'avais comme seul bagage que les souvenirs extrêmement rudimentaires d'initiation au grec, pendant quatre ou cinq ans, sur un rythme très régulier, j'ai « appris » – merveille

dialectique de la langue française – le grec ancien à une amie, une collègue de lettres, qui désirait apprendre aussi le grec ancien pour préparer un concours. Je ne lui serai jamais assez reconnaissant.

« Le véritable maître (*Lehrer*), dit Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser ?* (GA 8, 17 ; t. f. p. 89), ne fait rien apprendre d'autre – qu'apprendre ». Dans le contexte du cours de Heidegger, cette phrase veut dire : le véritable maître (le maître d'école ou d'université) ne fait rien d'autre qu'apprendre aux élèves ou aux étudiants à apprendre – mais il est clair que cela n'est possible que parce c'est d'abord lui, le maître, qui ne cesse d'apprendre à apprendre. D'ailleurs, un peu plus loin, Heidegger précise : « Le maître doit être à même de mieux pouvoir apprendre que les élèves. » (« *Der Lehrer muß es vermögen, belehrbarer zu sein als die Lehrlinge.* ») Ou comme le dit encore F. Vezin, « la seule véritable différence entre le professeur et l'élève, c'est que le professeur a un encore plus grand désir d'apprendre que l'élève »¹. Or, ce genre de situations paradoxales – c'est-à-dire de situations où se déploie la possibilité humaine d'apprendre de manière originale – trouve son paradigme historial – et aussi existentiel – dans ce qu'on peut appeler la situation socratique par excellence, celle dans laquelle nous plonge la lecture de tout Dialogue de Platon.

Bref (et je m'en tiendrai là pour l'anecdote) toujours est-il qu'un soir de neige, cherchant un texte à étudier pour mes élèves de terminale, j'ouvris par hasard le *Cratyle* de Platon dans l'édition Budé, et je pris soudainement conscience que le texte grec me « parlait » beaucoup mieux que la traduction française en regard. Immédiatement, je me mis à en traduire les premières phrases...

¹ « Philosophie et pédagogie de la traduction » (*Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, oct-déc 2005).

Mais qu'entendons-nous lorsque nous disons en français – avec beaucoup de droitesse me semble-t-il – qu'un texte nous « parle » ? J'ai trouvé récemment une réponse à cette question dans un aphorisme de Friedrich Schlegel :

« Lire signifie libérer l'impulsion philologique, s'affecter soi-même littérairement. On ne peut lire de la pure philosophie ou poésie sans philologie. »²

Un texte nous parle quand nous pouvons nous « affecter nous-mêmes littérairement », autrement dit nous tra-duire nous-mêmes devant le texte qu'il s'agit de lire – et ainsi « libérer » non pas *une*, mais bien « l'impulsion philologique » – comme s'il n'y en avait qu'une seule – et ainsi nous rendre libres pour ce que le *logos* exige de nous comme amour – ce qui veut dire du même coup aussi : libérer l'accès au texte, désobstruer le chemin de la lecture.

Mais que faut-il entendre ici par *philologie* ? Il est clair que sous la plume de F. Schlegel, philologie ne peut avoir aucun des sens techniques auxquels il est souvent commode de la réduire : à savoir rhétorique, grammaire, linguistique, épigraphie, paléographie, ou que sais-je encore... Non, le cœur de la philologie reste d'abord tout simplement l'apprentissage de la lecture – pour « les amis du *lento* » – comme Nietzsche lui-même, philologue et philosophe, nous le rappelle dans la Préface d'*Aurore* :

« La philologie, effectivement, est cet art vénérable qui exige avant tout de son admirateur une chose : se tenir à l'écart, prendre son temps, devenir

² in *Fragments* (N° 391), traduit et présenté par Charles Le Blanc, Paris, Corti, 1996.

silencieux, devenir lent, – comme un art, une connaissance d’orfèvre appliquée au *mot*, un art qui n’a à exécuter que du travail subtil et précautionneux et n’arrive à rien s’il n’y arrive *lento*. C’est en cela précisément qu’elle est aujourd’hui plus nécessaire que jamais, c’est par là qu’elle nous attire et nous charme le plus fortement au sein d’un âge de “travail”, autrement dit : de hâte, de précipitation indécente et suante qui veut tout de suite “en avoir fini” avec tout, sans excepter l’ensemble des livres anciens et modernes : – quant à elle, elle n’en a pas si aisément fini avec quoi que ce soit, elle enseigne à *bien* lire, c’est-à-dire lentement, profondément, en regardant prudemment derrière et devant soi, avec des arrière-pensées, avec des portes ouvertes, avec des doigts et des yeux subtils... »³

En ce sens-là, c’est-à-dire dans cette tonalité propre où le nom de *philologie* retrouve son sens originel d’amour du *logos*, apprendre à « libérer l’impulsion philologique », c’est bien évidemment aussi ce que ne cesse de nous offrir Heidegger dans ses Cours (et tout particulièrement dans les nombreux cours qu’il consacre à la pensée des Grecs). Dans son cours du semestre d’été 1924, consacré aux *Concepts de fond de la philosophie aristotélicienne* (tome 18 de l’Edition Intégrale), Heidegger le dit même en toutes lettres : dans la présentation de son cours lors de la 1^e heure, il explique qu’il va s’agir de chercher le sol à partir duquel les concepts de fond de la philosophie aristotélicienne ont pu croître. Et il ajoute pour clore sa présentation :

³ *Aurore*, Avant-Propos §5, traduit par Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1980, p. 18.

« Es wird hier *keine Philosophie* oder gar *Philosophiegeschichte* geboten. Wenn *Philologie* besagt: *die Leidenschaft der Erkenntnis des Ausgesprochenen*, dann ist das, was wir treiben, *Philologie*. » (GA 18, 4)

« N'est proposée ici aucune philosophie, et encore moins une histoire de la philosophie. Si par philologie, l'on entend : la passion pour connaître ce qui est porté à la parole, alors ce que nous faisons, est bien de la philologie. »

Il suffit simplement de lire la suite de ce cours sur Aristote pour entendre ce que veut dire concrètement Heidegger : pour nous qui avons « pour tâche de prendre ce qui a été pensé de manière grecque pour le penser de manière encore plus grecque », l'apprentissage de la liberté philologique n'a pas d'autre finalité que de nous mettre en état de traduire.

La semaine dernière, Hadrien France-Lanord nous a montré de quelle façon historique il fallait entendre l'*outrépas* que constitue toute véritable traduction, non pas un simple passage d'une langue à une autre, mais un mouvement au cœur même de la pensée « et propre à toute pensée, dès lors qu'elle va *au-devant* de l'initial »⁴. Avant de vous parler directement du *Cratyle*, je voudrais suivre le chemin tracé la semaine dernière – mais en entrouvrant cette fois la porte de l'atelier de traduction.

Le siècle de la traduction ?

⁴ Hadrien France-Lanord « Platon & Heidegger », conférence prononcée le 25 novembre 2005 dans le cadre du même séminaire.

Dans sa belle conférence intitulée « Philosophie et pédagogie de la traduction » (qui vient de paraître dans le dernier numéro de la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, oct-déc 2005), F. Vezin dresse le constat suivant :

« L'intérêt pour les traductions sous tous leurs aspects s'est (...) puissamment développé (...). En cela c'est la philosophie tout entière, d'un bout à l'autre de son histoire, qui se voit soumise, sans échappatoire possible, à une relecture critique et fondamentale. (...) Pensons à Kant, écrivant, à la fin du 18^e siècle : "Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut que tout se soumette" et demandons-nous si nous (...) ne pourrions pas dire, avec la même gravité que Kant : notre siècle est particulièrement le siècle de la traduction. Si elle requiert non moins qu'auparavant de sûres compétences historiques, linguistiques et philologiques, la traduction philosophique comporte de nos jours un élément bien spécifique de passion, de chasse au trésor et même de ruée vers l'or ; nous vivons dans une fièvre de relecture, de retraduction, de redécouverte... »

Notre siècle serait le siècle de la traduction, dit F. Vezin. Pour ne prendre que le seul champ de la philosophie grecque, voilà une thèse en apparence incontestable : à regarder le rythme des traductions de Parménide, d'Héraclite, de Platon ou d'Aristote qui paraissent en français, il y a même là matière à étonnement ; pour ne prendre que le cas le plus extrême : actuellement, c'est-à-dire depuis, disons, environ 10 ans, plus de traductions d'Aristote ont été publiées en français que depuis la naissance de la langue française (sans parler des ouvrages en préparation). En ce qui concerne Platon, on trouve actuellement dans les librairies pas moins de six traductions françaises différentes d'un Dialogue aussi imposant que la *République* (trois toutes récentes, et trois plus anciennes, mais la plus ancienne n'a

pas 100 ans). De même, on peut dénombrer sept traductions récentes du *Phèdre*. Pour le *Cratyle*, le compte s'arrête à quatre.

En réalité, si nous regardons la question d'un peu plus près, c'est-à-dire si nous ouvrons ces traductions, nous sommes très vite obligés de modérer sérieusement l'enthousiasme, peut-être déjà quelque peu ironique, de F. Vezin.

Je prendrai rapidement l'exemple assez affligeant de la toute dernière traduction d'Aristote parue ces dernières semaines en français, une traduction des *Seconds Analytiques*. À la fin de son introduction, le traducteur, un universitaire français respecté, qui enseigne aussi régulièrement aux Etats-Unis, présente en ces termes le sens et la portée de son travail de traduction :

« Conscient de m'inscrire dans une tradition dont je dépendais étroitement, j'ai opté pour une politique de traduction conservatrice. Certes, il est au minimum inexact de traduire *épistèmè* par "science" (...) Mais il est pire encore de parler de "l'épistèmè", car progressivement on serait amené à mettre en face du texte grec sa translittération en lettres latines (...). De même ai-je rendu *aitia* et *aition* par "cause" et assez lâchement *sullogismos* par "syllogisme". Cette politique conservatrice m'a semblé rendre le texte moins inabordable, mais peut-être est-ce là l'illusion de quelqu'un qui vit depuis longtemps au milieu des textes du corpus aristotélicien. Qui lira cette traduction et avec quel profit ? Cela ne dépend désormais plus de moi. »

Voilà qui a au moins le mérite de la franchise ! Il est inexact, reconnaît-il, de traduire *épistèmè* par science ou *aitia* par cause – mais « je vais le faire quand même », autrement le texte sera inabordable ! C'est là en fait une manière pour le moins étrange de dire que la question de la traduction ne se pose pas – seule compte la possibilité de commenter. Précisons que sur près de 130 pages de

commentaires et de notes, c'est la seule chose qui nous est dite sur le principe même de sa traduction.

« Il existe trois sortes de commentateurs, écrit en mars 1955 dans ses Cahiers de brouillon Hannah Arendt : 1) ceux qui veulent vraiment savoir ce que l'autre a dit sans aucunement s'intéresser au monde ; 2) ceux qui veulent restaurer la tradition ; et 3) ceux qui, comme Heidegger, se transportent dans le nouvel espace du passé et qui voient tout avec des yeux neufs. Les Alexandrins, les "politiques" et les penseurs. » (*Journal de Pensée*, II 712)

« Conscient de m'inscrire dans une tradition dont je dépendais étroitement... » écrit notre récent traducteur des *Analytiques* d'Aristote. Il y a là en effet un point qui mérite d'être creusé.

Il se trouve justement que j'ai commencé à reconstituer, à la Bibliothèque Nationale, le fil de cette tradition, à propos cette fois des traductions de Platon en langue française. Ce qui apparaît très vite, dès que l'on retrouve et que l'on regarde de près les traductions par exemple de la fin du 17^e siècle (comme celles des époux Dacier), du 18^e siècle (les traductions du père jésuite Jean Grou) ou du 19^e siècle (les traductions de Victor Cousin, parues entre 1821 et 1850, ou celles de Schwalbé), c'est que toutes ces traductions s'inscrivent dans un même esprit de reprise, de continuité, et finalement, malgré toutes les petites améliorations ponctuelles (ces traductions, en un certain sens, sont de plus en plus « exactes »), dans un esprit de recouvrement intégral du texte grec. De manière exagérément simplifiée, je pourrais dire que depuis au moins le 17^e siècle (mais je n'ai pas fini mon enquête) au lieu de traduire Platon, on n'a pas cessé de le retraduire, c'est-à-dire qu'au lieu de traduire Platon à partir du grec, autrement dit à partir d'une véritable « impulsion philologique », on l'a traduit à partir des traductions

existantes (et lorsque je mettrai la main sur la première traduction française de Platon, je m'apercevrai sans doute très vite qu'elle est une retraduction de la célèbre traduction latine de Marsile Ficin).

Or les traductions du 20^e siècle, de ce point de vue-là, n'échappent pas vraiment à cette tradition du recouvrement – et il m'arrive même parfois de penser qu'elles auraient tendance à l'augmenter, en ceci que là où les traducteurs du 18^e ou du 19^e siècle par exemple ont la franchise de reconnaître explicitement qu'ils ne font qu'améliorer ou corriger les traductions précédentes (ce qui suppose de leur part sinon la claire conscience de ce recouvrement, du moins son acceptation tacite), les traducteurs de notre temps, eux, auraient plutôt tendance à masquer ou taire cette réalité et présentent leurs traductions comme absolument nouvelles⁵.

Pour le 20^e siècle, je ferai quand même une exception : le seul qui ait véritablement tenté, à mon sens, de rompre de manière consciente avec cette tradition de la retraduction et du recouvrement, c'est Léon Robin. Dans cette première moitié du 20^e siècle – l'âge d'or de la philologie classique française – les traducteurs de Platon sont de très grands savants : des hellénistes remarquables, qui sont également épigraphistes, et, *par ailleurs*, de véritables écrivains : les plus

⁵ « Œuvres complètes de Platon de 1861, traductions Dacier et Grou, soigneusement révisées et complétées par MM Chauvet et Saisset » qui ont même encore l'honnêteté d'ajouter dans une note liminaire qu'ils ont travaillé avec sous leurs yeux la traduction de Victor Cousin. Le fait de « soigneusement réviser » et de « compléter » les traductions antérieures n'exclut pas les polémiques : le père André Grou commence d'abord par démolir complètement les traductions de Dacier, mais en réalité ne fait que les corriger

Dans un tout autre domaine, à savoir les traductions de Kant, on retrouve à peu près la même configuration : lorsque Archambault reprend la célèbre traduction de la *Critique de la raison pure* de Jules Barni, il présente encore son travail comme la traduction de Barni et Archambault. Lorsque l'équipe pilotée par Philonenko reprend pour la collection de la Pléiade dans les années 1980 cette même traduction de Barni en ne faisant en fait que la « réviser soigneusement », la traduction est présentée comme une œuvre originale.

belles traductions de Platon resteront de ce point de vue-là celles élaborées par Mgr. Diès ou par Emile Chambry. La langue est remarquable, on trouve des formulations d'une grande élégance et même des trouvailles extrêmement subtiles – et dans l'ensemble, elles ont très peu vieilles (à l'exception peut-être des apostrophes familières entre les interlocuteurs des dialogues) – il suffit pour s'en rendre compte de lire à haute voix le *Théétète* traduit par Diès. Mais comme nous l'avons vu avec G. Guest : dans sa traduction du *Sophiste*, Diès traduit par exemple οὐσία par *existence* – ce qui est une façon de dérober le propre sol sur lequel on marche – et nous pouvons dire sans exagération qu'une véritable cécité ontologique préside à la traduction de ces Dialogues qui, pourtant, – ce n'est pas le moindre des paradoxes – établissent les fondements de toute l'ontologie.

Par rapport à cette culmination de la traduction ou plutôt de la retraduction « littéraire » de Platon, Léon Robin, de son côté, est le premier traducteur français de Platon à oser faire machine arrière et à proposer une traduction non plus littéraire, mais *littérale* de Platon. Qu'est-ce donc qu'une traduction littérale ?

La question n'est pas si aisée qu'on a l'habitude de le croire. Procédons alors par étapes et regardons d'abord comment se présente les traductions de Robin :

- ce qui saute aux yeux, c'est qu'il est le premier à traduire de manière presque systématique et avec la plus grande attention la plupart des particules qui rythment la langue grecque en général et la phrase de Platon en particulier ;
- ce qui veut dire d'autre part que dans une certaine mesure et de manière au fond très timide, Robin privilégie l'ordre syntaxique grec à l'équilibre classique de la langue française.

Arrêtons-nous sur ce point – et demandons-nous quel est le sens d'un tel respect de la littéralité dans l'ordre des mots.

Comme l'explique V. Fontoynt (l'auteur de l'admirable *Vocabulaire Grec commenté et sur textes*, Picard, Paris, 1958 (1^e éd.1933), p. 165) : « Une traduction

littérale n'est pas, comme le pensent certains élèves, le dernier pas vers le "bon français", mais vers la lecture du texte. C'est sur ce dernier, directement saisi, que se fait la traduction véritable. La traduction littérale, en exagérant maints détails, aura aidé à les sentir. »

La lecture du texte, lorsqu'on peut libérer l'impulsion philologique, n'est pas en amont de la traduction, mais bien en aval. Ou pour le dire cette fois avec Walter Benjamin, « ...toute traduction est une manière pour ainsi dire provisoire de se mesurer à ce qui rend les langues étrangères l'une à l'autre »⁶. Autrement dit, dans une traduction littérale, il s'agit, en tout premier lieu, de prendre le rythme de ce qui se dit *étrangement* – accepter d'abord d'entendre – en français – quelque chose de la manière étrange dont parle le grec.

Charles Péguy – un petit morceau de thème grec

Mais il est grand temps de prendre un premier exemple. L'un de nos *contemporains* considérables à avoir véritablement prêté toute son attention à la manière étrange dont parle la langue grecque, et qui, sans être d'ailleurs du tout un traducteur du grec, n'a cessé pourtant toute sa vie de s'y mesurer – n'est autre que Charles Péguy. Dans *Clio*, il écrit ainsi :

« Quand on traduit de l'Homère, (...) (quand on essaie d'en traduire ; c'est si facile et ensemble si impossible) il vaut mieux faire du Hachette que du Lemerre : vous entendez ce que parler veut dire. » (*Clio*, Pl. III, 1185)

⁶ « La tâche du traducteur », *Œuvres I*, Folio p. 251.

Lemerre, précisons-le, était l'éditeur des traductions de Leconte de Lisle (qui a donc un style de traduction, qui sans être du tout méprisable tourne complètement le dos à la manière dont parle la langue grecque). Hachette, pour sa part est évidemment l'éditeur des traductions scolaires – littérales ou juxtalinéaires.

En préférant une traduction littérale à une traduction littéraire, nous entendrons donc ce que parler veut dire – sous-entendu : en grec.

Mais, précisément comment parle-t-elle, la langue grecque ? Péguy développe ce point dans un autre écrit (Pl. II, 1001). Le contexte est très particulier : Péguy cherche à définir ce qu'il appelle une « métaphore raccourcie » – une comparaison où le point d'appui, le point d'insertion, le point d'exactitude de la comparaison ne porte que sur une partie du comparé et du « à qui » ou « à quoi » on compare – mais voilà – comment arriver à le dire ? Péguy va se mettre à chercher devant nous à le dire le plus exactement possible dans ce qu'il appelle le « français d'enseignement » :

...court point de contact « entre l'objet et le sujet, entre l'objet et l'image, entre l'objet et le moyen de la comparaison. Entre l'objet et la référence. Entre l'objet et l'intermédiaire (obligé) (dans l'opération de la comparaison). Par où l'on voit bien, une fois de plus, qu'il n'y a pas moyen de le dire en français d'enseignement. Ce ne sont que des obliquités, rien de direct, ce ne sont que des sourniseries, des roueries, des *tournures*, des solennités, des raideurs, des fausses raideurs, des latéralités, des à-peu-près, des à-côtés. Rien de propre. Rien de direct. Le grec dirait, notre maître le grec disait directement, avec une admirable directitude, avec une directitude totale, avec un à-propos admirable, avec une justesse parfaite, avec une directitude totale, et ainsi (c'est le seul moyen), avec une exactitude parfaite, entière, impeccable, notre grand-père le grec, naïf, jeune, ingénieux, direct, surtout direct, disait tranquillement,

astucieux, naïvement ; directement astucieux il n'avait qu'à dire, en quelques mots, en deux mots brefs (et l'on parle de la brièveté romaine) ; la brièveté grecque, la rectitude, la directitude hellénique n'avait qu'à dire tranquillement : *entre le quoi et le comme quoi ; du selon le entre le quoi et le comme quoi. Entre le quelque chose et le comme quelque chose. Entre lequel et le comme lequel. »*

Voilà comment parle le grec ! Et je ne résiste pas à vous citer la péroraison de Péguy :

« Et voilà encore non pas un carreau de cassé, mais un petit morceau de thème grec d'abattu. Quand donc l'humanité reparlera-t-elle, pourra-t-elle reparler un langage tel, quand il faut fleuri comme le plus beau des jardins, presque des jardins français, et quand il faut, sec comme un coup de trique ? Platon et Aristote. Et, quand il veut, Platon, lui-même. Car c'est un spectacle merveilleux, comme Platon sait faire de l'Aristote, quand il faut ; et comme Aristote ne sait jamais faire du Platon. Quand même il faudrait. C'est qu'on descend, et qu'on ne remonte point. Jamais. »

À bien y regarder, Péguy nous parle ici de ce qui constitue le thème principal, le thème essentiel et constant, du *Cratyle*, à savoir l'ὀρθότης ὀνομάτων : « la droitesse des dénominations », c'est-à-dire (si je traduis en développant) « la directitude avec laquelle les mots grecs dénomment ce qui est ». Au cours de ce Dialogue, Socrate, Hermogène et Cratyle vont chercher dans un premier temps les fondements de cette directitude de la langue grecque (c'est la fameuse question de départ qui lance immédiatement le Dialogue : est-elle fondée par φύσις ou par νόμος ?) et donc ensuite, dans un second temps (qui n'a en fait rien de

chronologique) il va s'agir de chercher de manière éminemment socratique *ce qu'est* cette directitude du grec, pour en dévoiler son être et éventuellement aussi la mettre en question.

Si nous résumons l'analyse de Péguy : nous avons d'une part une langue que Péguy nomme le « français d'enseignement » et qui se caractérise par le fait de ne jamais rien pouvoir dire proprement, c'est-à-dire avec la directitude nécessaire à ce dont il s'agit ; Péguy parle d'impropriétés, d'obliquités, de sournoiseries, de roueries, de tournures, de solennités, de fausses raideurs, de latéralités, d'à-peu-près et d'à-côtés ! Face à la langue française ou plutôt face à ce « français d'enseignement », la langue grecque, elle, parle directement – avec un à propos parfait, une directitude parfaite.

D'autre part, ce « français d'enseignement » se caractérise aussi par l'usage permanent de « concepts tout faits ». Exemples de Péguy : sujet, objet, image, référence – mais nous pourrions aisément poursuivre cette liste : essence, substance, accident, puissance, acte, prudence, sagesse, science, art, chose, réalité, sensible, intelligible, cause, effet, vérité, fausseté, signe, signification, etc, etc – bref, tout un ensemble de concepts qui ne sont pas grecs, mais bel et bien « français d'enseignement » c'est-à-dire en réalité latins.

De ce point de vue-là, nous sommes obligés de reconnaître que, malgré leur avancée relative en matière de littéralité syntaxique, les traductions de Léon Robin n'ont aucune oreille pour ce que les mots grecs disent eux-mêmes (pour Robin, l'εἶδος est une fois pour toutes la « forme intelligible », ἐπιστήμη la science et αἰτία la cause). Il ne lui vient jamais à l'esprit de « libérer l'impulsion philologique » c'est-à-dire ici : mettre à nu les concepts originaux pour voir ce qu'ils ont d'étrange quand justement ce ne sont plus des « concepts ». Or, dans un Dialogue qui porte sur la droitesse avec laquelle les noms peuvent nommer, ne pas

chercher à entendre comment parlent les mots relève d'une incompréhensible surdité.

La question devient donc : comment pouvons-nous traduire sans concepts (c'est-à-dire sans concepts tout faits) et en respectant la directitude du grec ?

Dans la traduction telle que l'imagine ici Péguy, il s'agit avant tout, pour reprendre cette fois les mots de F. Fédier, « de prendre la mesure sur l'autre, et non de le ramener à soi », ou encore « prendre le rythme – de ce qui se dit *étrangement* ». En dépit de toutes nos habitudes de lecture, il faut accepter de reconnaître la pensée et la langue de Platon comme étrangères⁷.

[Dans ce but, pour traduire le *Cratyle*, je me suis appliqué, *dans un premier temps*, à en donner une traduction littérale intégrale, c'est-à-dire dans l'ordre strict du mot à mot du texte original. Un très beau modèle d'un tel type de traduction littérale mot à mot nous est donné à notre époque par les traductions en allemand de Sophocle et de Pindare que D. E. Sattler nous a offertes en regard des traductions de Hölderlin dans son édition historique et critique des œuvres du poète. Un autre très beau modèle, aujourd'hui oublié, est la traduction de *l'Énéide* que Pierre Klossowski a publiée en 1964. Son bref avant-propos mérite d'être cité ici intégralement :

« L'aspect disloqué de la syntaxe, propre non seulement à la prose mais à la prosodie latine, étant toujours concerté, on ne saurait le traiter comme un

⁷ Cette méditation qu'est alors la traduction doit donc avoir comme seul souci « *d'accueillir comme il convient ce qui se dit* ». Ce qui se dit « est posé comme donnant le ton et la mesure » (F. Fédier, *Interprétations*, Puf, Paris, 1985, p. 20).

arbitraire pêle-mêle, réajustable selon notre logique grammaticale, dans la traduction d'un poème où c'est précisément la juxtaposition volontaire des mots (dont le heurt produit la richesse sonore et le prestige de l'image) qui constitue la physionomie de chaque vers.

Sans doute la valeur sonore du mot latin, soutenue par le caractère flexionnel de la langue, s'évanouit-elle le plus souvent dans le français, langue qui ne s'est dégagé du latin qu'en se faisant l'une "des plus analytiques", "reléguant la flexion à l'arrière-plan" (cf. Dauzat). Autant dire que, dans la traduction d'un texte tel que l'Énéïde, tout, à peu de chose près, tout de cette instrumentation incantatoire disparaît, dès que l'on se restreint au sens rationnel du discours, déroulant l'épopée. Marmontel remarque fort justement que l'épopée ne raconte pas comme l'histoire, mais qu'elle imite une action.

Le poème épique de Virgile est en effet un théâtre où ce sont les mots qui miment les gestes et l'état d'âme des personnages, de même que par leurs agencements ils miment aussi les accessoires propres à l'action. Ce sont les mots qui prennent une attitude, non pas le corps ; qui se tissent, non pas les vêtements ; qui scintillent, non pas les armures ; qui grondent, non pas l'orage ; qui menacent, non pas Junon ; qui rient, non pas Cythérée ; qui saignent, non pas les plaies. C'est par la machination des similitudes, des métaphores, que les gestes et les émotions des protagonistes ainsi mimés se réfèrent selon un rythme régulier aux phénomènes naturels et surnaturels d'une quotidienneté fabuleuse. Car ce fond sur lequel se détache tel détail de premier plan, demeure la seule raison de l'action humaine : la résonance. Le mouvement vrai n'est pas dans l'action, mais dans la mélodie interne, le tableau dans des accords et dans des images contrastées, mais les images elles-mêmes jaillissent du choc des mots, non pas en ce qu'ils désigneraient

quelque chose, quand même il s'agirait de "boucliers entrechoqués", mais en ce que les syllabes d'un mot à l'autre se heurtent ou copulent pour une valeur de coloris ou de sonorité.

C'est cela qui, en deçà ou au-delà de l'intelligibilité grammaticale, au gré de sa cadence, fait descendre dans les obscurités et monter dans l'aurore de la fable, là où ne se discerne plus si ce sont les dieux qui font l'ardeur de nos esprits ou si c'est l'irrésistible désir qui prend une physionomie divine : là où les dieux se dégagent pour de l'arbitraire moins pour affranchir les hommes de la nécessité que pour l'accomplir ; là où les deux portes du Sommeil donnent facile issue aux songes mensongers et aux vraies ombres ; là enfin, où le mot Énée frustre le mot fer à pourfendre ces mots : des ombres.

C'est pourquoi nous avons voulu, avant tout autre chose, nous astreindre à la texture de l'original ; suggérer le jeu des mots virgiliens ; amener le lecteur à marcher pas à pas avec le poème ; l'arrêter même, pour lui faire toucher un détail ; et, d'une manière plus générale, lui faire sentir, s'il se pouvait, le tracé de l'ensemble au travers de notre échafaudage malaisé. »⁸

Pour bien entendre de quoi il est question, lorsque P. Klossowski parle de « s'astreindre à la texture de l'original », citons aussi les onze premiers vers de sa traduction :

« Les armes je célèbre et l'homme qui le premier des Troyennes rives
en Italie, par la fatalité fugitif, est venu au Lavinien
littoral ; longtemps celui-là sur les terres jeté rejeté sur le flot

⁸ Virgile, *L'Énéide*, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1964 (rééditée en 1989 à Marseille par André Dimanche).

de toute la violence des suprêmes dieux, tant qu'à sévir persista Junon dans sa rancune,

durement eut aussi de la guerre à souffrir, devant qu'il ne fondât la ville et n'importât ses dieux dans le Latium ; d'où la race Latine et les Albains nos pères, d'où enfin de l'altière cité les murs – Rome. Muse, les causes ? Dis-moi en quoi lésée sa divinité, pourquoi la dolente reine des dieux précipitait de chute en chute l'homme d'insigne piété, le poussait à connaître tant de tribulations. Tant y aurait-il de colère dans les célestes esprits ! »

*Arma virumque cano, Troiæ qui primus ab oris
 Italiam, fato profugus, Laviniaque venit
 Litora. Multum ille et terris iactatus et alto
 Vi Superum, sævæ memorem Iunonis ob iram ;
 Multa quoque et bello passus, dum condoret urbem,
 Inferretque deos Latio : genus unde Latinum,
 Albanique patres, atque altæ mœnia Romæ.
 Musa, mihi causas memora, quo numine læso,
 Quidve dolens regina deum tot volvere casus
 Insignem pietate virum, tot adire labores
 Impulerit. Tantæne anims cælestibus iræ !*

À lire cette traduction de l'*Énéïde*, nous serons peut-être en mesure de comprendre aussi ce que veut dire la poétesse russe Olga Sédakova, elle-même également traductrice, lorsqu'elle explique que la traduction littérale constitue le moment véritablement *créateur* du travail de traduction. Elle précise ce point dans un entretien qu'elle a accordé à Hélène Kalachnikova :

« De la part de l'éditeur, il m'arrivait souvent d'entendre cette objection : “On ne dit pas comme cela en russe”. Mais pourtant l'auteur de l'œuvre qu'on traduit, ce n'est précisément pas en russe qu'il parlait ! Lorsque nous traduisons de façon littérale, nous *créons* une langue propre particulière, nous ouvrons en elle de nouvelles possibilités. Dans la conférence sur l'art de la traduction que j'ai prononcée à la *British Library*, j'ai fait référence à la première expérience de traduction au sein de notre tradition : l'expérience des Saints Cyrille et Méthode (Apôtres des Slaves) qui ont traduit les textes liturgiques du grec en slavon – c'est-à-dire dans une langue qui n'existait pas encore comme langue de culture ! Ils ont fait une traduction extrêmement littérale – et depuis ce temps-là, tout cela est entré dans la langue slavonne – est devenu son “âme hellénique” comme le disait Mandelstam. Je pense qu'il ne faut pas s'arrêter devant le fait qu'« en russe, on ne dise pas comme cela » – c'est peut-être comme cela qu'on dira. Dans une de mes traductions de Rilke, on trouve le vers suivant : “Mais comment puis-je te commencer, mortel ? toi qui...” En russe, on ne dit pas cela : “te commencer” – mais en allemand non plus, croyez-moi. Rilke emploie une tournure inhabituelle du verbe allemand. On aurait pu lui dire qu'on ne dit pas de la sorte en allemand. Bien sûr, si dans son ensemble la traduction est constituée de seuls “littéralismes”, c'est brutal... Il me semble cependant que la littéralité est peut-être le moment le plus créateur dans le travail de traduction. »⁹

⁹ Olga Sedakova, *Posstoupok – éto chag po verticali [Agir – c'est marcher à la verticale]*, Recueil d'entretiens, Arkhangelsk, 2004. La conférence sur l'art de la traduction à laquelle fait référence ici O. Sedakova a été traduite en français dans *Voyage à Tartu & Retour*, suivi de *Poésie et anthropologie et de Quelques remarques sur l'art de la traduction*, Clémence Hiver, Sauve, 2005.

Les témoignages de D. E. Sattler, de P. Klossowski et d'O. Sedakova – et surtout leur propre expérience de traducteurs – nous permettent de ressaisir à partir d'un horizon neuf l'enjeu véritable de la traduction littérale. Néanmoins, une objection peut encore ici voir le jour. Ce qui vient d'être dit de la traduction littérale concerne avant tout le surgissement et le rythme de la parole poétique. Or, ce qui est vrai, au cœur même de la langue et dans une forme d'immédiateté élémentaire, pour Pindare, Sophocle, Virgile ou Rilke, ne l'est peut-être pas nécessairement pour Platon ou Aristote, car chez tout philosophe, le rapport à la parole, sa présentation même, passe toujours par une série de médiations – ce que Platon a appelé précisément la « dia-lectique ».]

Mais c'est ici qu'il importe de faire très attention et de bien distinguer entre une traduction purement littérale et ce que nous pourrions appeler maintenant une véritable traduction phénoménologique. La traduction littérale pour la traduction littérale, cela n'a pas de sens. Écoutons une fois encore l'avertissement de Fontoynt : « Une traduction littérale n'est pas, comme le pensent certains élèves, le dernier pas vers le “bon français”, mais vers la lecture du texte. C'est sur ce dernier, directement saisi, que se fait la traduction véritable. La traduction littérale, en exagérant maints détails, aura aidé à les sentir. »

Comment en ce cas, pour reprendre les termes de W. Benjamin, même en matière de textes philosophiques, se mesurer à ce qui rend le grec et le français étranger l'un à l'autre ? Il ne peut être question (nous l'avons vu) de prendre chez soi la mesure de ce qui est ailleurs – mais il ne peut s'agir non plus de produire un double, c'est-à-dire un calque du texte étranger avec les mots correspondants de sa propre langue. Car cela reviendrait en fait à fabriquer un nouvel idiome, non pas un « français d'enseignement », mais « un français de traduction », encore plus

artificiel que le « français d'enseignement » proposant finalement ses propres concepts tout faits, tout aussi inaudibles que les autres.

Ce danger d'une littéralité systématique, et, en ce sens, sourde à ses propres exigences – Heidegger, ce très grand traducteur, en est évidemment conscient. Au début de son cours sur Parménide (GA 54, 16), il procède à la mise au point suivante :

« Ce que nous avons l'habitude de traduire par le mot de “vérité”, les Grecs le nomment ἀλήθεια. Cependant, à traduire le mot grec de manière “littérale”, il dit “*Unverborgenheit*”. La “traduction littérale” ne consiste apparemment qu'à reproduire un double du mot grec avec le mot allemand correspondant. C'est en cela que commence la transposition littérale – à moins que ce ne soit là également qu'elle s'achève. Mais traduire ne s'épuise pas en une telle imitation littérale de “mots” qui, ensuite, dans notre propre langue, ont souvent l'air artificiel et disgracieux. Lorsque nous ne faisons rien d'autre que remplacer le grec ἀλήθεια par l'allemand “*Unverborgenheit*”, nous ne faisons pas encore une traduction. On n'y parvient que si le mot “*Unverborgenheit*”, le mot qui traduit, nous traduit <à son tour> – nous fait passer de l'autre côté – dans le domaine d'expérience et dans le mode d'expérience à partir desquels le monde grec (...) dit ce mot d'ἀλήθεια. Voilà pourquoi il n'y aura rien d'autre qu'un jeu de “mots” futile si, comme c'est devenu à la mode récemment pour ce mot d'ἀλήθεια, nous le rendons bien par “*Unverborgenheit*” [“Ouvret sans retrait”], mais qu'en même temps à ce mot d' “*Unverborgenheit*” [“Ouvret sans retrait”] qui doit remplacer dorénavant le mot de “vérité” on prête n'importe quelle signification venant directement de l'usage commun qui sera fait plus tard du mot “vérité”, ou se présentant comme l'indice d'une pensée qui apparaîtra plus tard. »

Pour circonscrire ce péril – ce péril d’une littéralité qui ne ferait finalement que renforcer les « concepts tout faits » au lieu de les détruire – il faut d’abord bien méditer ce que veut dire traduire. C’est précisément à une telle méditation que nous invite Heidegger dans la suite de son cours :

« L’opinion courante voudrait que “traduire”, ce soit la translation d’une langue en une autre, d’une langue étrangère à notre langue maternelle ou encore inversement. Nous méconnaissons toutefois que nous ne cessons de traduire aussi et déjà notre propre langue, la langue maternelle, jusqu’à sa parole propre. Parler et dire, c’est en soi-même traduire – dont l’être ne peut aucunement se réduire à ceci que la parole à traduire et celle qui traduit font partie de langues distinctes. »

Ce traduire-là, explique Heidegger, est le traduire originel – et c’est à partir de lui que la traduction ne peut plus s’entendre comme

« le processus qui consiste à remplacer un tour de parole par un autre au sein de la même langue afin de se servir ainsi d’une “transcription”. Le changement du choix des mots est déjà la conséquence du fait que ce qui est à dire s’est *tra*-duit pour nous en une autre vérité, une autre clarté – ou bien s’est *tra*-duit en question. Cette *tra*-duction-là peut avoir lieu sans que la manière de parler change.

Le poème d’un poète, le traité d’un penseur tiennent chacun debout au sein de sa parole à lui, ayant lieu une seule fois, unique. Ce sont eux, le poème et le traité, qui nous forcent à écouter toujours de nouveau cette parole comme si nous l’entendions pour la première fois. C’est ce que la parole offre comme

première fois qui nous traduit chaque fois de l'autre côté, jusqu'à un bord neuf.

Ce que l'on appelle traduire, ce que l'on comprend habituellement sous le nom de traduction n'est jamais que la suite de l'outrepass par lequel notre être tout entier est traduit au sein d'une vérité transfigurée. C'est seulement si, déjà d'avance, nous sommes voués à nous laisser ainsi traduire que nous avons notre être dans le souci de la parole. À partir du respect pour la langue qui a trouvé de la sorte à se fonder, il nous est possible de prendre en charge la tâche généralement plus facile et plus restreinte qui consiste à "traduire" une parole étrangère en parole nôtre. »

« Quand donc l'humanité reparlera-t-elle, demandait pour sa part Péguy, pourra-t-elle reparler un langage tel... ? » Depuis que Péguy a posé cette question, nous avons, nous, la chance de pouvoir lire les leçons de traduction de Heidegger.

Dans le cadre de cet atelier, j'avais pensé dans un premier temps vous proposer d'étudier des exemples de la manière dont Heidegger traduit philosophes, poètes et penseurs grecs (traduit et surtout ne cesse de retraduire – mais dans un tout autre sens que celui du recouvrement dont je parlais il y a quelques instants). Mais comme cela demande de suivre trois langues à la fois, et que cela prend du temps, je prendrais l'exemple d'un autre traducteur considérable – je veux parler de Jean Beaufret.

Jean Beaufret traducteur

J'ai choisi trois exemples très courts et très simples de traduction que j'appelle véritablement phénoménologique :

1) Premier exemple – l'écoute des mots :

Il s'agit de six mots tirés de la *République* de Platon (497d) :

Τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ.

Cette phrase n'a ni « verbe » conjugué, ni « substantif ». Les cinq premiers mots disent à la lettre : « les en-effet oui grands tous » (ces adjectifs sont au neutre). Le dernier mot est également un adjectif (en fait un participe devenu adjectif), composé à partir du verbe σφαλλῶ : glisser – le participe dit à la lettre : *sur-[lequel on]-glisse* (cf. le français a-sphalte : ce qui empêche de glisser) et Bailly donne comme premier sens : sujet à glisser (et comme sens figuré : hasardeux, dangereux).

Voyons d'abord comment ont traduit les traducteurs que nous connaissons :

- a) Chambry (Budé) : « car les grandes entreprises sont toujours hasardeuses »
- b) Baccou (GF1) : « toute grande entreprise ne va pas sans péril »
- c) Pachet (Folio) : « car, c'est sûr, toutes les grandes choses sont périlleuses »
- d) Robin (Pléiade) : « toutes les grandes choses en effet comportent des risques »
- e) Leroux (GF2) : « car tous les grands projets comportent des risques ».

Autrement dit, aucune de ces traductions, « justes » toutes les cinq au demeurant, ne rend la simplicité eïdétique de τὰ μεγάλα (et l'insertion de *entreprise*, de *chose*, ou de *projet*, en plus d'imposer une interprétation métaphysique manifestement fausse, c'est-à-dire non grecque, appauvrit la phrase). De la même manière, le choix unanime pour ἐπισφαλῆ du sens figuré fait basculer la phrase sous un

horizon moral explicite : c'est le ton d'une sentence du sens commun.

Pourquoi ne pas lui redonner sa vigueur philosophique ? Celle-ci, je la retrouve dans la traduction de Beaufret (*Leçons* I,53) :

« tout ce qui est grand est sujet au glissement »

Vous avez reconnu la phrase avec laquelle Heidegger clôt son *Discours de Rectorat* – et qu'il traduit, dans le contexte de ce Discours : « *Alles Große steht im Sturm* » (« Tout ce qui est grand s'expose à la tempête »)]

2) Second exemple – le rythme de la phrase :

Il s'agit d'une phrase extraite du *Phèdre* de Platon (274a). C'est Socrate qui parle :

Ὅστιν εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυμάσης · μεγάλων γὰρ ἔνεκα περιπέο
ν, οὐχ ὡς σύ δοκεῖς

Mot à mot : « Ainsi, si longue la-route-qui-tourne-autour, ne t'-étonne pas : le-grand en-effet eu-égard, il-faut-aller-en-tournant-autour, non comme toi tu-crois »

Lisons les traductions proposées :

a) Robin (Budé1) : « Voilà pourquoi la longueur de ce circuit, tu n'as point à t'en étonner : avec de grands objets pour but, les circuits sont nécessaires ; ce n'est pas comme dans ta conception. »

b) Robin (Pléiade) : « Par conséquent si le circuit est long, il ne faut pas que tu

t'en étonnes ; car la grandeur du but visé exige les circuits ; ce qui n'est pas le cas avec ta conception. »

c) Chambry (GF1) : « Aussi tu ne dois pas t'étonner si le circuit est long ; au rebours de ce que tu crois, c'est en vue d'un but sublime qu'il faut faire ces détours. »

d) Meunier (Albin Michel) : « Cesse donc de t'étonner si ce circuit est long ; car, non comme tu le crois, c'est pour de grandes choses qu'il faut faire ce détour. »

e) Brisson (GF2) : « Voilà pourquoi, si le circuit est long, il ne faut pas s'en étonner, car, pour atteindre un objectif élevé, beaucoup de détours sont nécessaires, contrairement à ce que tu crois. »

f) Vicaire (Budé2) : « Ne t'étonne donc pas si le circuit est long, car un but sublime exige ces détours, au rebours de ce que tu penses. »

g) Cazeaux (LdP) : « Alors la longueur du circuit n'a plus de quoi te surprendre : pour de grands effets il faut consentir des détours, contrairement à ce que toi, tu crois. »

Commentaire : la traduction de Chambry est, de loin, la plus élégante (sans rien toucher au sens, il invente une nouvelle syntaxe) – Robin, Brisson et Cazeaux respectent l'ordre de la phrase grecque, mais dans l'esprit de la syntaxe française. Par ailleurs, tous les sept (!) nous offrent ce *circuit* pour le moins curieux et assez peu parlant. [Bailly : 10 variantes ou synonymes]

Beaufret, de son côté, conserve lui aussi l'ordre de la phrase, mais non dans l'esprit de la syntaxe française, mais bien dans le rythme propre du grec ; en outre, il traduit *péioidos* – en le mettant en rapport avec *périitéon* :

« Ainsi, si c'est long et si ça tourne en rond, ne t'en étonne pas. Pour ce qui est grand en effet, il faut tourner autour, contrairement à ce que tu t'imagines. »

3) Troisième exemple – la désobstruction métaphysique :

Il s'agit cette fois de quatre mots tirés du livre II de la *Physique* d'Aristote (192 b18) :

ἐχεῖν ὄρμην μεταβολῆς ἐμφυτον

mot à mot: « tient l'-élan de-la-métabolè inné »

Le sujet véritable de cette phrase est *phusis*, mais dans le contexte général, il s'agit d'une négation : un lit ou un manteau par exemple, dit Aristote, « ne tiennent pas l'élan inné de la métabolè » – sous-entendu : que la *phusis*, elle, tient.

Regardons les traductions :

a) Carteron (Budé): « ...(ne) possèdent (aucune) tendance naturelle au changement »

b) Couloubaritsis (Vrin): « ...(ne) possèdent (en eux aucun) élan inné au changement »

c) Stevens (Vrin 1999) : « ...(n') ont (aucune) tendance innée au changement »

d) Pellegrin (GF): « ...(ne) possèdent (aucune) impulsion innée au changement »

Heidegger de son côté avait traduit (*Questions II*) : « ...hat ...(keinen) ihm selbst entstammenden Aufbruch des Umschlagens » – que F. Fédier avait traduit à son tour par : « ...a le premier élan de la lancée à l'intérieur de lui-même ».

Enfin Beaufret (*Dialogue I*, 126) : « ...contient, prenant naissance en elle, de quoi surgir en un autre visage » – pure merveille !

Commentaire : les quatre versions de Carteron, Couloubaritsis, Stevens et Pellegrin sont évidemment parfaitement « justes », mais ce sont des traductions que nous qualifierons volontiers de « statiques » – elles présupposent comme allant de soi l’entente courante des trois « concepts » ici mis en jeu. La traduction de Beaufret permet au contraire d’interroger à neuf la pensée d’Aristote. Elle prend sa source, bien sûr, dans la traduction de Heidegger, mais nous oserons affirmer qu’elle la dépasse dans la désobstruction en intensité dynamique et en élégance.

Le verbe ἔχω est traduit à partir de son sens propre (tenir, se tenir, être) avec toute la richesse spéculative du verbe *contenir* (ce qui permet d’éviter l’expression de la possession).

L’adjectif ἐμφυτον, afin d’éviter l’entente commune, c’est-à-dire latine, de *naturel* ou *inné*, est traduit à partir du sens propre du verbe φύω (naître), et en donnant à voir le *geste* qu’esquisse le préfixe ἐμ : *prenant naissance en elle*.

Le nom ὄρμη dit bien l’élan (du verbe ὀρμάω : s’élancer) ; Beaufret reprend à Heidegger la vision du surgissement, mais évite de la substantifier, d’en faire un concept d’avance identifiable, pour ne garder, avec ce *de quoi surgir*, que le pur événement de l’apparition qu’est la *phusis*.

Le nom, enfin, de μεταβολή est le concept le plus clairement identifié, donc, le plus souvent, parce qu’il est un concept « tout fait », il n’est plus jamais interrogé. Le traducteur, ici, se met à l’écoute de la langue grecque : l’objet du surgissement est lui-même surgissement – *métabolè*, littéralement : le lancement-qui-change-environnant. Du coup, avec une très élégante économie de moyens, la force du *de quoi surgir* permet à Beaufret de ne pas répéter le surgissement et de s’attacher à rendre le *métabolè* : *en un autre visage* (pourquoi visage ? parce que ce mouvement décrit ici par Aristote est éminemment visible : il culminera dans sa prise en vue comme μορφή, comme « forme »).

On peut, au demeurant, analyser autrement cette traduction :

- *surgir en un autre visage* : μεταβολή
- *prenant ... de quoi* : ὅρμη
- *naissance en elle* : ἐμφυτον
- l'ensemble étant rendu possible par la profondeur ouverte par *contenir*.

La traduction respecte, en quelque sorte, le mouvement propre de ce qui est à traduire et donc à dire. Or c'est précisément cela que Socrate (dans le *Cratyle* en 387c) demandera à la parole :

« SOCRATE : Est-ce donc en parlant comme il semblerait éventuellement à n'importe qui qu'il peut parler, qu'ainsi [387c] on parlera correctement ? Ou bien n'est-ce pas quand s'origine dans l'être ce par où les étants dont il s'agit se disent et sont dits, ainsi que ce par quoi ils se disent, n'est-ce pas à ce point précis et de cette manière-ci qu'on parlera, et qu'en plus, on fera être quelque étant – bref, qu'on dira vraiment quelque chose. Autrement, sinon, on manquera l'affaire et on ne fera rien être.

HERMOGÈNE : Il me semble qu'il en est comme tu le dis.

SOCRATE : Est-ce que *nommer* ne participe pas de parler ? Car ceux qui nomment, d'une certaine manière, *legousi tous logous*, *recueillent* la parole en la rendant parlante.

HERMOGÈNE : Parfaitement oui. »

Traduire phénoménologiquement sera donc tout sauf un principe mécanique. Puisqu'il s'agit de « libérer l'impulsion philologique », il faut d'abord rendre possible une entente, offrir une écoute, ouvrir l'horizon d'une expérience – une expérience au sein de laquelle apprendre à écouter ne se disjoint pas d'apprendre à voir.

Apprendre à écouter ce que nous disent les mots – cela porte un nom – un nom grec tardif mais cependant très parlant – cela s'appelle *étymologie*.

Traduire phénoménologiquement, c'est donc aussi traduire étymologiquement. Et c'est évidemment encore plus vrai pour le *Cratyle*, qui porte entièrement sur la question de l'étymologie – étymologie est en effet encore une autre traduction possible d'ὀρθότης ὀνομάτων.

Pour le dire encore autrement : si, dans le *Cratyle*, le phénomène qui se donne à dire et à penser n'est autre que le *logos* lui-même, compris ici comme la manière dont les noms nomment, *comme il convient*, ce qu'ils nomment, il faut que la traduction puisse prendre mesure, pour le recueillir, de ce qui est dit de notre rapport à la langue et à la parole ; si le phénomène ici, c'est le « vrai » *logos*, *l'étymo-logos*, la traduction se doit d'être à l'écoute de l'étymologie ; si le phénomène, c'est la présence du jeu libre de l'étymologie à même toutes les résonances de la parole, la traduction alors se doit aussi d'être *joueuse*.

Ce qui va apparaître très vite, quand on écoute un tant soit peu la manière dont parle le grec – sa droitesse étymologique –, c'est que la résonance étymologique entendue comme expérience de la parole n'est pas tellement la remontée dans le temps que la remontée du temps lui-même dans la parole, le rythme du sens : le jeu du temps dans l'espace de la parole. Ce n'est pas la recherche d'une origine – c'est plutôt un don : la présence du sens.

Pour saisir l'enjeu de ce que serait une traduction étymologique, il faudrait, là encore, nous adresser à Heidegger. Pour aller au plus simple, j'emprunterai mes exemples à celui que Heidegger appelle le Homère des penseurs à venir, le Homère de l'autre commencement (GA 70, 159) – je veux parler bien sûr de Hölderlin.

Hölderlin traducteur de Sophocle :

J'ai pris mes exemples dans sa traduction de l'*Œdipe-Roi* de Sophocle.

1) premier exemple (OR 1-3) :

Il s'agit des trois premiers vers qui ouvrent la tragédie – c'est Œdipe qui parle :

ᾠ τέκνα, Κάδμου τοῦ παλαί νεά τροφή,
 τίνας πόθ' ἔδρας τὰς δέ μοι θαάζετε
 ἰκτηρίοις κλάδοισιν ἐξεστεμμένοι •

Soit dans la traduction de Mazon (qui est ici relativement littérale) :

« Enfants, jeune lignée de notre vieux Cadmos,
 que faites-vous là ainsi à genoux,
 pieusement parés de rameaux suppliants ? »

ou dans la traduction de Grosjean :

« Mes enfants, jeunes surgeons de l'antique Cadmos,

pourquoi vous tenez-vous ainsi devant moi
sous cette couronne de rameaux suppliants ? »

Mot à mot (dans l'ordre strict des mots grecs) :

« O enfants de-Cadmos de-l'antique nouvelle pousse,
de-quel donc siège, de-quel oui, devant-moi êtes-vous assis,
avec-de-suppliants rameaux couronnés ? »

Le mot qui fait difficulté ici est le dernier du second vers, le verbe $\theta\omicron\acute{\alpha}\zeta\omega$ – car en fait, il en existe deux, d'étymologie, manifestement, différente : a) le premier $\theta\omicron\acute{\alpha}\zeta\omega$ veut dire s'asseoir, être assis, de $\theta\grave{\alpha}\kappa\omicron\varsigma$, le siège (Frisk pense que la racine serait apparentée à $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$) – et Chantraine signale l'existence d'un verbe $\epsilon\pi\iota\theta\omicron\acute{\alpha}\zeta\omega$ qui veut dire « s'asseoir en suppliant près d'un autel » ; b) mais il existe un second $\theta\omicron\acute{\alpha}\zeta\omega$, qui vient de $\theta\omicron\acute{\omicron}\varsigma$ et de $\theta\acute{\epsilon}\omega$ (courir) et qui signifie mouvoir ou s'élancer avec rapidité et impétuosité.

L'esprit philologique positif commande de choisir entre les deux significations, entre les deux origines – et du fait de la présence d' $\epsilon\delta\rho\alpha$ au même vers (c'est le siège que nous retrouvons en français dans la cat-hédra-le), la tradition a choisi depuis longtemps : $\mu\omicron\iota \theta\omicron\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\epsilon$ – « vous êtes assis devant moi ».

Hölderlin pour sa part traduit les deux en même temps, autrement dit il réconcilie en quelque sorte les deux étymologies :

*« O ihr des alten Kadmos Kinder, neu Geschlecht,
In welcher Stellung hier bestürmt ihr mich,
Ringsum gekränzt mit bittenden Gezweigen ? »*

Littéralement : dans quelle situation m'assiégez-vous ici ? Dans *bestürmen*, on trouve à la fois la poursuite impétueuse (celle de la tempête), et le siège, le fait d'assiéger – ou comment le mouvement et le repos peuvent manifester leur harmonie invisible.

Mais ce *Sturm*, cette tempête, marque également le commencement de la tragédie : l'origine comme le point de départ : la peste qui dévaste la cité des enfants de Cadmos et le mouvement du chœur qui s'est mis à danser (en rond – mais sur place).

2) Deuxième exemple (OR 85-86) :

Il s'agit des vers 85-86. Œdipe attend avec impatience Créon qui doit revenir de Delphes avec la réponse de l'oracle. Créon arrive enfin, et montre un visage illuminé. Œdipe l'interpelle aussitôt :

ἀναξ, ἐμὸν κήδευμα, παῖ Μεινοικέως,
 τίνα ἦμιμ ἤκεις τοῦ θεοῦ φήμην φέρων •

Mot à mot :

« Ô roi, mon *kèdeuma*, enfant de-Ménoikos,
 Quelle à-nous tu-viens du dieu [quelle] rumeur-de-parole porter ? »

La traduction de Hölderlin :

« O König, meine Sorge, Sohn Menökeus',
 Welch eine Stimme bringst du von dem Gotte ? »

« Ô Roi, mon souci, ô fils de Ménoïkos,
 Quelle voix nous apportes-tu donc, en provenance du dieu ? »

Tὸ κήδευμα vient dire au sens courant le parent par mariage, donc ici concrètement, c'est le beau-frère – et c'est ainsi que tous les traducteurs de Sophocle traduisent depuis toujours (« Prince, cher beau-frère... » – Mazon). Mais le mot de κήδευμα vient directement du verbe κηδεύω qui veut dire « prendre soin », et en particulier « prendre soin d'un mort » ou « s'unir en mariage ». De la même manière, κήδος, c'est à la fois le souci, l'honneur rendu à un mort et l'union de parenté par mariage. Hölderlin choisit donc le sens étymologique – qui, là encore, restitue la dimension proprement tragique de la filiation entre Œdipe et Créon.

D'autre part, cette traduction de φήμη (la parole lorsque celle-ci devient annonce, divulgation présage, bruit qui court – et donc aussi réponse de l'oracle) par *Stimme*, c'est-à-dire par *voix* est une pure merveille. Il y a là une acuité phénoménologique proprement étonnante (avec peut-être d'ailleurs également un jeu de mots étymologique avec φώνη, la voix entendue comme manière humaine de parler, c'est-à-dire comme langue).

3) Troisième exemple (OR 620-621) :

Créon vient de se disculper devant Œdipe en invoquant le bon sens : pourquoi désirerait-il un pouvoir qu'il exerce déjà, et cela d'autant plus tranquillement qu'il l'exerce de manière inapparente, dans l'ombre d'Œdipe ? Le chœur, sensible à l'argument du bon sens, réagit immédiatement de façon favorable :

Καλῶς ἔλεξεν εὐλαβουμένῳ πεσεῖν
 ἄναξ φρονεῖν γὰρ οἱ ταχεῖς οὐκ ἀσφαλεῖς.

Mot à mot :

« En toute-beauté il-a-parlé pour-celui-qui-prend-garde de-tomber,
 Roi : pour-penser, en-effet, les rapides, [ils ne sont] pas sûrs. »

Hölderlin :

« *Schön sprach er, daß daraus ein Glück mag kommen,
 Denn schnell zu denken, König ! ist nicht sicher.* »

Les différents traducteurs ne s'accordent pas sur l'interprétation du datif participe moyen-passif εὐλαβουμένῳ. Les traducteurs français (et russes) le comprennent comme l'expression du sujet – le point de vue de qui juge que Créon a bien parlé :

Pignarre : « En conscience, il s'est bien défendu... »

Mazon (en développant) : « Qui prétend se garder d'erreur trouvera qu'il a bien parlé... »

Grosjean : « Quiconque craint l'erreur trouve qu'il a bien parlé... »

Bollack, lui, ne prend pas parti – et du coup ce n'est pas très clair : « C'est bien parler, si on se garde de tomber... »

Les traducteurs allemands d'aujourd'hui en revanche rapportent le datif à Créon :

Willige : « Er sprach gar gut für jemand, der nicht fallen mag... » [« Il a vraiment bien parlé, pour quelqu'un qui n'aime pas tomber... »].

Sattler (dans son mot à mot) : « Schön sprach-er für-einen-der-sich-scheut zu-fallen... »

On peut également noter que toutes ces six traductions ont pour point commun de se référer à la psychologie des personnages, entendue au sens le plus commun du terme.

Hölderlin, lui, part dans une tout autre direction. Le verbe ἐλάβομαι veut dire prendre garde à, prendre ses précautions, saisir à propos, profiter, prendre soin, honorer – bref toutes les modalités du « bien prendre » (ce qu'il veut dire étymologiquement). Et Hölderlin, précisément, l'entend d'abord au sens propre de « prendre bien » (et donc « saisir à propos »), encouragé sans doute par la présence du verbe πεσεῖν, tomber, en complément. D'où la manifestation ici du *bonheur* : ce qui peut toujours bien tomber et être saisi à propos.

« *Schön sprach er, daß daraus ein Glück mag kommen... »*

« Très belle parole, d'où peut venir quelque chose d'heureux... »

Pour les philologues classiques, il s'agit là d'un contresens au sens le plus ordinaire du terme. Mais ce n'en est pas un du point de vue de la tragédie – dont

c'est le rôle de nous rappeler sans cesse que derrière le drame humain (la psychologie), il y a quelque chose de plus sacré qui s'entrouvre.

Le mythe étymologique du *Cratyle*

Maintenant que nous avons entraperçu à partir de quel horizon nous pouvons entendre – et surtout pratiquer – la traduction phénoménologique, j'aimerais vous dire un mot du *Cratyle* et de l'intérêt très spécifique et pour tout dire passionnant qu'il suscite pour le traducteur.

Dans sa belle conférence de la semaine dernière, Hadrien France-Lanord s'est demandé en quel sens les Dialogues de Platon seraient ou ne seraient pas ce que Heidegger appelle pour sa part des *Gespräche* (l'entretien dans la parole comme avenance de la parole).

Nous avons pu remarquer en passant comment Heidegger, dans les textes cités par Hadrien France-Lanord, loin d'opposer de manière purement et simplement « dialectique » *Dialogos* et *Gespräch*, laisse le plus souvent la question ouverte. Ainsi, dans ce passage de *l'Entretien avec le Japonais* que je voudrais vous relire :

Le *Gespräch* est le rassemblement sur le déploiement de la parole en son aître, vient de déclarer Celui qui demande.

Le Japonais lui demande alors : « En ce sens, même les Dialogues de Platon ne seraient alors pas des *Gespräche* ? »

et Celui qui demande de répondre : « J'aimerais laisser la question ouverte et seulement attirer l'attention sur ceci : ce qu'est un *Gespräch* (un entretien)

se détermine et reçoit le ton à partir de *cela* d'où ceux, qui, apparemment, seuls parlent, les êtres humains, se voient adresser la parole. »¹⁰

Repartons de cette dernière phrase de Heidegger : « *Cela* d'où ceux, qui, apparemment, seuls parlent, les êtres humains, se voient adresser la parole » Cela à partir d'où la parole parle aux humains – ou encore : comment la parole, lorsqu'elle est pleinement parole, lorsqu'elle est partagée et commune, lorsque la parole fait s'entre-tenir les êtres humains, comment la parole nous adresse-t-elle la parole ? L'adresse de la parole à ceux qui parlent.

Or, cette question-là m'apparaît, à moi qui lit ce Dialogue depuis maintenant dix ans, comme purement et simplement la question qui est au cœur du *Cratyle*.

« *Die Menschen ...sind angesprochen* » : « les êtres humains ...se voient adressés la parole » (a traduit Hadrien France-Lanord). Ici la langue française parle de manière encore plus parlante que l'allemand – car elle fait résonner les deux sens de l'adresse : l'adresse comme destination et l'adresse comme la droitesse avec laquelle se destine ce qui est adressé ; autrement dit, on ne peut pas ne pas penser que lorsque la parole même, à partir de son aître, s'adresse aux êtres humains, elle ne le fasse avec une certaine adresse – non pas l'adresse des jongleurs et autres sophistes, mais, de la manière la plus simple, celle qui sait trouver les bons mots pour se dire, les mots justes afin de se faire parlante. Et cette question-là – n'est rien d'autre que l'horizon à la fois ontologique et existentiel à partir duquel se déploie le Dialogue appelé *Cratyle* :

D'où provient l'adresse de la parole se demandent en effet Hermogène, Cratyle et Socrate ? C'est-à-dire, en grec cette fois : sur quoi se fonde la droitesse de toute dénomination (ὀρθότης ὀνομάτων) ?

¹⁰ *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 143 ; *Acheminement vers la parole*, trad. François Fédier, Gallimard, coll. « Tel », p. 138.

Du *Cratyle*, nous connaissons tous par cœur l'argument proprement « dialectique ». Je le résume : Hermogène et Cratyle ne sont pas d'accord sur le fondement à partir duquel les noms deviennent parlants et demandent à Socrate de les départager.

- dans un premier temps, à Hermogène, qui soutient que la droitesse des dénominations se fonde d'après le *nomos* – disons d'après le bon usage (car la loi qui régit toute langue n'est autre que ce que Littré ou Grévisse appellent le bon usage), Socrate montre qu'il ne peut y avoir de bon usage des noms si ces derniers ne sont pas d'abord tenus et entretenus par l'οὐσία, l'étance même originelle des étants qui sont nommés, autrement dit que la droitesse des dénominations se fonde de manière onto-logique dans la φύσις (le nom pouvant alors se définir comme le mime de l'εἶδος de l'étant dont il s'agit) ;
- mais dans un second temps, à Cratyle, qui se réjouissait un peu trop vite d'avoir partie gagnée, Socrate montre que l'adresse de la parole, malgré son fondement ontologique, suppose pour être écoutée une *institution* humaine – et à ce titre, la parole, pour pouvoir être entendue, pour que les êtres humains puissent se parler les uns les autres (dialoguer), la parole doit se fonder sur les conventions du bon usage.
- Une première « thèse » vient donc s'opposer à une seconde « thèse » – et cet affrontement semble se « résoudre » « dialectiquement » à la fin du Dialogue par le renvoi dos à dos de ces deux thèses – et l'établissement d'une 3^e « thèse », mais qui n'est pas du tout au même niveau que les deux autres, à savoir qu'avant la parole, et avant toute nomination de ce qui est, il y a toujours d'abord les phénomènes eux-mêmes, et si l'on veut chercher la vérité de ce qui est, il n'y a pas à se fonder sur les noms, mais sur les étants mêmes

dont ils sont les noms. Lisons le passage où culmine ce que j'ai appelé l'argument dialectique du *Cratyle* :

« SOCRATE : Mais s'il est donc possible, autant que faire se peut, d'apprendre les étants dont il s'agit dans l'espace des noms, – et s'il est aussi possible de le faire à même leur *propre* espace, – quelle est alors, de ces deux façons d'apprendre, celle qui serait la plus belle et la plus sûre ? Partir du portrait pour l'étudier lui-même tel qu'en lui-même, et chercher s'il a été réalisé d'un beau coup, et ainsi connaître ce qui se dévoilait en propre [439b] sous le portrait ? Ou bien partir de ce qui se dévoile originalement, pour l'étudier lui-même tel qu'en lui-même, et ainsi chercher si ce qui en est le portrait a été accompli comme il convient ?

CRATYLE : C'est de ce qui se dévoile originalement, il me semble, qu'il faut nécessairement partir.

SOCRATE : Maintenant, quel sera le cheminement nécessaire pour apprendre ou découvrir soi-même les étants..., nous ne sommes peut-être pas de taille à le savoir – aussi bien moi que toi. Encore nous faut-il déjà nous réjouir, d'avoir reconnu, à l'écoute de la parole commune, que ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais qu'il faut à la fois apprendre et rechercher les étants eux-mêmes à partir d'eux-mêmes, bien plutôt qu'à partir des noms.

CRATYLE : C'est lumineux, cher Socrate. »

Ce qui est intéressant dans ce dernier passage, c'est qu'il semble contredire toute la conception habituelle du pouvoir de la dialectique, dont Hadrien France-Lanord

nous a montré l'assomption du *Phédon* au *Sophiste* en passant par le *Phèdre*, et que Heidegger résume en disant qu'avec le déploiement de la dialectique « *ἀλήθεια* passe sous le joug de *ἰδέα*. » Rappelons par exemple cette phrase du *Phédon* (99e 4-6), où Socrate reconnaît qu'il « lui faut aller s'abriter (*καταφευγειν*) dans le *logos* de chaque étant pour voir, pleinement ouvert sans retrait, chaque étant »

Que *ἀλήθεια* passe sous le joug de *ἰδέα*, cela veut dire que l'on va penser dorénavant à partir d'une conception exclusivement catégoriale de la langue – qui ne nous permet pas, précise Heidegger dans son Cours sur le *Sophiste*, de penser le rapport de la parole à l'être de l'homme :

« Si nous avons à cœur de voir phénoménalement le phénomène de la parole tel qu'il est originellement solidaire de *l'être de l'homme*, il nous faut d'emblée nous défaire de l'habitude consistant à prendre la phrase, ou la proposition, comme point de départ permettant de s'orienter dans la question de la parole¹¹. »

Posons alors la question : est-ce que pour perdre ces mauvaises habitudes, l'on ne pourrait pas alors revenir de la proposition (catégoriale) pour tenter d'écouter d'une oreille nouvelle le pouvoir pur et simple de la nomination ?

Dans le *Cours sur le Sophiste*, Heidegger – en accord évidemment avec Platon qu'il est en train de commenter – refuse ouvertement cette possibilité. Mais il faut y regarder de plus près. Le passage en question du *Sophiste* est ce moment très célèbre où l'Etranger d'Elée explique à Théétète que le

¹¹ *Platon: Sophistes*, GA 19, 594 ; t. f. p. 560.

λόγος πρῶτος τε καὶ σμικρότατος (262 c6), le *logos* premier, le plus originel, le plus élémentaire et en même temps le plus bref, doit être un πλέγμα ou une συμπλοκή, un entrelacement d'ὄνομα et de ῥήμα, de noms et de verbes. Et Heidegger de commenter :

« Par là, le λέγειν se distingue essentiellement de l'ὀνομάζειν μόνον (262 d2), de la simple nomination, du simple fait de débiter des mots sans que rien ne soit rendu visible. L'ὀνομάζειν en tant que tel ne dévoile rien quant aux choses mêmes... » (GA 19, 595)

Comme l'a montré Hadrien France-Lanord, c'est bien Platon qui fonde la « syntaxe ontologique », et Heidegger d'enfoncer une dernière fois le clou – du moins lorsqu'il prononce le cours devant ses étudiants en 1925 :

« ...la κοινωνία d'ὄνομα et de ῥήμα n'est rendue possible qu'en vertu du fait que le λέγειν est lui-même un δηλοῦν [une possibilité de dévoilement]. C'est à partir de là que peut être caractérisée comme πρῶτος et σμικρότατος λόγος ce que nous avons appelé en grammaire proposition catégoriale. Platon a conquis ainsi la possibilité, par contraste avec le *Cratyle* et le *Théétète*, de démarquer positivement le λέγειν de l'ὀνομάζειν μόνον [le fait pur et simple de nommer]. Dans la nomination, dans le fait d'appeler les choses par leurs noms, rien n'est rendu visible quant à la chose même. (...) La nomination n'a donc pas le caractère de l'ouverture. Si quoi que ce soit est rendu visible dans la nomination, c'est simplement la manière dont l'objet en question se trouve en quelque sorte appelé : le caractère du “comment ça s'appelle”. C'est bien là assurément une ouverture de quelque chose qui n'est pas connu antérieurement à la nomination, mais l'ouverture opérée par le fait d'être

nommé, appelé par son nom, n'est pas une ouverture de la chose même en sa teneur (*keine Erschließung der Sachhaltigkeit der Sache selbst*). » (GA 19, 596)

Mais lorsqu'il relit son cours, Heidegger se rend compte que, par souci pédagogique sans doute, il a ici trop forcé le trait – et il se met à apporter dans les marges de son manuscrit d'importantes nuances. Il écrit ainsi dans la marge du passage que je viens de lire :

« Cette interprétation de l'ὀνομάζειν, par trop rétrospective à partir du λόγος achevé. ὀνομάζειν un pas encore ! Il en va autrement lorsque le questionnement part de l'origine de la parole. Alors ὄνομα = ῥῆμα. »

Autrement dit, Heidegger reconnaît qu'emporté par son élan il a été la victime de ce que nous pouvons appeler une illusion rétrospective : vu à partir de la syntaxe ontologique telle qu'elle a été rendue possible par l'assomption de la dialectique, le nom (bien distingué du verbe) est devenu un mot, un signe pour appeler, un indice de reconnaissance. Autrement dit nous voilà prêts pour la logique des significations et l'élaboration de la linguistique par les Stoïciens.

Mais Heidegger tient à redresser la barre : la nomination n'est pas forcément à penser comme un « pas encore ».

Il est donc grand temps de nous demander ce que les Grecs appelaient ὄνομα.

Nom, nomination, dénomination – la langue grecque nomme cela indistinctement ὄνομα. Le nom, en effet, à la différence du mot, qui est muet, se définit par sa force de nomination ; nous le comprenons encore aujourd'hui pour le nom *propre*, mais victimes de la conception instrumentale de la parole, nous n'entendons plus la nomination du nom *commun*. Or dans le *Cratyle*, Socrate nous

y invite expressément – à condition qu’au préalable nous comprenions que pour la langue grecque classique, c’est *dans l’absence de tout concept de signification* que le nom nomme.

De manière plus générale, il nous faut comprendre que cette absence de l’idée d’une *signification du nom* ne relève pas tant de l’absence d’une logique et d’une grammaire constituées comme telles, que d’abord d’une pensée propre de la parole – ou pour le dire avec le grand linguiste Johannes Lohmann : « Le concept de nom remplace ici à la fois ce qu’est pour nous le mot *et la langue*. »¹² D’un point de vue « grammatical », d’ailleurs, *onoma* dans notre dialogue pourra nommer des noms propres, des substantifs, mais aussi des adjectifs ou des verbes¹³.

¹² « Le concept du nom », conférence prononcée en français au 5^e Congrès international de Toponymie, Salamanque 1955 – reprise dans les Actes de ce congrès, ainsi que dans *Présent à Henri Maldiney*, Lausanne 1973. En voici un autre passage : « L’histoire du nom peut se résumer, à mon avis, dans ces deux phrases en style biblique : au commencement le nom a été tout, et maintenant le nom n’est plus rien. Et la clé de cette histoire du nom – ce qui a décidé de son sort dans cette évolution du tout au rien, c’est *l’invention de la signification*. (...) L’événement principal, dans l’histoire pour ainsi dire “intérieure” du concept du nom, c’est la scission en deux de ce concept, opérée dans la logique stoïcienne par Chrysippe, au commencement du III^e siècle avant J.-C. Depuis lors, on s’est accoutumé à distinguer, en logique d’abord, et puis, de plus en plus aussi dans la vie quotidienne, entre le nom propre et proprement dit, et le nom commun des choses, c’est-à-dire le MOT par lequel la chose est appelée telle ou telle. L’essentiel de cette évolution est que le concept du nom, compris purement et simplement, est désormais caractérisé par le nom propre de l’individu, et que ce concept s’étend alors par une sorte de métonymie aux mots de la langue désignant les choses par leur qualité (homme, cheval, etc.), tandis que la distinction plus ancienne entre nom et verbe devient un fait de terminologie spéciale (de terminologie grammaticale). »

¹³ A défaut, enfin, de pouvoir trouver chez les philologues modernes une étymologie parlante de *onoma*, nous pouvons anticiper sur l’étymologie qu’en donnera Socrate en 421a3 : « le nom est l’étant nomade que l’on recherche ».

Souvenons-nous que le mot de *Wort* en allemand a deux pluriel : *Wörter* et *Worte*. Les nominations au sens grec ne sont pas des *Wörter* (des termes), mais des *Worte* (des paroles) – au sens où Heidegger l’explique dans *Qu’est-ce qui appelle à penser ?*

C'est au tout début du Dialogue (en 385 bc) que Socrate et Hermogène réfléchissent sur la question du rapport entre le nom, la nomination, et le *logos*. Ce rapport n'est évidemment possible que parce qu'il est entretenu par l'ouverture de l'ἀλήθεια.

<p>« SOCRATE : Voyons – dis-moi encore ceci : y a-t-il quelque chose que tu appelles parler en mettant à découvert hors du retraits et parler de travers ? HERMOGÈNE : Oui.</p> <p>SOCRATE : Par conséquent, il y aurait d'un côté l'<i>étymologos</i>, la parole qui met à découvert ce qui n'échappe plus, et de l'autre le <i>pseudologos</i>, la parole qui dit de travers ? HERMOGÈNE : Parfaitement, oui.</p> <p>SOCRATE : Ainsi, l'<i>étymologos</i>, c'est celui, qui, le cas échéant, recueille les étants pour les dire comme ils <i>sont</i> – et celui qui les recueille pour les dire comme ils <i>ne sont pas</i>, c'est le <i>pseudo</i> ? HERMOGÈNE : Oui.</p> <p>SOCRATE : C'est donc ça : avec le <i>logos</i>, recueillir et dire les étants aussi bien que les non-étants ? HERMOGÈNE : Parfaitement, oui.</p> <p>SOCRATE : [385c] Et le <i>logos</i>, l'<i>étymologos</i>, est-ce entièrement qu'il parle en mettant à découvert – indépendamment de ses parties ? HERMOGÈNE : Non, non : ses parties aussi.</p> <p>SOCRATE : Sont-ce les parties importantes qui parlent en mettant à découvert et non les petites ? Ou bien toutes ? HERMOGÈNE : Toutes, à ce que je crois.</p> <p>SOCRATE : Eh bien, peux-tu me dire une partie du <i>logos</i> plus petite que le nom ? HERMOGÈNE : Non, c'est la plus petite.</p>	<p>ΣΩ. Φέρε δὴ μοι τόδε εἰπέ · καλεῖς τι ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ •</p> <p>EPM. *Ἐγωγε.</p> <p>ΣΩ. Οὐκοῦν εἶη ἂν λόγος ἀληθῆς, ὁ δὲ ψευδῆς •</p> <p>EPM. Πάνυ γε.</p> <p>ΣΩ. ε Ἀρξ οἶν οὗτος ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγη ὡς ἔστιν, ἀληθῆς · ὅς δὲ ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδῆς •</p> <p>EPM. Ναί.</p> <p>ΣΩ. *Ἐστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μὴ •</p> <p>EPM. Πάνυ γε.</p> <p>ΣΩ. (385γ) Ὁ λόγος δὲ ἔστιν ὁ ἀληθῆς πότερον μὲν ὅλος ἀληθῆς, τὰ μέρη δὲ αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ •</p> <p>EPM. Οὐκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μέρη.</p> <p>ΣΩ. Πότερον δὲ τὰ μὲν μεγάλα μέρη ἀληθῆ, τὰ δὲ μικρὰ οὐ • ἢ πάντα •</p> <p>EPM. Πάντα, οἶμαι ἔγωγε.</p> <p>ΣΩ. *Ἐστιν οὖν ὅτι λέγεις λόγου μικρότε</p>
---	--

« Les paroles (*Worte*) ne sont pas des termes (*Wörter*) qui comme tels, sont comparables à des seaux et à des tonneaux d'où nous puisons un contenu disponible là-devant. Les paroles sont des sources (*Brunnen*) que le dire creuse davantage, des sources qu'il faut toujours chaque fois trouver et creuser à neuf, qui sont facilement ensevelies, mais qui de temps en temps aussi jaillissent sans qu'on y prenne garde. Sans un retour continu et chaque fois neuf aux sources, les seaux et les tonneaux restent vides ou leur contenu éventé. » (GA 8, 135 ; t.f. p. 142)

<p>SOCRATE : Ainsi, le nom, le nom <i>étymologique</i>, il parle ? HERMOGÈNE : Oui.</p> <p>SOCRATE : En mettant à découvert, comme tu le dis ? HERMOGÈNE : Oui.</p> <p>SOCRATE : Et la partie du <i>pseudologos</i>, ne parle-t-elle pas de travers ? HERMOGÈNE : C'est ce que je dis.</p> <p>SOCRATE : Ainsi il est possible pour le nom de parler de travers, et de parler en mettant à découvert hors du retrait, comme pour toute parole ? HERMOGÈNE : [385d] Comment le nier ? »</p>	<p>ρον μόριον ἄλλο ἢ ὄνομα •</p> <p>EPM. Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο σμικρότατον.</p> <p>ΣΩ. Καὶ τὸ ὄνομα ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται •</p> <p>EPM. Ναί.</p> <p>ΣΩ. Ἀληθές γε, ὡς φήσ.</p> <p>EPM. Ναί.</p> <p>ΣΩ. Τὸ δὲ τοῦ ψευδοῦς μόριον οὐ ψεῦδος •</p> <p>EPM. Φημί.</p> <p>ΣΩ. *Ἐστὶν ἄρα ὄνομα ψεῦδος καὶ ἀληθές λέγειν, εἴπερ καὶ λόγον •</p> <p>EPM. (385ζ) Πῶς γὰρ οὐ •</p>
---	---

Καὶ τὸ ὄνομα ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται • « Le nom étymologique, il parle. » Cette phrase de Socrate a parfois été interprétée comme l'expression d'un sophisme : ce qui est vrai pour le tout n'est pas nécessairement vrai pour sa partie. Dans quelle mesure un nom, un nom seul, parle-t-il ? Dans la mesure justement où c'est le nom du *logos alèthes*, le nom étymologique.

Pourtant, nous savons depuis Aristote que le nom seul, par exemple le nom cerf-bouc « appelle bien quelque chose – mais en rien cela n'avère droitement ou de travers » : il dit quelque chose mais ne parle pas (*De l'interprétation*, 16a, 16-17). La nomination ne dit ici qu'au sens d'indiquer ou de rappeler, car il manque encore que « l'être ou bien le non-être soit posé en outre » (16a 17-18). La *thèse* de l'être est un *dépassement* (πρός) de la nomination pure et simple. Sans cette dimension de l'avérer, qu'offre le *logos*, en tant qu'« il recueille les étants pour les dire comme ils sont », toutes les nominations, comme l'explique F. Fédier, sont des « renvois aveugles quant à l'être. »¹⁴ (F. Fédier, *Interprétations*, p. 72).

¹⁴ F. Fédier, *Interprétations*, ouv. cit. p. 72.

Tel est du moins la conception habituelle en partant du *Sophiste* de Platon et du *Traité de l'Interprétation* d'Aristote – la conception habituelle – tant qu'on ne se place pas du point de vue de « l'origine de la parole ».

Or, Socrate dans le *Cratyle* va se livrer à ce qu'on pourrait appeler *l'hypothèse étymologique*, à savoir : supposer que même des renvois aveugles, à condition qu'ils soient des renvois à l'être font entendre une parole. L'étymologie, c'est cette parole qui montre (de façon aveugle, mais audible, bien qu'inouïe) que la nomination est toujours déjà entretenue par l'adresse de l'être.

Car nous n'avons évoqué, pour l'instant, que l'argument dialectique du *Cratyle* ; mais ce très étonnant Dialogue de Platon, encore moins que tous les autres, ne peut pas se réduire à son argument dialectique. On oublie en effet très fréquemment que la moitié du Dialogue (à la page près) est occupé par un μῦθος – le μῦθος étymologique !

C'est même le plus important des mythes que nous ait raconté Socrate.

Dans la première partie du dialogue (du début à 391a), Socrate et Hermogène ont éludé la question essentielle – la définition de la droitesse des noms (ou : qu'est-ce que l'étymologie ?) – car il fallait au préalable s'assurer du sol onto-logique de la nomination, et d'un autre côté dire quel est l'horizon humain de l'institution de la parole : l'entretien de la parole a lieu dans l'espace du dialogue que se livrent les poètes et les philosophes. Ils peuvent maintenant aborder directement la question, et Hermogène le réclame explicitement : « Montre-moi ce qu'est réellement cette droitesse originelle des noms dont tu parles ». Mais une seconde fois, Socrate élude la question (c'est le mot !), pour se lancer dans la plus longue *fable* qu'il nous ait racontée. Mais au lieu d'être une fable racontée d'un seul tenant comme le mythe d'Er dans la *République* ou le mythe des cigales dans le *Phèdre*, le mythe du *Cratyle* s'articule sous la forme de 121 tout petits mythes (le plus court tient en une ligne, et

le plus long fait deux pages). Comme la plupart des mythes de Platon, il prend son origine chez les poètes, mais Socrate lui donne sa frappe intégralement philosophique. De quoi s'agit-il ? C'est au fond un mythe généalogique : Socrate va se mettre à proposer l'étymologie de 121 noms – noms propres ou noms communs – en donnant parfois plusieurs étymologies par nom – afin d'éprouver l'adresse de la parole, d'éprouver véritablement si ces noms sont parlant – c'est-à-dire d'un point de vue mythique : de retrouver quelle était la pensée de l'Instituteur du bon usage de la parole, le mythique *nomomathète* ou *onomatopoète* quand il a institué les dénominations.

Ce passage proprement *dé-lirant* (qui s'étend de 391b-421e, soit exactement la moitié de l'ensemble du dialogue) répond bien, en effet, à ce que dans d'autres dialogues Socrate appelle *διαμυθολογῆν* : élargir le dialogue au moyen du mythe – soit élargir l'espace de la parole grâce à la parole elle-même. Ici dans le *Cratyle* qui a comme propos l'origine de la parole, ce mythe redouble de puissance poétique : élargir l'espace de la parole grâce à, *et au nom de*, la parole. Est-ce à cause de ce redoublement – blanc sur blanc – qu'en général personne ne voit ce passage comme un mythe – et que personne ne le traduit comme tel ?

Souvenons-nous de ce que Heidegger dit du recours que Platon fait aux mythes. Il s'agit d'un passage du Cours sur Parménide (GA 54, 145) :

« On s'est déjà souvent creusé la tête afin de savoir pourquoi de manière générale dans les Dialogues de Platon apparaissent de temps en temps des mythes. La raison en est que la pensée de Platon se dispose à abandonner la pensée initiale à la faveur de ce qui sera nommé plus tard "métaphysique", mais que cette pensée métaphysique qui fait ses débuts doit quand même garder la mémoire de ce qui se recueille au cœur de la pensée initiale. *Daher die Sage*. D'où le recours à la Dite. »

Et Heidegger d'enchaîner sur l'interprétation du Mythe d'Er – qui commence justement par un jeu sur les noms (entre Ἀλκίνοος roi des Phéaciens et ἀλκίμος courageux – jeu qui touche également le nom d'ἀπόλογος !). Ce n'est évidemment pas par hasard, dit Heidegger. Ce jeu de mots n'est pas une simple plaisanterie ; c'est plutôt l'indice formel du fait que le *logos* de ce qui est ici à dire se déploie en son âtre comme *muthos*.

Du point de vue du mythe, la parole, même réduite à la pure et simple dénomination est en même temps adresse et appel – c'est ce que dit par exemple en toutes lettres l'étymologie que Socrate retrouve de τὸ καλόν, la beauté.

<p>HERMOGÈNE : Et tu m'as l'air, somme toute, de parler avec droitesse. Mais s'il te plaît, laissons ces noms-là et passons à la <i>beauté</i> et à la <i>laideur</i> : essayons de voir par où ils sont bel et bien parlants.</p> <p>SOCRATE : Eh bien, la <i>laideur</i> (<i>aischron</i>), pour commencer : justement, c'est de manière on ne peut plus claire que [416b] m'apparaît ce qu'elle vise – d'autant plus qu'en bonne logique cela s'accorde avec ce que disaient les noms précédents. Ce qui entrave, en effet, et retient les étants dans le cours de leur être, me paraît avoir été outrageusement malmené, à chaque fois, par celui qui a institué les noms ; en particulier, ici, tout ce qui est <i>laissé</i> sur place du fait de la <i>peur</i> d'avancer et d'aller de l'avant a reçu la dénomination de "<i>lais-de-peur</i>" ; mais aujourd'hui le nom a été reforgé pour s'appeler <i>laideur</i>.</p> <p>HERMOGÈNE : Et que dit la <i>beauté</i> (<i>kalon</i>) ?</p> <p>SOCRATE : C'est plus difficile à comprendre. Cependant elle ne vient à la parole – comme ce qu'il y a de <i>plus bel</i> – qu'à la suite d'un arrangement harmonique, le nom ayant été déformé par un changement de labiales.</p> <p>HERMOGÈNE : Comment cela ?</p>	<p>ΕΡΜ. Καὶ ἔοικας γε ὀρθῶς λέγοντι. ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ταῦτα μὲν ἑώμεν, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν πειρώμεθα ἰδεῖν πῆ εὐλόγως ἔχει .</p> <p>ΣΩ. Τὸ μὲν τοίνυν αἰσχρὸν καὶ δὴ κατάδηλόν μοι (416) φαίνεται ὁ νοεῖ· καὶ τοῦτο γὰρ τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολογεῖται. τὸ γὰρ ἐμποδίζον καὶ ἴσχον τῆς ῥοῆς τὰ ὄντα λοιδορεῖν μοι φαίνεται διὰ παντὸς ὁ τὰ ὀνόματα τιθεῖς, καὶ νῦν τῷ ἀεὶ ἰσχυοντι τὸν ῥοῦν τοῦτο τὸ ὄνομα ἔθετο τὸ αἰσχρορροῦν· νῦν δὲ συγκροτήσαντες αἰσχρὸν καλοῦσιν.</p> <p>ΕΡΜ. Τί δέ τὸ καλόν •</p> <p>ΣΩ. Τοῦτο χαλεπώτερον κατανοῆσαι. καίτοι λέγει γε αὐτὸ ἀρμονία μόνον, καὶ μήκει τὸ οὐ οὔ παρήκται.</p> <p>ΕΡΜ. Πῶς δὴ •</p> <p>ΣΩ. Τῆς διανοίας τις ἔοικεν ἐπωνυμία εἶ</p>
--	--

<p>SOCRATE : C'est de la pensée que ce nom semble être la dénomination propre.</p> <p>HERMOGÈNE : En quel sens dis-tu cela ?</p> <p>SOCRATE : [416c] Voyons : qu'est-ce qui, selon toi, peut répondre de ce que chaque étant est <i>appelé</i> en son être ? N'est-ce pas précisément <i>ce</i> qui a permis d'instituer la nomination ?</p> <p>HERMOGÈNE : Entièrement d'accord.</p> <p>SOCRATE : Mais <i>cela</i> – ne serait-ce pas la pensée, que ce soit celle des dieux, des humains, ou des deux à la fois ?</p> <p>HERMOGÈNE : Si.</p> <p>SOCRATE : Ce qui a appelé à être les étants mêmes et les <i>appelle de plus belle</i> par leur nom, c'est donc le même – bel et bien : la pensée ?</p> <p>HERMOGÈNE : Manifestement.</p> <p>SOCRATE : Et par suite, tout ce que l'esprit et la pensée mettent en œuvre mérite la parole la plus belle – et le blâme, lorsqu'ils s'y dérobent.</p> <p>HERMOGÈNE : Parfaitement, oui.</p> <p>SOCRATE : [416d] Or, c'est l'art de <i>guérir</i> qui œuvre à la <i>guérison</i>, et la <i>sculpture</i> – aux <i>sculptures</i> ? Ou comment l'entends-tu ?</p> <p>HERMOGÈNE : Pour ma part, comme toi.</p> <p>SOCRATE : Et c'est donc bel et bien <i>ce qui appelle de plus belle</i> les choses mêmes qui les rend <i>belles</i> ?</p> <p>HERMOGÈNE : Eh oui, nécessairement.</p> <p>SOCRATE : Et il s'agit donc bien, comme nous l'avons déclaré, de la pensée ?</p> <p>HERMOGÈNE : Parfaitement, oui.</p> <p>SOCRATE : Il y a par conséquent beau coup de droitesse dans cette façon propre de nommer la pensée : <i>celle-qui-de-plus-belle-appelle-à-être</i> – cette pensée qui, à bon escient, met en œuvre,</p>	<p>ναί τοῦτο τὸ ὄνομα.</p> <p>ΕΡΜ. Πῶς λέγεις •</p> <p>ΣΩ. (416Υ) Φέρε, τί οἶει σὺ εἶναι τὸ αἴτιον κληθῆναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων • ἄρ' οὐκ ἐκ εἶνο τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον •</p> <p>ΕΡΜ. Πάντως που.</p> <p>ΣΩ. Οὐκοῦν διάνοια ἂν εἴη τοῦτο ἥτοι θεῶν ἢ ἀνθρώπων ἢ ἀφότερα •</p> <p>ΕΡΜ. Ναί.</p> <p>ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ καλέσαν τὰ πράγματα καὶ τὸ καλοῦν ταῦτόν ἐστιν τοῦτο, διάνοια •</p> <p>ΕΡΜ. Φαίνεται.</p> <p>ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὅσα μὲν ἂν νοῦς τε καὶ διάνοια ἐργάσῃται, ταῦτά ἐστι τὰ ἐπαινετά, ἃ δὲ μή, ψεκτά •</p> <p>ΕΡΜ. Πάνυ γε.</p> <p>ΣΩ. (416Ϛ) Τὸ οὖν ἰατρικὸν ἰατρικὰ ἐργάζεται καὶ τὸ τεκτονικὸν τεκτονικὰ • ἢ πῶς λέγεις •</p> <p>ΕΡΜ. Οὕτως ἔγωγε.</p> <p>ΣΩ. Καὶ τὸ καλὸν ἄρα καλὰ •</p> <p>ΕΡΜ. Δεῖ γέ τοι.</p> <p>ΣΩ. Ἐστὶ δέ γε τοῦτο, ὡς φάμεν, διάνοια •</p> <p>ΕΡΜ. Πάνυ γε.</p>
--	--

<p>jusqu'à sa pleine et entière apparition, ce que nous accueillons avec joie en le déclarant précisément <i>être bel</i>.</p> <p>HERMOGÈNE : C'est lumineux.</p>	<p>ΣΩ. Ὁρθῶς ἄρα φρονήσεως αὕτη ἢ ἔπωνυμία ἐστὶν τὸ καλὸν τῆς τὰ τοιαῦτα ἀπεργαζομένης ἃ δὴ καλὰ φάσκοντες εἶναι ἀσπαζόμενα.</p> <p>ΕΡΜ. φαίνεται.</p>
---	--

Vous aurez donc compris que la traduction du mythe étymologique du *Cratyle* ne va pas sans poser quelques difficultés spécifiques. Avant de conclure mon exposé par la lecture d'un second passage de ce mythe, je voudrais aborder rapidement cet aspect de la traduction.

Dans le *Cratyle*, le point de départ est sans ambiguïté : s'agissant de l'étymologie, Socrate commence par repousser le savoir des philologues et autres professeurs pour déclarer que c'est « à l'écoute d'Homère et des autres poètes qu'il faut apprendre » (391d). Nous avons donc pris la décision de traduire ce passage en nous écartant des principes philologiques de la traduction classique, en nous mettant à notre tour à l'écoute des poètes.

De quoi s'agit-il ? De la contemporanéité propre de ce qui semble pourtant d'un autre côté s'inscrire dans l'historicité la plus incontestable : celle de la traduction. Peut-on traduire le bruissement étymologique à l'œuvre dans une langue, le jeu du langage avec lui-même ? La plupart des traducteurs du *Cratyle* jusqu'à présent ont répondu par la négative ; à ma connaissance, le seul traducteur qui nous ait donné

une traduction dans sa langue du mythe du Cratyle, c'est Schleiermacher ; tous les autres ont estimé que le jeu des noms constitue l'intraduisible par excellence. Et dans un certain sens, ils ont parfaitement raison, tant il est vrai, pour le dire avec Walter Benjamin que seules les traductions « se révèlent intraduisibles » ; or ce qu'accomplit ici Socrate est bien une traduction du grec en ...grec, une traversée herméneutique de sa propre langue.

Traduire l'intraduisible ? Nous ne l'avons donc pas compris comme un défi à relever, mais comme une *interrogation*, précisément celle que soulève le dialogue lui-même : comment *dire* – l'être de ce qui est ? Cette interrogation, ensuite, a été soutenue et entretenue par ce que nous a appris de la contemporanéité propre au *logos*, le travail d'un grand traducteur de notre temps, je veux parler de Jean Grosjean : nous ne pensons pas ici seulement à ses traductions "classiques" comme celles de *La Genèse* ou du *Coran*, pas seulement aux contrepoints qu'il lui arrive de composer à ses traductions comme *Les Versets de la sagesse* ou *L'Ironie christique* – mais nous voulons appeler traduction également au sens plein ses "récits" *traduits* de la Bible : *Samson, Jonas, Elie, Les Beaux jours*, etc.

Nous avons donc imaginé Socrate et Hermogène *francophones* – Socrate et Hermogène nourris de poésie française. Et nous sommes ainsi partis à l'écoute de ces 121 noms que Socrate va ausculter – les noms français évidemment, mais en suivant pas à pas, pour tous ces mots, avec une rigueur philologique intense, le dialogue entre la langue française et la langue grecque, pour nous mettre dans la posture que Socrate développera dans la suite du dialogue comme définition de la parole : *l'articulation du mime essentiel*. Pour ce faire, parallèlement, nous avons examiné, scruté et interprété chaque étymologie socratique à l'aune cette fois de la belle science philologique dont nous disposons aujourd'hui (Boisacq, Ernoult et Meillet, Benveniste, et bien sûr le grand Chantraine).

De ce travail, nous avons reçu la conviction profonde que le jeu de Socrate ici

justifiait intégralement la droitesse du nom même d'*étymologie* : la vraie parole – la vérité de la parole.

SOCRATE : Maintenant, au nom des dieux, éloignons-nous des dieux, car je crains, pour ma part, de traverser l'espace de leur parole... S'il y a d'autres noms que tu souhaites découvrir, propose-les moi "afin que tu voies ce que valent les chevaux"... d'Euthyphron !

HERMOGÈNE : C'est ce que je vais faire – non sans t'avoir quand même interrogé une dernière fois... sur *Hermès*, puisque aussi bien Cratyle a déclaré que je n'étais pas *Hermo-gène*. Essayons donc d'examiner quelle pensée manifeste ce nom d'*Hermès*, afin de voir si sa parole est sensée.

SOCRATE : Justement, il semble bien que ce nom d'*Hermès* se rapporte en quelque sorte à la *parole* : car *Hermès* est l'*herméneute* par excellence, autrement dit interprète, héraut, messager, [408a] mais aussi filou, bonimenteur et camelot – tout ce dont il s'agit avec lui répond de tout ce dont la parole est à même de faire apparaître.

Par ailleurs, on trouve dans nos patois du Nord, ce vieux nom de *kermesse*, qui dit au sens propre la fête patronale, c'est-à-dire la *fête du dieu* (Kyrié !) – et cette *messe* (du latin *mittere*) n'est autre que l'*envoi de la parole et de la prière au dieu* (et qui correspond en même temps au *renvoi* des fidèles comme messagers). Ainsi c'est à partir de ce double nom de *Ker messe* que peut apparaître le dieu, comme si l'Instituteur de la parole nous prescrivait : "Ô humains, celui qui trame et mesure toute parole, et grâce à qui *toute parole est envoi*, c'est en toute droitesse qu'il mérite d'être appelé *Kermès* : *envoi du dieu*". Mais nous, à présent, croyant enjoliver son nom, nous l'appelons *Hermès*. [408b4]

HERMOGÈNE : Alors, sacredieu, Cratyle me semble viser juste, lorsqu'il déclare que je ne peux être de la génération d'*Hermès* ; car, en matière de parole, je suis pour le moins sans ressource.

SOCRATE : Quant à *Pan*, tout porte croire, collègue, qu'il est bien le fils d'*Hermès*, et qu'il se déploie selon une double origine.

HERMOGÈNE : [408c] Comment cela ?

SOCRATE : Tu sais bien que la parole est *pan-oramique*, c'est-à-dire en français qu'elle donne à voir le *Tout* dans sa limite,

ΣΩ. Ἐκ μὲν οὖν τῶν θεῶν πρὸς θεῶν ἀπαλαγαῶμεν, ὡς ἐγὼ δέδοικα περὶ αὐτῶν διαλέγεσθαι· περὶ δὲ ἄλλων εἴ τινων βούλει πρόβαλλέ μοι, ὄφρα ἴδῃαι οἶοι Εὐθύφρονος ἵπποι.

ΕΡΜ. (407γ) Ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα, ἔτι γε ἔν ἐρόμενός σε περὶ Ἑρμοῦ, ἐπειδὴ με καὶ οὐ φησιν Κρατύλος Ἑρμογένη εἶναι. πειρώμεθα οὖν τὸν Ἑρμῆν σκέψασθαι τί καὶ νοεῖ τὸ ὄνομα, ἵνα καὶ εἰδῶμεν εἴ τι ὅδε λέγει.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε εἶοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἐρμηνεῖα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ (408R) κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δυνάμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία· ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἴρειν λόγου χρεῖα ἐστί, τὸ δὲ, οἶον καὶ Ὁμηρὸς πολλαχοῦ λέγει, ἐμήσατό φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαι ἐστί. ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μησάμενον τοῦτον τὸν θεὸν ὡςπερὲ ἐπιτάττει (408) ἡμῖν ὁ νομοθέτης· εἴω ἄνθρωποι, ὅς τὸ εἴρειν ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν Εἰρέμης· νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἴομεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα Ἑρμῆν καλοῦμεν.

ΕΡΜ. Νῆ τὸν Δία, εἴ ἄρα μοι δοκεῖ Κρατύλος λέγειν τὸ ἐμὲ μὴ εἶναι Ἑρμογένη· οὐκ οὐν εὐμήχανός γέ εἰμι λόγου.

ΣΩ. Καὶ τό γε τὸν Πᾶνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι ἢ ὑὸν διφυῆ ἔχει τὸ εἶκος, ὧ ἑταῖρε.

ΕΡΜ. (408Υ) Πῶς δὴ •

ΣΩ. Οἶσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεί, καὶ ἐστὶ διπλοῦς, ἀληθῆς τε καὶ ψευδής.

autrement dit la parole enroule tout, roule sur tout, met tout sans cesse en circulation, et elle présente de ce fait deux *pans* : le *pan* de ce qui est ouvert sans retrait, et le *pan* de ce qui est entravé par le mensonge.

HERMOGÈNE : Parfaitement, oui.

SOCRATE : Or, ce qu'il y a d'ouvert sans retrait dans la parole est tout uni, à l'unisson du divin et habite là-haut auprès des dieux, tandis que la parole entravée réside en bas auprès de la multitude humaine, elle est rude et hérissée, *tragique* en un mot (car la *tragédie* n'est rien d'autre que ce qui *trahit* le côté *panique* de l'être humain) – car c'est bien là, du fait de notre existence tragique, que se développent la plupart des mythes et des mensonges.

HERMOGÈNE : Parfaitement, oui.

SOCRATE : C'est donc avec droiture que celui qui exprime *Tout* et met *Tout* en circulation est appelé *Pan*, fils d'Hermès au double *pan* : le *pan* tout uni [408d] d'en haut, et en bas, le *pan* tout hérissé, *panique* et *pantin*. Ainsi *Pan* est donc ou bien la parole, ou le frère de la parole, si précisément il est le fils d'Hermès. Et qu'un frère ressemblât à un frère, il n'y a là rien d'étonnant...

Mais comme je le disais justement, merveilleux Hermogène, éloignons-nous des dieux.

HERMOGÈNE : De ceux de cette sorte, peut-être, cher Socrate, si tu le souhaites. Toutefois, qu'est-ce qui t'empêche de traverser l'espace où parlent ceux de cette autre sorte, je veux dire : le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'éther, l'air, le feu, [408e] l'eau, les heures, le temps et l'année ?

SOCRATE : Il est plutôt ardu, le programme que tu me fixes là... Cependant, si vraiment cela peut te réjouir, j'y consens !

HERMOGÈNE : Bien sûr que je m'en réjouirai !

SOCRATE : Par quoi veux-tu que nous commençons ? Peut-être, comme tu l'as dit, par la traversée du *soleil* ?

HERMOGÈNE : D'accord, oui.

SOCRATE : Il me semble que ce nom de *soleil* deviendrait plus immédiatement lisible et visible, si l'on parlait de son équivalent picard [409a] : *solæil* en effet l'appellent les gens du Nord. *Solæil* donc : à la mesure de l'éclat, chaque jour, de cet *œil* qui

EPM. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθές αὐτοῦ λείον καὶ ἰθεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν· ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεῦδη ἐστίν, περὶ τὸν τραγικὸν βίον.

EPM. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὅρθως ἄρ' ἂν ὁ πᾶν μηνύων καὶ ἀεὶ πολῶν (408□) Πάν ἀπόλος εἶη, διφυῆς Ἑρμοῦ υἱός, τὰ μὲν ἄνωθεν λείος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής. καὶ ἔστιν ἡτοιμολόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν, εἶπερ Ἑρμοῦ υἱός ἐστιν· ἀδελφῶ δὲ εἰκέναι ἀδελφὸν οὐδὲν θαυμαστόν. ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ ἔλεγον, ὦ μακάριε, ἀπαλλαγῶμεν ἐκ τῶν θεῶν.

EPM. Τῶν γε τοιούτων, ὦ Σώκρατες, εἰ βούλει. περὶ δὲ τῶν τοιῶνδε τί σε κωλύει διελθεῖν, οἷον ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ ἀστρῶν καὶ γῆς καὶ αἰθέρος καὶ ἀέρος καὶ πυρός (408γ) καὶ ὕδατος καὶ ὥρων καὶ ἐνιαυτοῦ •

ΣΩ. Συχνὰ μὲν μοι προστάτεις, ὅμως δέ, εἶπερ σοι κεχαρισμένοι ἔσται, ἐθέλω.

EPM. Καὶ μὴν χαριεῖ.

ΣΩ. Τί δὴ οὔν πρῶτον βούλει • ἢ ὥσπερ ἐπίπτες τὸν ἥλιον διέλθωμεν.

EPM. Πάνυ γε.

ΣΩ. *Ἐοικε τοίνυν κατάδηλον γινόμενον ἂν μᾶλλον εἰ τῷ Δωρικῷ τις ὀνόματι χρῆτο – ἄλιον γὰρ καλοῦσιν (409R) οἱ Δωριῆς – ἄλιος οὔν εἶη μὲν ἂν κατὰ τὸ ἀλίζειν εἰς τὸ αὐτὸν τοὺς ἀνθρώπους, ἐπειδὴ ἀνατείλη, εἶη

illumine le *sol* où se rassemblent les hommes. Mais nous pouvons aussi penser à la *solitude*, c'est-à-dire à ce *seul œil* que *sollicite* en son *souci* propre le regard humain, car, pour nous autres hommes, voir la lumière du soleil est synonyme d'exister (et *souci* nomme la fleur d'existence – d'après les Latins en effet la *solcie* est la fleur qui sollicite, pour la suivre, la lumière du soleil).

HERMOGÈNE : Et la lune ?

SOCRATE : Ce nom, quant à lui, m'apparaît comme venant serrer de près Gérard de Nerval.

HERMOGÈNE : Comment donc ?

SOCRATE : Le nom de la *lune* semble nous dévoiler le sens de son célèbre poème *Artémis* :

*“La Treizième revient... c'est encore la première
Et c'est toujours la seule – ou c'est le seul moment
Car es-tu reine, ô toi ! la première ou dernière ?
Es-tu roi, toi le seul ou le dernier amant... ?”*

HERMOGÈNE : Je ne le comprends pas.

SOCRATE : Artémis a, tu le sais, une dimension lunaire : autrement dit, malgré la succession des treize lunaisons dans l'année, la treizième est encore la première et toujours la même, l'unique *l'une* – “le seul moment”, poursuit le poète, c'est-à-dire en français le seul mouvement dans le cœur amoureux de la nuit.

δ□ ἄν καὶ τῷ περὶ τὴν γῆν αἰεὶ εἰλεῖν ἰών, εἴκοι δ□ ἄν καὶ ὅτι ποικίλλει ἰών τὰ γιγνόμενα ἐκ τῆς γῆς· τὸ δὲ ποικίλλειν καὶ αἰολεῖν ταυτόν.

ΕΡΜ. Τί δὲ ἡ σελήνη •

ΣΩ. Τοῦτο δὲ τὸ ὄνομα φαίνεται τὸν Ἄνναξαγόραν πιέζειν.

ΕΡΜ. Τί δή •

ΣΩ. *Ἐοικε δηλοῦντι παλαιότερον ὃ ἐκεῖνος νεωστὶ (409) ἔλεγεν, ὅτι ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς.

ΕΡΜ. Πῶς δή •

ΣΩ. Τὸ μὲν που σέλας καὶ τὸ φῶς ταυτόν •

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Νέον δὲ που καὶ ἔνον αἰεὶ ἐστὶ περὶ τὴν σελήνην τοῦτο τὸ φῶς, εἴπερ ἀληθῆ οἱ Ἄνναξαγόρειοι λέγουσιν· κύκλω γὰρ που αἰεὶ αὐτὴν περιῶν νέον αἰεὶ ἐπιβάλλει, ἔνον δὲ ὑπάρχει τὸ τοῦ προτέρου μηνός.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Σελαναίαν δὲ γε καλοῦσιν αὐτὴν πολλοί.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὅτι δὲ σέλας νέον καὶ ἔνον ἔχει αἰεὶ, σελαενοεόνοια μὲν δικαιοτάτ□ ἄν τῶν ὀνομάτων καλοῖτο, συγκεκριμένον δὲ σελαναία κέκληται.

*Philippe Arjakovsky
(octobre-décembre 2005)*