

Traduire le passé

Enjeux et défis d'une opération historiographique

Paul Marinescu

Institut de Philosophie "Alexandru Dragomir," Académie Roumaine

Résumé:

Cet article se propose de réfléchir sur les rapports possibles entre l'herméneutique de l'histoire et la théorie de la traduction, tels qu'ils sont développés, esquissés, voire suggérés par Paul Ricœur, en prenant comme point de départ la question de la traduction du passé. Il s'agirait de vérifier de cette manière si ce syntagme de « traduction du passé » – que l'on trouve dans son article de 1998 intitulé "La marque du passé" – peut constituer l'intitulé d'un programme cohérent de l'herméneutique ricœurienne de l'histoire ou s'il reste au niveau des métaphores qui invitent à un vague conceptuel facile.

Mot-clés: Ricœur, traduction, passé, histoire, herméneutique.

Abstract:

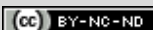
The aim of this article is to think about possible connections between the hermeneutics of history and the theory of translation, as they were elaborated upon, outlined, perhaps even suggested by Paul Ricœur, taking as its point of departure the question of the translation of the past. This would establish whether the phrase "translation of the past" – that we find in his article of 1998 entitled, "La marque du passé" – could form the title of a coherent programme of a Ricoeurian hermeneutics of history or whether it would remain at the level of metaphors that invite an easy conceptual vagueness.

Keywords: Ricœur, Translation, Past, History, Hermeneutics.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 6, No 1 (2015), pp. 57-72

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.287

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Traduire le passé

Enjeux et défis d'une opération historiographique

Paul Marinescu

Institut de Philosophie "Alexandru Dragomir," Académie Roumaine

Je me propose dans ce qui suit de réfléchir sur les rapports possibles entre l'herméneutique de l'histoire et la théorie de la traduction, tels qu'ils sont développés, esquissés, voire suggérés par Paul Ricœur, en prenant comme point de départ la question de la traduction du passé. Je voudrais vérifier de cette manière si ce syntagme de "traduction du passé" – que l'on trouve dans son article de 1998 intitulé "La marque du passé"¹ – peut constituer l'intitulé d'un programme cohérent de l'herméneutique ricœurienne de l'histoire ou s'il reste au niveau des métaphores qui invitent à un vague conceptuel facile.

Pour ce faire, je vais procéder d'abord à un parcours des réflexions de Ricœur sur la traduction, développées plutôt dans les années 1990, pour questionner ensuite l'extension du modèle de la traduction au rang de paradigme anthropologique, linguistique et politique de l'existence humaine que certains commentateurs ont pu identifier chez Ricœur; je tenterai enfin de conclure en m'interrogeant sur la portée et les défis que cette nouvelle opération historiographique adresse à la manière de faire l'histoire et d'envisager le temps historique.

1/ Bref parcours de la traduction

Si l'on excepte l'expérience effective de la traduction des *Ideen I* de Husserl dans laquelle Ricœur s'est engagé dans les années de sa captivité en Pomeranie,² on pourrait affirmer, sans risque de se tromper, que la traduction ne compte parmi ses thèmes privilégiés d'analyse qu'à partir des années 1990. Malgré l'importance indéniable que la traduction revêt pour le domaine de l'herméneutique (philosophique) dont Ricœur se voulait le théoricien en France, ce thème n'a pas connu dans ses *Essais d'herméneutique* (I et II) qui s'étendent à travers trois décennies (1960-1980) la même attention que celle accordée par contre au symbole, au texte ou à la narration.

Ce n'est qu'avec l'article "Rhétorique, poétique, herméneutique"³ – publié en 1990 et repris ultérieurement dans le volume *Lectures 2. La contrée des philosophes* – que la traduction regagne peu à peu sa place méritée dans les réflexions herméneutiques de Ricœur. En effet, c'est ici que l'interprétation est définie par référence au processus de la traduction, prise au sens large du terme, en tant que transfert d'un "essentiel du sens" d'une culture à l'autre. Contre la mécompréhension suscitée par la distance historique et culturelle, l'herméneutique ricœurienne redécouvre la capacité de la traduction à "décontextualiser et recontextualiser" un sens transmis: c'est précisément par ce trait qu'elle peut servir de modèle à l'interprétation, dont le but ultime est de développer le "signifier plus" du texte.⁴

De la traduction en tant que modèle et, de plus, comme *capacité du sujet*, il est encore question dans un article paru deux ans plus tard et intitulé "Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?"⁵ Cette fois-ci, le contexte est différent: il ne s'agit plus de déterminer la particularité du *redécrire*

herméneutique par rapport à *l'argumenter* de la rhétorique et au *configurer* de la poétique, mais de proposer – en réponse à la réalité politique d'une union européenne en quête de son unité – des "modèles d'intégration ayant à faire avec l'identité et l'altérité."⁶ Au pardon et à l'échange des mémoires, Ricœur ajoute, en tête de la liste, le modèle de la traduction dans lequel il repère le geste de l'hospitalité linguistique comme trait essentiel à partir duquel un nouvel *ethos* de l'Europe pourrait être envisagé et élaboré.⁷ Retenons ici cette première occurrence du syntagme "hospitalité linguistique," qui occupera une place centrale dans la théorie de la traduction de la fin des années 1990, et qui est pour le moment définie comme un "habiter chez l'autre, afin de le conduire chez soi à titre d'hôte invité."⁸

Une méditation sur "L'universel et l'historique," datant de 1996, pourrait également être prise pour un autre jalon important du parcours ricœurien de la traduction, car c'est ici qu'on retrouve, concentrées en quelques lignes, trois idées fondamentales qui serviront de base théorique aux articles recueillis dans le volume que l'on connaît tous – *Sur la traduction*. Comme le titre de l'article le suggère, la problématique est donnée par le caractère difficile de la conjonction de l'universel et de l'historique, surtout sur les plans éthiques, juridiques et politiques, là où l'on vise à formuler et à imposer des principes *a priori* contre et malgré la diversité "des contenus d'application"⁹ (héritages culturels, règles historiquement variables de la vie en commun, etc.). À l'encontre de cette tendance qui caractérise pleinement les théories de la justice distributive de J. Rawls et de l'éthique de la discussion de J. Habermas, Ricœur se propose de montrer à quel point l'universel et l'historique sont entremêlés, en prenant en considération trois articulations de la problématique morale: l'éthique de la vie bonne, la morale de l'obligation et la sagesse pratique. C'est dans ce dernier cas – qui suppose un "savoir appliquer" des normes universelles à des situations singulières – que la traduction est invoquée comme modèle: si elle en est un, elle l'est d'abord par sa capacité d'approcher la "fragmentation de l'univers linguistique," "en l'absence de toute super langue."¹⁰ Par cela, la traduction, entendue sans sa signification élargie, comme un dire sous le signe de l'autrement, est un "phénomène universel." Mais il est important de souligner que cette universalité dont parle Ricœur tient, en frisant le paradoxe, à l'expérience effective de la traduction où l'on pratique l'hospitalité langagière:

[S]ous le titre de la traduction, il s'agit d'un phénomène universel consistant à dire autrement le même message. Dans la traduction, le locuteur d'une langue se transfère dans l'univers linguistique d'un texte étranger. En retour, il accueille dans son espace linguistique la parole de l'autre. Ce phénomène d'hospitalité langagière peut servir de modèle à toute compréhension dans laquelle l'absence de ce qu'on pourrait appeler un tiers de survol met en jeu les mêmes opérateurs de transfert dans..., et d'accueil chez..., dont l'acte de traduction est le modèle.¹¹

Par rapport à ces écrits où la traduction – prise plutôt au sens large du terme – ne semble faire qu'un objet fortuit des réflexions de Ricœur, les trois articles recueillis dans le volume *Sur la traduction* sont exclusivement consacrés à ce thème, en prêtant une attention particulière aux exigences et aux défis qui découlent de son acception restreinte. Ils se remarquent également par l'importance accordée aux appuis théoriques que la psychanalyse et l'épistémologie pourraient fournir à la pratique même de la traduction.

Pour ce qui est de l'apport de la psychanalyse à la "traductologie,"¹² celui-ci se résume à l'emprunt de deux notions – le travail du souvenir et le travail de deuil – dont Ricœur se sert pour renvoyer respectivement aux résistances auxquelles le traducteur se heurte à travers son expérience et à la nécessité du traducteur de "renoncer à l'idéal de la traduction parfaite."¹³

Des résistances, il y en a assez: la première catégorie tient à l'autosuffisance de chacune des deux langues appelées à communiquer à travers l'acte de traduction. De la part des deux parties engagées, on peut constater un refus de "l'épreuve de l'étranger," comme aurait dit Antoine Berman,¹⁴ car chacune de ces deux langues couvrent totalement l'univers, le monde à dire; pourquoi faire alors l'expérience de l'étranger, pourquoi s'ouvrir à l'exercice de dire la même chose autrement? À cette frilosité identitaire des langues¹⁵ s'ajoute la difficulté relevée par le découpage phonétique, lexical et syntactique distinct que chaque langue propose du monde: et sous ce titre on peut compter la polysémie, le contexte, le secret, l'indicible, le sens collé au signifiant, et finalement les syntaxes qui imposent, par leurs articulations particulières, des visions différentes du monde. La deuxième catégorie de résistances qui affectent le processus de traduction vient de l'impossibilité d'avoir, entre le texte à traduire et la langue d'accueil, un troisième terme à l'aune duquel on pourrait déterminer l'adéquation de la traduction. Comment peut-on alors prétendre qu'une traduction, "[à] défaut de ce texte tiers, où résiderait le sens même, l'identité sémantique,"¹⁶ a dit la même chose autrement, a rendu le même sens, mais d'une manière différente?

C'est dans ce contexte que Ricœur invoque la nécessité pour le traducteur d'assumer un travail de deuil, dont l'essentiel réside dans l'abandon de l'idéal de la traduction parfaite. Un geste herméneutique simple dans sa formulation, mais complexe dans ses effets: ce type de renoncement ne se fait que de pair avec l'abandon de toute quête de la langue originare ou universelle qui précéderait, historiquement ou logiquement, les langues données et qui serait dépositaire d'un "essentiel du sens." De l'universalité de notre capacité de parler, il ne faut pas déduire l'universalité d'une langue pure¹⁷ à chercher dans les couches préhistoriques de notre être ou dans les structures communes de la pensée. Car procéder de cette manière équivaudrait à entretenir sournoisement le fantasme d'un même sens, qui assujettit d'habitude le traducteur et le pousse, au nom d'une adéquation jamais atteinte, à supprimer l'étrangeté, à effacer les différences.

Écartant ce fantasme, le traducteur découvre que la direction de son travail peut cependant être donnée par l'idée d'une *équivalence sans adéquation* – et là on voit plus clairement en quoi consiste l'apport de l'épistémologie à la réflexion ricœurienne. Une fois abandonnée la quête d'un "absolu langagier," le traducteur sera en revanche à la recherche d'une équivalence présumée – à mi-chemin entre une fidélité figée et une trahison créatrice – dont le seul moyen de vérification n'est que l'opération de retraduction. Le résultat de ce travail difficile, marqué par divers compromis théoriques, a le statut d'une "construction du comparable,"¹⁸ selon une expression que Ricœur emprunte à Marcel Detienne. Autrement dit, tout traducteur refait le geste originare des premiers interprètes, notamment celui de construire un glossaire où l'on propose des équivalents (*arêtê/virtus, polis/urbs, politès/civis*). En invitant à ces exercices de trahison et d'appropriation créatrice, Ricœur rejette ainsi l'alternative théorique, souvent paralysante, du traduisible *versus* intraduisible pour parier par contre sur le caractère fécond de l'alternative pratique fidélité *versus* trahison.

Il ne faudrait toutefois pas perdre de vue que cet écart épistémologique entre l'équivalence et l'adéquation que le traducteur doit assumer à travers son travail de deuil linguistique n'est que le reflet d'un autre écart, plus profond, de nature ontico-éthique, notamment celui entre le propre et l'étranger:

En avouant et en assumant l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger, le traducteur trouve sa récompense dans la reconnaissance du statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de traduire. En dépit de l'agonistique qui dramatise la tâche du traducteur, celui-ci peut trouver son bonheur dans ce que j'aimerais appeler l'hospitalité langagière.¹⁹

C'est une citation très importante, parce que l'on peut y déceler la réponse avancée par Ricœur à ce qu'on appelle le défi terminal de la traduction, ou dans les termes de Hans-Georg Gadamer, la difficulté herméneutique de l'étrangeté et son dépassement.²⁰ Elle réside dans l'acte de poser comme fondamentale une équation d'équilibre *herméneutique* au sein d'une expérience marquée d'habitude par le drame et l'*agôn*. En effet, c'est un équilibre obtenu à travers un procédé de compensation: une différence comme celle entre le propre et l'étranger – irréductible aux yeux de Ricœur – est située dans la dimension dialogique de la traduction. De cette manière, on remporte deux choses au prix d'un seul geste: on s'assure une dynamique continue de la traduction, mais à l'abri de tout reproche possible de pratiquer une appropriation totalisante.²¹ La clé de cette "réussite," c'est le rapprochement fait par Ricœur entre le dialogue et la traduction à partir de l'expérience à laquelle celle-ci invite, à savoir l'hospitalité langagière qui consiste à habiter la langue de l'autre et à recevoir chez soi la parole de l'étranger.²²

2/ Questionner la traduction comme paradigme

Si la réflexion ricœurienne sur la traduction reconnaît l'écart entre équivalence et adéquation ainsi que l'irréductibilité de la différence entre le propre et l'étranger, et si elle parie sur l'alternative épistémologique fidélité *versus* trahison, peut-on considérer pour autant qu'elle érige l'opération de traduction en modèle de toute compréhension comme procès toujours inachevé? Au vu de notre restitution synthétique des analyses ricœuriennes consacrées à la traduction, la question se pose en effet de savoir si l'on peut, sans trahir ni faire violence à Ricœur, élaborer une véritable herméneutique de la traduction – comme le voudraient par exemple D. Jervolino²³ et R. Kearney qui voient dans la traduction "un paradigme linguistique et ontologique de l'existence humaine"²⁴ ayant de fortes implications éthiques et politiques.

Ce qui mérite d'être, selon nous, davantage questionné, c'est précisément cette transformation surprenante de la traduction – comme "pratique risquée toujours en quête de théorie"²⁵ et censée médiatiser la diversité des langues – en modèle herméneutique universel valable à tous les niveaux de l'expérience humaine. Animé par cette intention, nous présenterons d'abord les grandes lignes de cette herméneutique de la traduction esquissée par Kearney, pour nous arrêter ensuite sur la "traduction du passé" comme un des cas particuliers qui pourrait confirmer ou infirmer l'universalité de ce modèle théorique. Dans ce but, nous tenterons enfin d'identifier les avantages et les inconvénients de cette opération historiographique censée assumer au sein de l'histoire (entendue comme science) le modèle et la pratique de la traduction.

Si l'on compare les deux études que R. Kearney a consacrées à l'herméneutique de la traduction chez Ricœur,²⁶ on ne peut pas ne pas remarquer une certaine hésitation par rapport au statut qu'il devrait accorder à la traduction. Si celle-ci est envisagée, dans une première formulation, comme un paradigme linguistique et *ontologique* de l'existence humaine, dans la seconde étude il enlève à la traduction le titre ontologique pour le remplacer par anthropologique. Et ce à juste raison, nous semble-t-il, car sous le signe de l'ontologie, où l'on attend d'habitude un discours sur l'être, Kearney recueillait principalement des réflexions sur le soi, l'Autre et l'étranger. C'est une hésitation éloquente qui peut toucher toute méditation sur la traduction, puisqu'elle ne vient pas d'une lecture imprécise, mais elle est donnée par contre par la sémantique vague de la traduction même, prise dans son acception large.

Si l'on prenait effectivement la traduction pour un paradigme ontologique de l'existence humaine, comme Kearney le souhaitait, on se situerait d'emblée dans le cadre d'une théorie de l'être constituée autour de deux idées centrales: d'abord, l'expérience ontologique est traversée par une "rupture radicale du sens et de la présence" qui rend problématique tout passage entre "phénomène et être, entre apparition et être";²⁷ ensuite, si ce passage est cependant possible, il l'est grâce à l'existence d'une dynamique sémantique biaisée qui est attestée à travers les traces, les signes et les médiations textuelles – ce qui appelle en appui la pratique incessante d'une traduction généralisée. Sachant les maintes hésitations de Ricœur devant l'idée d'une ontologie totale et la primauté qu'il accorde aux médiations qui n'arrivent jamais à se constituer en une expérience achevée de sens, on devrait accepter qu'habiter le monde est selon lui une "expérience brisée."²⁸ Ce qui revient à dire que s'il y a un caractère lisible et traduisible du monde, ce n'est qu'en réponse au rapport compréhensif de l'homme fini et faillible.

Si l'on se penche ensuite, en suivant de près l'analyse de Kearney, sur la traduction en tant que paradigme linguistique et anthropologique, c'est pour ajouter au tableau général de l'herméneutique de la traduction encore deux traits importants. Le premier consiste à voir le parler comme un acte de traduction,²⁹ comme une façon "non seulement de se traduire à soi-même (de l'intérieur vers l'extérieur, du privé au public, de l'inconscient au conscient), mais aussi et plus explicitement de se traduire soi-même pour les autres."³⁰ Le second trait vient d'une certaine manière renforcer le premier: après la pluralité des voix différentes du soi-même que "la traduction interne"³¹ a mise au jour, il faudrait également reconnaître la pluralité des langues entre lesquelles la traduction externe est censée être la médiatrice.

C'est une exigence complexe, si l'on prend en considération sa dimension anthropologique, car il ne s'agit pas seulement de transférer un message verbal d'une langue à une autre, mais aussi de rendre compte de la manière adéquate de rencontrer l'Autre qui se dit dans une autre langue. Ainsi, ce qui à première vue ne se présentait que comme un dilemme linguistique – dans l'acte de traduction, doit-on servir l'étranger dans son étrangeté ou bien la langue d'accueil dans son désir d'appropriation,³² révèle graduellement ses connotations éthiques. La question est alors de savoir comment se rapporter à autrui: le garder dans une altérité irréductible ou le réduire à la dimension du propre? À ces deux questions, la traduction – par le phénomène de l'hospitalité langagière qu'elle rend possible – sert de modèle: en renonçant au fantasme d'un sens identique qui resterait le même à travers les échanges, et en admettant le caractère indépassable entre le propre et l'étranger, on apprend à lire – anthropologiquement et éthiquement – le soi-même *comme* un autre.

Pour le dire d'un mot, nous habitons un monde lisible dont la dynamique sémantique, régie par les structures dyadiques absence/présence, altérité/identité, fidélité/trahison, ne peut être saisie qu'à travers l'expérience d'une traduction généralisée qui sert de modèle à l'interprétation. C'est dans ce contexte que Kearney poursuit son analyse et en vient à identifier une autre configuration de la traduction paradigmatique: en fait, c'est l'article déjà cité de 1992, où Ricœur posait comme base d'un nouvel *ethos* de l'Europe les modèles de la traduction, de l'échange des mémoires et du pardon, qui lui sert d'argument en faveur de son interprétation de la traduction comme paradigme politique. C'est une lecture heureuse, dont la particularité réside dans son hypothèse d'approche: les trois modèles ne sont pas à prendre séparément, puisque ce ne sont qu'entremêlés qu'ils peuvent assurer l'*ethos* futur de la politique européenne. On pourrait même soupçonner que, par rapport à l'échange des mémoires et du pardon, la traduction occupe, selon Kearney, une position hiérarchique privilégiée, car c'est ce phénomène qui, par sa richesse sémantique remarquable, parcourt et soutient en toile de fond la capacité paradigmatique des deux autres. C'est ainsi que l'on peut envisager une traduction interculturelle qui se ferait par un échange des mémoires différentes et par un raconter autrement. C'est toujours ainsi que les mémoires blessées, dans leur recherche de justice, pourraient se rencontrer dans l'horizon du pardon qui, pour prendre la valeur d'exemple, exige la traduction. Selon Kearney, c'est dans ce cadre que le modèle de la traduction peut être directement appliqué au champ de l'histoire et pensé en termes de "transfiguration du passé":

[L]a transfiguration du passé [est], pour mieux dire, la reprise créatrice des promesses non tenues du passé. Cette reprise nous permet d'assumer notre dette à l'égard des morts. Il s'agit, en rendant la parole à ceux qui ne l'ont plus, d'interpréter cette parole à nouveaux frais et de *donner au passé un futur*.³³

3/ Traduire le passé: avantages et inconvénients

À ce moment de l'analyse, il conviendrait de s'arrêter plus longtemps sur les avantages de cette opération historiographique consistant à traduire le passé. Pourquoi vaudrait-il mieux se rapporter au passé selon la logique de la traduction et non selon une autre logique, qui accorderait une place plus importante à l'idée de différence temporelle et d'écart historique, comme l'a fait par exemple Michel de Certeau dans son ontologie négative du passé? Pourquoi ne pas inclure la traduction dans la pléiade des figures rhétoriques qu'Hayden White invoque à l'appui de son approche tropologique du passé? Pourquoi opérer, dans l'exercice de faire l'histoire, une transfiguration du passé, au lieu de procéder à une rééfectuation du passé dans le présent, suivant R. J. Collingwood?³⁴

Le premier avantage du paradigme de la traduction du passé vient de sa proximité avec une opération proprement ou plutôt originellement historiographique, celle de raconter un événement. En effet, leur point de rencontre réside dans la manière commune d'accorder le passé à la catégorie de l'autrement. De même que dans le cadre d'un récit, "on peut toujours raconter autrement, en variant la mise en intrigue, la fable,"³⁵ de même la traduction vient renforcer cette capacité, car son essentiel réside justement dans le fait "de dire la même chose autrement."³⁶ Et le parallèle entre raconter et traduire le passé pourrait être poussé plus loin. Ce qui est en jeu, c'est leur manière commune d'accorder sens [*Sinngebung*] à ce qui a été: de même qu'un événement du

passé est tiré, par le moyen du récit, de son infra-signification vers sa dimension signifiante – c'est-à-dire vers un nouvel ordre de sens esquissé à partir de schèmes explicatifs et de représentations historiques –, de même, un événement passé est rendu et intégré à la dynamique du présent par le moyen d'une traduction "historiographique." C'est ce que Kearney appelle la "transfiguration du passé" ou la "reprise créatrice des promesses non tenues du passé." Autrement dit, si l'histoire et la tradition ont encore un caractère vif pour nous, c'est grâce à l'exercice hétérologique conjugué du récit et de la traduction.

Le deuxième avantage tient à l'idée de pluralité qui comporte, pour l'expérience de la traduction, le statut de condition de possibilité. En effet, si la traduction existe, c'est pour confirmer que malgré la diversité *donnée* des langues, on arrive cependant à communiquer et à se faire comprendre. L'important est ici de voir la traduction comme un moyen de véhiculer un message, un contenu de sens soit d'une communauté langagière à une autre, soit entre les membres d'une même communauté, séparés par une distance temporelle (époques, générations, etc.). De ce point de vue, recourir à la traduction – lorsqu'on cherche à comprendre des événements passés placés au-delà du contexte historique de notre être ou, sinon, des fragments ou des bribes de notre passé qui, sous l'effet du temps, de l'oubli et de l'inconscient, risquent de devenir illisibles – semble être un pas à faire déjà assumé.

Le troisième avantage est lié à la catégorie aléthique que Ricœur accorde à la traduction, notamment l'équivalence sans adéquation. On se rappelle dans ce contexte son appel incessant à renoncer à l'idéal d'une traduction parfaite, engagée dans une quête illusoire de rendre exactement le même sens. À ce type de traduction, captive d'une logique de l'identité de sens démontrable, Ricœur oppose un exercice de traduction qui, faute d'un troisième terme placé entre la langue source et la langue d'accueil, se laisse conduire par la valeur d'une équivalence présumée. La traduction arrive ainsi à construire des comparables et c'est précisément par cette capacité qu'elle peut être rapprochée à la poétique du récit. En effet, si le rapport au passé se fait par l'intermédiaire du récit et de la traduction, il faudrait accepter que l'on ait finalement affaire à une *refiguration* et non pas à une restitution de ce qui fut un jour. "[L]es constructions de l'histoire – souligne fortement Ricœur – ont l'ambition d'être des reconstructions répondant à la requête d'un *vis-à-vis*,"³⁷ mais sans que ce vis-à-vis ne soit réductible à une référence fixe et déterminée (que l'on peut assimiler au troisième terme recherché par la traduction). Sortir donc des cadres de l'épistémologie traditionnelle de la vérité-adéquation pour embrasser de nouvelles valeurs aléthiques et des notions telles que le comparable, l'équivalence sans adéquation, la représentance, ne fait pas le point faible de cette herméneutique de l'histoire, mais constitue une réponse élaborée à la nature paradoxale du passé que l'on se propose de raconter et traduire:

J'ai dit: l'énigme du passé. À vrai dire, il s'agit d'un chapelet d'énigmes. La première qui vient à l'esprit se pose dans la ligne de l'investigation [...] du lexique et de la syntaxe de la temporalité. Nous parlons du passé à la fois comme ce qui *n'est plus* et comme ce qui *a été*. La première désignation, qui est adverbiale, est de tour négatif: ne [...] plus; la seconde, qui relève de la nomenclature des temps verbaux, est de tour positif: a été. Y a-t-il lieu de choisir entre les deux, voir de les hiérarchiser?³⁸

Force est de reconnaître que cette théorie de la traduction du passé est séduisante, de par son envergure théorique, son caractère assez inédit dans l'historiographie contemporaine et ses

notions innovatrices. Mais pour vérifier son bien-fondé, j'aimerais me faire pour un moment l'avocat du diable en me demandant d'abord si l'universalité accordée au paradigme de la traduction respecte la lettre ou plutôt l'esprit de la philosophie de Ricœur et si, ensuite, cette opération de traduction du passé ne comporte pas, outre les avantages déjà identifiés, des inconvénients également importants. C'est sur ces deux points particuliers que je me pencherai dans ce qui suit.

Si l'on cherche dans les textes de Ricœur des passages susceptibles d'éclairer le phénomène de la traduction ainsi que sa portée philosophique, la première impression est que l'on a affaire à une réflexion prudente, qui avance pas à pas, tout en évitant les conclusions fortes. Dans cette perspective, on pourrait alors s'arrêter sur quelques analyses suggestives du philosophe. La première se trouve dans l'article de 1992 intitulé "L'universel et l'historique": après avoir précisé que l'acte de traduction dans sa dimension d'hospitalité langagière peut servir de modèle à toute compréhension inachevée, Ricœur suggère en effet une possible extension de cette notion de traduction, en l'appliquant notamment au domaine juridique où "la nécessité d'une application proprement créatrice s'impose."³⁹ À la suite de ce premier texte, il va de soi qu'il faudrait aussi prendre en compte l'article de 1999 intitulé "Le paradigme de la traduction," qui annonce déjà dans son titre même une possible extension de la traduction.

Mais un parcours rapide nous empêche de nous jeter trop vite sur des conclusions fortes: en effet, même si Ricœur emploie ici le syntagme de "paradigme de la traduction," il n'affirme guère son universalité et il reste assez prudent lorsqu'il justifie son choix de termes. Si la traduction est un paradigme, elle ne l'est que par le phénomène de l'hospitalité linguistique qui est une autre manière de dire la traduction en tant qu'expérience effective. Pratiquer la traduction, c'est donc faire l'expérience de l'hospitalité linguistique, qui à elle seule peut servir de modèle pour d'autres formes d'hospitalité "apparentée," telle l'hospitalité eucharistique. Mais le ton de ces affirmations est cependant réservé et circonspect: finalement, il s'agit de reconnaître un caractère paradigmatique (autrement dit, à valeur d'exemple, si l'on suit l'étymologie du grec *paradeigma*) à une simple pratique, comme l'est la traduction. Ainsi, à la fin de cette "démarche" d'extension de la traduction, Ricœur avoue qu'il "reste sur [d]es analogies risquées et sur [d]es points d'interrogation."⁴⁰

En ce qui concerne le problème particulier qui nous intéresse ici, notamment le rapport entre la traduction et l'histoire, les renvois sont assez pauvres. C'est sous la catégorie de l'"autrement" que Ricœur esquisse un parallèle entre raconter et traduire:

Je suis parti, écrit-il, de ces deux modèles plus ou moins apparentés à la psychanalyse du travail de mémoire et du travail du deuil, mais c'est pour dire que, *de même que dans l'acte de raconter, on peut traduire autrement*, sans espoir de combler l'écart entre équivalence et adéquation totale.⁴¹

Par ailleurs, dans un autre passage important, Ricœur se réfère directement à l'opération de traduction à laquelle l'histoire et la mémoire procèdent, lorsqu'elles transmettent un événement passé "dans la langue d'accueil du narrateur."⁴² Présenté en 1997, dans le cadre des séminaires du *Collège international de la philosophie*, et publié en 1998, dans les pages de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, l'essai "La marque du passé," d'où l'on extrait cette référence, revêt une importance particulière pour la compréhension de la pensée tardive de Ricœur sur l'histoire.

Précédant le grand ouvrage de l'année 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cet article constitue sans doute une partie du chantier sur lequel s'édifiera cette magnifique construction. Mais il se remarque en fait par le caractère saisissant des thèses avancées ici qui viennent d'une certaine manière questionner sa propre vision de l'histoire proposée dans *Temps et récit*. Pour le dire d'un mot, Ricœur se propose ici de "libérer l'histoire du paradigme de la trace, de la métaphore de la mémoire comme empreinte,"⁴³ pour recouper, dans le cadre d'une nouvelle théorie de l'histoire, un rapport au passé qui se ferait principalement au niveau des témoignages. Cette hypothèse, qui propose de penser le passé à partir du témoignage et non pas de la trace, revient à exiger de l'histoire qu'elle cesse de chercher une ressemblance entre un récit et l'événement raconté, pour se demander en revanche "si l'ensemble des témoignages, confrontés entre eux, est fiable."⁴⁴ C'est dans ce contexte que l'on peut lire ce passage éclairant pour notre propos:

Traduire, déclare Antoine Berman, c'est à la fois habiter dans la langue de l'étranger et donner hospitalité à cet étranger au cœur de sa propre langue. De la même manière, ne peut-on pas dire que la mémoire et l'histoire traduisent ce qui a été transmis de l'événement dans la langue d'accueil du narrateur? Traduire, dit le proverbe, c'est trahir. Soit. Mais la trahison relève encore de la catégorie du témoignage, et non pas d'abord de celle de l'image.⁴⁵

Il faut tout de suite reconnaître que lorsque Ricœur avance cette hypothèse de la traduction du passé, il ne le fait pas dans une perspective similaire à celle de George Steiner qui lui aussi parlait, dans *Après Babel*, d'une traduction du passé, mais prise au sens large, voire vague.⁴⁶ Le modèle de la traduction devrait servir, au moins dans cette étude exploratoire, à un programme bien défini et rigoureux de reposer les fondements de l'historiographie, en renversant justement les rapports de priorité entre la trace et le témoignage. Et ce qui encourage Ricœur à intégrer le modèle de la traduction au sein de cette histoire dont le paradigme est le témoignage, c'est l'alternative (pratique) que la traduction et le témoignage partagent: fidélité *versus* trahison. De même qu'un témoignage rend plus ou moins fidèlement l'événement passé, de même une traduction, dans son exercice effectif, s'approche ou s'éloigne de l'original.

La nouveauté de ce programme de pensée historique vient donc du fait que, désormais, l'accent est plutôt mis sur la *fiabilité* d'un récit du passé que sur le rapport *mimétique* entre le récit et l'événement raconté. C'est un choix théorique qui comporte des conséquences importantes car il implique notamment l'ouverture de l'historiographie au modèle de la traduction, une reformulation de la représentance en fonction du "comme" du témoignage, – autrement dit en fonction de sa fidélité –, et une préoccupation pour le trait "pathique" de la conscience du témoin *atteint* par un événement passé.⁴⁷

Malgré son caractère rigoureux, ce projet de reconsidérer les fondements de l'histoire, à partir du témoignage et en rejetant la problématique de la ressemblance, n'a finalement été que partiellement repris. Si dans "La marque du passé," Ricœur considérait que le discours théorique de *Temps et récit* était encore "prisonnier de l'énigme de l'eikôn" et qu'il se proposait du même coup de "libérer l'histoire du paradigme de la trace" et de "sortir de la problématique de la ressemblance," deux ans plus tard, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ce projet est à son tour remanié. Dès le début du livre, l'énigme de l'eikôn se retrouve au centre du questionnement sur la représentation du passé, déployé à travers la phénoménologie de la mémoire, l'épistémologie de

l'histoire et l'herméneutique de la condition historique.⁴⁸ En outre, toute une série d'analyses phénoménologiques ont ici comme objet la trace dans ses diverses configurations (la trace comme empreinte, la trace matérielle, mnésique et celle psychique), soulevant des questions sur la ressemblance entre l'image-souvenir et l'impression première, de même que sur la fidélité du souvenir.⁴⁹ Dans cette perspective, il nous semble qu'une réflexion sur les limites de l'hypothèse avancée dans "La marque du passé" constitue une bonne occasion de préciser certains inconvénients de la théorie ricœurienne de la traduction et plus particulièrement de son application possible au domaine de l'histoire.

Selon nous, l'inconvénient principal de cette théorie de la traduction vient de la décision de Ricœur de sortir de l'alternative théorique du traduisible *versus* intraduisible pour embrasser en revanche l'alternative pratique fidélité *versus* trahison. Le résultat visé de cette manière c'est, comme nous l'avons déjà vu, de se consacrer à un exercice de traduction qui, faute d'un critère absolu de la bonne traduction, sera régi par l'idée d'une "équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens démontrable."⁵⁰ Mais ce faisant, on risque de procéder à une substitution fallacieuse: à une dualité de rang ontologique qui renvoie au traduisible et à l'intraduisible de l'être langagier, on substitue une dualité épistémologique dont le mérite principal est d'imposer la valeur aléthique d'équivalence sans identité. Mais, à vrai dire, celle-ci est dépourvue de fonction réelle, car la seule vérification effective d'une traduction se fait, comme Ricœur le reconnaît lui-même, par le moyen d'une retraduction et non pas selon une échelle graduelle qui mesurerait les degrés d'équivalence. À la limite, cette dualité fidélité/trahison ne pourrait expliquer que le domaine du traduisible.

D'ailleurs, n'y a-t-il pas un conflit souterrain entre définir la traduction en termes de *dire autrement*, comme le fait Ricœur, et sa décision de ne garder que l'alternative fidélité *versus* trahison? Car en effet, si l'on pense l'"autrement" de la traduction en fonction de la paire fidélité/trahison, on est inévitablement conduit vers le pôle de la trahison. En d'autres termes, si la traduction réside dans l'acte de dire un même message autrement, elle n'en vient, selon l'alternative pratique de la fidélité et de la trahison, qu'à livrer des "trahisons." De cette manière, on est confronté à un paradoxe: plus on traduit un texte, en variant l'échelle de l'autrement, plus on le trahit. La situation serait autre si cette catégorie de "l'autrement" était dérivée de la dualité traduisible/intraduisible: elle serait l'expression directe de notre désir infini de traduire, de notre effort continu de nous approprier un message qui, dans son identité, et à cause de notre finitude et de l'hétérogénéité des langues, nous échappe toutefois toujours.

L'inconvénient ressort plus clairement si l'on se penche sur l'opération consistant à traduire le passé:⁵¹ à première vue, cette pratique pourrait très bien être pensée dans le cadre de l'alternative fidélité *versus* trahison. Il s'agirait finalement de trouver le juste chemin entre une lecture violente du passé selon les exigences du présent et une écoute dévote et passive d'un passé hypostasié en une seule et unique source de sens.⁵² Mais cette opération historiographique ne fonctionne qu'à condition d'accepter que le temps historique soit lisible d'un bout à l'autre et que la traduction, à l'instar du récit, peut *marquer, articuler et clarifier*⁵³ l'expérience temporelle. En ce sens, penser la connaissance du passé comme traduction, ce serait occulter la partie d'illisibilité rattachée inévitablement à l'histoire et au "faire l'histoire" qui implique, selon nous, la reconnaissance des trois éléments suivants: le fait que le présent à partir duquel on traduit le passé est en vérité un non-lieu, un entrecroisement des générations, des différents *ethos*, des destins particuliers; le fait que la distance temporelle n'est pas seulement le médium d'une

“transmission génératrice de sens,”⁵⁴ comme l’envisageait Ricœur dans *Temps et récit*, mais également un éloignement obscurcissant ou même l’expression d’un temps historique discontinu et déchiré; et enfin, le fait que l’événement, même fixé dans le cours de l’histoire, garde par sa nature même une incompréhensibilité de principe, manifeste dans les maintes lectures qu’il rend possibles, des lectures qui n’arrivent précisément pas à l’épuiser. Il nous semble ainsi que renoncer à l’alternative du traduisible *versus* intraduisible se révèle finalement, et surtout dans le cas de la traduction du passé, comme un oubli dangereux de la nature aporétique du temps que Ricœur lui-même soulignait à la fin de *Temps et récit*.

En guise de conclusion, peut-on affirmer que la traduction du passé reste au bout du compte une manière viable de faire l’histoire, à juste distance de “l’appropriation conquérante” du passé dont Nietzsche nous avertissait dans sa deuxième considération inactuelle? À nos yeux, la réponse est affirmative, mais à condition de mettre davantage en évidence la capacité phénoménologique de la traduction de nous montrer le temps historique dans sa double nature – traversé, d’un côté, par des ruptures, des discontinuités et des absences, mais toujours chargé d’une signifiante qui vient du fond d’une continuité présumée. À l’encontre de la poétique de la narration qui répondait, selon Ricœur, à l’aporétique du temps, la traduction du passé pourrait nous apprendre un nouveau regard sur le temps de l’histoire, comme source simultanée de différence et d’unité, un temps qui, comme un enfant qui joue, nous donne d’une main le sens, pour le retirer d’une autre⁵⁵.

- ¹ Paul Ricœur, « La marque du passé », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, (Paris : PUF, 1998).
- ² Cette expérience de traduction dont Ricœur témoigne dans *La critique et la conviction* est intéressante, car nous y voyons révélée une autre fonction de la traduction: celle de dompter une altérité autrement trop radicale, trop violente. Parlant de ces lectures de Husserl, Jaspers, Goethe, faites pendant son captivité, Ricœur avoue qu'elles l'ont aidé à "préserver une certaine image des Allemands et de l'Allemagne – les gardiens finalement n'existaient pas, et je vivais dans les livres," *La critique et la conviction* (Paris: Fayard/Pluriel, 2010), 37.
- ³ Paul Ricœur, "Rhétorique, poétique, herméneutique," in *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris: Points, "Essais," 1999), 481-495.
- ⁴ Le prix à payer pour établir cette équation d'égalité entre la traduction (au sens large) et l'interprétation est celui de prendre une position forte en faveur de la "permanence du 'noyau sémantique'," selon Marcel Hénaff, "'La condition brisée des langues': diversité humaine, altérité et traduction," in *Esprit* (mars-avril 2006), 68.
- ⁵ Paul Ricœur, "Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?," in P. Kosloski (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique* (Paris: Cerf, 1992), 107-116.
- ⁶ Paul Ricœur, "Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?," 107.
- ⁷ Sur les cinq fonctions éthiques de la traduction que Richard Kearney identifie dans l'article de Ricœur sur le nouvel *ethos* de l'Europe (notamment l'éthique de l'hospitalité linguistique, de la traduction flexible, de la pluralité narrative, de la transfiguration du passé et du pardon), voir son étude "Vers une herméneutique de la traduction," in G. Fiasse (ed.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable* (Paris: PUF, 2008), 173-178.
- ⁸ Paul Ricœur, "Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?," 108.
- ⁹ Paul Ricœur, "L'universel et l'historique," in *Le Juste 2* (Paris: Esprit, 2001), 268.
- ¹⁰ Paul Ricœur, "L'universel et l'historique," 282.
- ¹¹ Paul Ricœur, "L'universel et l'historique," 282.
- ¹² Nous prenons ce terme dans le sens qu'Antoine Berman lui accorde dans "La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain," in Berman *et al.* (eds.), *Les tours de Babel* (Mauvezin: Trans- Europ-Repress, 1985), 39: "La traductologie: la réflexion de la traduction sur elle-même à partir de sa nature d'expérience. [...] la traductologie, sans du tout être une 'philosophie de la traduction,' doit nécessairement s'enraciner dans la pensée philosophique."
- ¹³ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," in *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004), 16.
- ¹⁴ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger* (Paris: Gallimard, 1995).
- ¹⁵ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 10.
- ¹⁶ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 14.

- ¹⁷ Voir à ce sujet, Walter Benjamin, *La tâche du traducteur* (Paris: Payot&Rivages, 2011) et aussi la belle interprétation qu'Antoine Berman en propose dans *L'âge de la traduction : "La tâche du traducteur" de Walter Benjamin, un commentaire* (Vincennes: Presses universitaires de Vincennes, 2008).
- ¹⁸ M. Detienne, *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire* (Paris: Seuil, 2000), 54: "Les comparables, ce sont les plaques d'enchaînement décidées par un choix, un choix initial. Historiens et anthropologues, entraînés à travailler ensemble, privilégient des assemblages réalisés à partir de choix logiques, voisins mais différents."
- ¹⁹ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 19.
- ²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Paris : Seuil, 1996), 409.
- ²¹ Au début des années 1980, lors d'un colloque à l'Institut Goethe de Paris, Jacques Derrida adressait à Hans-Georg Gadamer une question concernant le danger que comporte une herméneutique de l'appropriation d'assimiler "l'altérité comme telle, au nom disons d'une volonté de sens unitaire et totalitaire." Voir à ce propos le dossier de leur débat dans D. Michelfelder et Richard Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction* (Albany: Suny Press, 1989).
- ²² Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 20.
- ²³ C'est Domenico Jervolino qui a le mérite d'être le premier à avoir identifié, souligné et développé d'une manière admirable l'importance que le phénomène de la traduction revêt pour la compréhension de la pensée tardive de Paul Ricœur. Je ne mentionne ici que ses articles qui, depuis 2000, offrent une image de plus en plus précise de la place que la traduction occupe dans l'économie de la pensée ricœurienne, à côté du symbole et du texte, et explorent les implications éthiques et politiques de ce phénomène considéré dans sa dimension "paradigmatique": "Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte," *Archives de philosophie*, 1 (2000), 79-93, "La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction," *Archives de philosophie*, 4 (2004): 659-668 et "Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricœur," *Revue de métaphysique et de morale* 50/2 (2006), 229-238. Son interprétation de la traduction se déploie entre deux pôles. D'un côté, il propose de voir dans la traduction un "troisième paradigme" de l'herméneutique de Ricœur qui succéderait aux paradigmes du symbole et du texte. À ses yeux, ce qui conférerait un caractère paradigmatique au phénomène de la traduction, ce serait sa capacité d'ouvrir la réflexion sur un nouveau thème, "les langues dans leur diversité historique," et de proposer une relation particulière à l'altérité (altérité intérieure, autrui, altérité culturelle, etc.) sous le signe de "l'hospitalité langagière." D'un autre côté, Jervolino développe, en s'appuyant toujours sur Ricœur, une théorie plus personnelle qui envisage la relation entre le don des langues et la dette de l'hospitalité langagière. Comme ce dernier aspect fera l'objet d'une analyse dans une prochaine étude, je préfère me référer dans cet article à la version plus systématique du paradigme de la traduction qu'offre R. Kearney.

- ²⁴ Richard Kearney, "Vers une herméneutique de la traduction," in G. Fiasse (ed.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable* (Paris: PUF, 2008), 157.
- ²⁵ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," in *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004), 26.
- ²⁶ Richard Kearney, "Vers une herméneutique de la traduction" et "Le paradigme de la traduction," in J. Porée et G. Vincent (eds.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010).
- ²⁷ Jean-Luc Amalric, "L'expérience brisée et l'attestation dans l'herméneutique critique de Ricœur," in *Expérience et Herméneutique* (Paris: Le Cercle Herméneutique Editeur, 2006), 28.
- ²⁸ Le syntagme renvoie au titre de l'article de Jean-Luc Amalric, cité ci-dessus, tout en rappelant les expressions déjà consacrées de Ricœur, notamment "le cogito brisé," "la dialectique brisée" et "la communication brisée."
- ²⁹ Domenico Jervolino, "The Hermeneutics of the Self and the Paradigm of Translation," cité par R. Kearney, "Le paradigme de la traduction," 171.
- ³⁰ Richard Kearney, "Vers une herméneutique de la traduction," 160.
- ³¹ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 44.
- ³² Franz Rosenzweig, *L'écriture, le verbe et autres essais* (Paris: PUF, 1998), cité aussi par Ricœur dans "Le paradigme de la traduction," 41.
- ³³ Richard Kearney, "Le paradigme de la traduction," 179. La notion de "dette à l'égard du passé" connaît dans *Temps et Récit* une double articulation: elle s'entend d'abord comme dette à l'égard des morts et l'accent est mis sur la perte, la distance et le deuil (c'est une acception empruntée à Michel de Certeau et son *Écriture de l'histoire*). Mais selon Ricœur, il y a également une dette à l'égard de l'héritage des potentialités vives qui habitent encore le passé. Ce sont ces deux acceptions qui se retrouvent entremêlées au cœur de l'opération consistant à "transfigurer le passé" décrite par Kearney. Mais dans le contexte d'une herméneutique de la traduction, la dette n'est pas seulement ressentie à l'égard du passé, mais elle peut aussi prendre la forme d'une dette envers l'étranger (entendu dans son sens large) comme le souligne Jervolino: "La traduction ne répond-elle pas, de même que la mémoire, à l'idée d'une dette à payer, à l'égard de l'étranger que nous accueillons, et à l'égard de nous-mêmes, de ce que nous avons été, de ce que nous sommes, de ce que nous serons?" ("La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction," *Archives de philosophie*, 4 (2004), 667). De cette manière, on peut ajouter aux implications historiographiques de la relation dette/traduction d'autres implications proprement anthropologiques et éthiques. C'est dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* – notamment dans les analyses consacrées à la dette-héritage et à l'être-en-dette (Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 108, 473 et suiv.) – que l'élargissement de la sphère sémantique de la notion de dette apparaît le plus clairement. Cependant, il faudrait prêter une attention égale au caractère problématique de la notion de "dette" de l'historien chez Ricœur: pour cela, je me permets de

renvoyer à l'étude de J. A. Barash, "Pourquoi se souvenir du passé historique," in *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, eds. J. Porée et G. Vincent (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010), 131-138, et à celle de Pol Vandavelde, d'où je retiens ce passage éloquent: "En résumé, l'être-en-dette donne à la *mimesis* une dynamique propre qui permet de voir comment on passe de l'action au récit en manifestant le contenu de sens de l'action. Cependant, l'être-en-dette ne garantit pas que c'est le même contenu de sens qui a été préservé lorsque l'action ou le passé sont racontés. Il y a un aveuglement intentionnel dans l'être-en-dette au sens où il y a une décision préalable concernant la nature de la dette et l'identité de ceux qui se sentent en dette. Plusieurs allégeances peuvent grever l'attitude existentielle de se sentir en dette." "Le fondement ontologique du récit selon Ricœur," *Studia Phaenomenologica* XIII (2013), 267.

³⁴ Nous renvoyons ici bien entendu au chapitre "La réalité du passé historique," Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Points, "Essais," 1991).

³⁵ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 49.

³⁶ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 45.

³⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 284.

³⁸ Paul Ricœur, "La marque du passé," 11.

³⁹ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 41.

⁴⁰ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 43.

⁴¹ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 20 [nous soulignons].

⁴² Paul Ricœur, "La marque du passé," 15.

⁴³ Paul Ricœur, "La marque du passé," 7. Dans cet article, la note qui figure en bas de la page 16 mérite toute notre attention puisque c'est ici que Ricœur reconnaît qu'à l'époque de *Temps et récit*, il restait "prisonnier de l'énigme de l'*eikôn*." Même s'il prenait la représentation du passé pour une reconstruction où s'entrecroisent fiction et histoire, il ne réussissait toutefois pas à se séparer nettement de la manière traditionnelle de poser ce problème en termes de ressemblance entre la chose présente et la chose absente. Tout cela à cause de la priorité qu'il attachait à la trace par rapport aux autres connecteurs qui constituent l'histoire documentaire, tels l'archive, les documents et, parmi ceux-ci, les témoignages. En procédant de cette manière, il répétait en fait, à l'intérieur de l'énigme de la trace, l'énigme de l'empreinte, la vieille aporie de l'*eikôn*. Douze ans plus tard, ce qui lui permet de rompre avec cette approche du passé et d'en proposer une nouvelle, c'est précisément la question du témoignage.

⁴⁴ Paul Ricœur, "La marque du passé," 14.

⁴⁵ Paul Ricœur, "La marque du passé," 15.

- ⁴⁶ George Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction* (Paris: Albin Michel, 1978), 39: "Ce phénomène de traduction diachronique au sein de la langue maternelle est si constant, on s'y plie de façon tellement inconsciente, qu'on prend à peine le temps de s'arrêter pour en évaluer la complexité, en jauger le rôle essentiel dans l'existence même de la civilisation. On ne connaît guère le passé que sous forme de construction verbale. L'histoire est un acte de parole, le temps passé y sert de crible. Ainsi concrets soient-ils, les vestiges tels que monuments et sites historiques doivent eux aussi être 'lu,' c'est-à-dire replacés dans un contexte d'identification verbale avant de se charger d'une présence effective."
- ⁴⁷ Pour Domenico Jervolino, c'est à partir du témoignage et de son être affecté par un événement que l'on saisit la différence principale entre ces deux projets d'herméneutique de l'histoire esquissés par Ricœur: "Mais, le recours au témoignage n'annule pas un élément énigmatique qui nous reconduit du témoignage à la trace. Le témoin aussi est marqué par le passé. Il suppose un être affecté, une passivité essentielle par rapport à l'événement dont il témoigne. À mon avis, c'est l'insistance sur cette dimension de passivité qui – en prolongeant la dialectique de l'identité et de l'altérité (elle-même multiple et plurielle) de *Soi-même comme un autre* – fait la différence entre ce dernier Ricoeur et celui des années quatre-vingt" ("Ricœur et la pensée de l'histoire: entre temps et mémoire," (en ligne), *Labyrinth*, 3 (hiver 2001), consulté le 10 juin 2015, [labyrinth.iaf.ac.at/2001/Jervolino.html]).
- ⁴⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, II.
- ⁴⁹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 8-22 et suiv.
- ⁵⁰ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 40.
- ⁵¹ Quitte à livrer des évidences, il faut préciser que lorsqu'on parle d'une traduction du passé, on est obligé de prendre le terme de traduction au sens le plus large possible, comme synonyme d'interprétation, si l'on pense qu'en vérité "une traduction n'est pas possible entre des systèmes différents de symboles (par exemple le langage, la peinture, la musique, la sculpture, la gestuelle), autrement dit, parce qu'entre ces domaines, il n'existe pas d'accord sur la forme, pas d'isomorphie et que, par conséquent, personne ne peut indiquer les règles de traduction à ce sujet," Gunter Abel, *Langage, signes et interprétation* (Paris: Vrin, 2011), 105.
- ⁵² Marc de Launay, "Réflexions sur la traduction," in *Ricœur* (Paris: L'Herne, 2004), 165.
- ⁵³ Paul Ricœur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Points, "Essais," 1998), 14.
- ⁵⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 400.
- ⁵⁵ This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077.