

ALFREDO MARINI
(Università de Milan)

La nouvelle traduction italienne de *Etre et temps*¹

Abstract: The author explains in a summary way a series of aspects which point to the need, now as well as 18 years ago, of a new Italian translation of *Sein und Zeit*. Besides the new interpretative perspective coming from the publication of Heidegger's Freiburg and Marburg lectures, the inaccuracies of the first Italian translation (in both editions: of 1953 and 1970; the third edition 2005 maintains the original terminology of P. Chiodi) can be resumed to the following: 1. the translation stands upon an Existentialist interpretation of the existential analytic and does not comprehend that the Heideggerian meditation of die Frage nach dem Sinn vom Sein als solchen should be understood in a radically positive direction. 2. It shows an insufficient knowledge of Dilthey and Husserl, both playing an essential role in Heidegger's philosophical project. 3. It does not take into account that the real object of Heidegger's meditation in *Sein und Zeit* is the Vorfrage des Seins and the language of metaphysics; therefore it does not acknowledge the systematic character of his terminology and makes difficult the understanding of Heidegger's Wende (which the first translation confounds with the Kehre of the Seinsfrage).

La nouvelle traduction italienne a été proposée il y a vingt ans à un éditeur intelligent qui a accepté l'idée et les motivations, mais qui, ensuite, s'est décidé de la laisser tomber pour des raisons de marché. Le marché se compose bien sûr de facteurs impondérables, mais cela arrive aussi parce qu'il suffit un pourcentage de 3% très actif pour influencer le restant 97%. En ce cas la culture officielle qui considérait essentielle pour la philosophie se ranger politiquement,

¹ Versione francese (leggermente modificata) della presentazione del Seminario di Gargnano (1998) dal titolo "Traduzione e traducibilità in italiano di M. Heidegger, *Sein und Zeit*" (MAGAZZINO DI FILOSOFIA n. 2/ 2000). Ora su "*Studia Phaenomenologica – Romanian Journal for Phenomenology*", vol. V/ 2005: "Translating Heidegger's SEIN UND ZEIT", pag. 137-151.

agit sur l'opérateur commercial avec de forts arguments: tout d'abord, le nouveau traducteur ne s'associait pas au chœur lukacsien de ceux qui considéraient Heidegger un associé en affaires de Goebbels et du docteur Mengele; deuxièmement Heidegger était «acceptable» (au moins pour *cette* société littéraire) dans la mesure où il restait le chef de lignée de l'*existentialisme*, mais non plus dès qu'il devint un *philosophe de l'être*, ou d'un «romantisme rénové autant impressionnant qu'inacceptable» (ce sont-là les mots de Pietro Chiodi, qui résumait en 1963 l'opinion courante à l'époque, et, en partie, encore valable aujourd'hui en Italie).

Dans les pages suivantes, la question de la traduction de Heidegger sera envisagée à la lumière quelques faits établis ainsi que de quelques problèmes (qui, chacun à sa façon, sont également des données et des faits). Le premier fait, c'est que depuis trente ans dans la culture philosophique italienne se manifeste une insatisfaction profonde pour la traduction du jeune Pietro Chiodi (à son époque méritoire) de celle que l'on peut considérer la plus importante oeuvre philosophique du siècle: *Etre et temps* de Martin Heidegger.

Il y a peut-être deux raisons principales de ce bruit (qui parfois se transforme en déchirant cri de douleur): la première est d'ordre historique et essentiel, la deuxième d'ordre technique. Voyons la première.

Existentialisme, Phénoménologie et la caisse de résonance française

Le changement de sensibilité ou mieux de climat philosophique de nos jours ne supporte désormais plus l'exclusivité de la lecture existentialiste de la pensée de Heidegger, que cette traduction de 1953, même si passivement, reflète et que l'auteur d'*Etre et temps* avait déjà dénoncée dans sa *Lettre sur l'Humanisme* dix années auparavant (sans appeler à témoin toute la correspondance de Heidegger avec Jaspers et les lettres de tous les deux à Jean Wahl de 1937). Ou plutôt, justement pour cela, il serait plus acceptable le contraire: qu'on en éclaircit explicitement la raison historique. Il s'agit d'une «lecture» qui, au cas le plus favorable, pourrait être considérée partielle voire (parce que largement involontaire) *unilatérale* mais qui, d'autre part, a été virtuellement reconduite à ses limites à partir des années soixante-dix, tandis qu'elle a continué jusqu'à maintenant contre toute apparente justification à survivre au-dehors d'eux.

Et ce sont-là les limites d'une simple assonance ou consonance verbale et descriptive avec les analyses de l'existentialisme contemporain (surtout avec celui de Jaspers), dans le cadre complexe d'autres et différentes composantes présentes dans ce texte célèbre, mais non pas remarquées ou laissées de côté à cause du «climat» philosophique: de la phénoménologie d'Husserl à la philosophie de la vie et de l'histoire de Dilthey et de Nietzsche, de Kant à Aristote, de la mystique allemande aux réflexions théologiques-morales d'Augustin et Paul, de Luther à Kierkegaard, du néokantisme de Baden au néothomisme.

Une de ces «composantes» de la terminologie heideggerienne, la composante *phénoménologique* fut, en vérité, plus que remarquée: Heidegger, à vrai dire, fut longtemps considéré le dernier brillant élève d'Husserl, celui qui, justement, serait «passé» de la phénoménologie à l'existentialisme.

Cette impression fut soutenue par quelques apparences: en France, après la guerre, l'«École de Paris» (Sartre, Merleau-Ponty et Simone de Beauvoir) semblait, tout en se rapportant à la phénoménologie husserlienne, se joindre aux néomarxistes (qui de leur côté découvraient Hegel) et même à certaines tendances catholiques (néothomisme et personalisme) contre un ennemi commun.

Cet «ennemi» était représenté aussi bien par le néocriticisme et l'idéalisme académique de chez eux, que par l'agaçant «empirisme international» de toujours, la philosophie du moderne «empire» dans ses formes toujours changeantes, du classique John St. Mill aux néo-empirismes de Vienne, Berlin, Oxford, Chicago (avec ses exils d'élection ou de nécessité de L. Wittengstein à K. Popper, P. Feyerabend et ainsi de suite).

Cet «ennemi» (académique, bourgeois, idéaliste) semblait d'ailleurs percer dans la phénoménologie husserlienne elle même: tout comme Heidegger qui refusait le «subjectivisme» duquel Husserl ne serait pas en mesure de se détacher, tous ceux-là refusaient l'«idéalisme», dans lequel Husserl serait retombé. Les deux «accusations» contre l'inventeur de la «phénoménologie», pourtant bien vénéré, sans être toutefois apparentées entre elles, paraissaient conspirer dans un sens que les marxistes, les existentialistes et même les thomistes, chacun de son côté pouvaient apprécier. Cela ne contribua qu'à renforcer un préjugé ou une attente diffusée de liquidation dont les motivations étaient essentiellement idéologiques.

En France, surtout, vont se succéder de façon pressante jusqu'à nos jours des expériences culturelles «de dépassement» (dans la socio-ethnologie et dans le structuralisme, des néofreudiens aux néonietzschniens), que l'on pourrait

appeler la «délation métaphysique» et la «modernité soupçonnée» dans laquelle le préfixe «néo» tend à son tour à se laisser surmonter par le préfixe «post». Le rythme de cette anxiété de balayer le dernier résidu de «métaphysique», en guettant toujours de nouveau le signe ineffaçable chez le maître et le collègue (y compris le même Heidegger) a quelque chose d'autodestructif, évoque le rêve de la radicalité, de la violence, du dernier «coup de pioche» («où s'est-elle révélée la divinité ?», *quand* va-t-elle sonner l'heure de la révolution?)).

Il faut reconnaître que le rapport de Heidegger au «langage de la métaphysique» n'a jamais eu ce style verbal, réthorique et argumentatif: la dure et muette expérience d'un ouvrage tel que *Etre et temps*, rédigé de manière intense, concentrée et rapide, tapageusement interrompu avec des parties finales du manuscrit livrées aux flammes, terminé de façon presque publique et plus ou moins virtuelle, à cause même du temps limité, mais avec une supérieure fidélité à l'expérience de la pensée, qui ne pouvait pas subir des interruptions...: ce sont-là des données extérieures très significatives.

A l'insu de la plupart des lecteurs, et non seulement en France, mais aussi en Allemagne (où la verve française est régulièrement supportée avec un certain ébahissement) le coup de pioche d'Heidegger avait déjà été donné et la série des soupçons à son égard (l'anxiété du dépassement) était destinée à se découvrir peu à peu insuffisante rendant convenable, voire nécessaire, replier petit à petit du maximum au minimum, sur un Husserl «petit-bourgeois», sur un Heidegger «grand-nazi». Hélas, même pour «traiter» ces vérités disposait-on peut-être d'instruments critiques qui vieillissaient avec une vitesse vertigineuse.

Le «retour à Husserl» et le retour de Nietzsche

Le marxisme et l'existentialisme «de guerre» ainsi que le néothomisme apologétique et le personnalisme anticapitaliste (il faut garder un pieux silence sur les idéologies réactives et d'emprunt du «genre» nazi) n'avaient presque rien à voir ni avec la pensée d'Husserl ni avec celle d'Heidegger, comme démontrera plus tard la soi-disant «renaissance husserlienne». Husserl et Heidegger, de leur côté, avaient une seule chose en commun, le radicalisme de leur pensée, c'est-à-dire la distance par rapport à toute *Weltanschauung* déclarée, le refus radical (disons même mépris philosophique) de chaque idéologie. Si l'on voulait lui en attribuer une, on ne pourrait que les psychanalyser ou bien en faire une analyse de classe (sauf les vouloir soumettre à un jugement de censure formelle bureaucratique doctrinaire, comme celle à laquelle n'étaient certifiés que le Saint-Office et certains de ses maladroits imitateurs soviétiques). Dans leur

radicalisme, qui était une prise de distance *d'un même* monde et encore de certains aspects «mondains» et non pas appréciés des *respectives* philosophies, il y a des parallélismes et des affinités franchement surprenantes entre un maître et un disciple qui, à un certain moment, ne se reconnaissaient plus réciproquement comme tels. Dès les années soixante, durant le «retour à Husserl» et dans l'attente de la «redécouverte de Nietzsche», Heidegger devra déplorer la reconnaissance manquée de la différence entre sa «pensée de l'être» et la phénoménologie d'Husserl, tout comme précédemment il s'était plaint de la confusion qui l'associait à Jaspers.

J'ajoute (pour enlever au Lecteur tout espoir de compréhension qui ne soit pas soumis à l'effort d'une étude approfondie), qu'aucun des deux n'aurait apporté, à cause de cela, des raisons pratiques, des divergences politiques (qui n'existaient pas), académiques, d'image, de cuisine ou d'alcôve. Le juif évangélicisé Edmund Husserl dut combattre plusieurs années le préjugé anticatholique qui calibrait le jeune Heidegger chez les illustres collègues académiciens allemands et il dut le combattre comme on fait avec un obstacle matériel, aveugle, non pertinent. Les cours d'Heidegger furent après l'échec du «nazisme» de Heidegger, et donc à partir du jour même de son *Discours du Rectorat*, longtemps contrôlés par la Gestapo comme un repaire de jésuites et d'élèves juifs (voilà une autre sornette !). Il y avait bien autre chose en jeu: d'un côté la scientificité de la philosophie et le sens de la modernité, de l'autre le sens même de l'«être» et celui de l'histoire humaine. Pour ces maîtres à la tranquille vie bourgeoise dont la «spiritualité» ou «capacité de transcendance» était également illimitée, le «monde» présent avec toutes ses histoires était de peu supérieur à une basse-cour (comme dirait Dante «la piccola aiola che ci fa tanto feroci» [la petite plate-bande qui nous rend si féroces]). Ils ne croyaient ni pouvoir recevoir des titres de noblesse par une collaboration à un journal, ni pouvoir servir un régime. Ce sont les éditeurs de Croce (Carabba, Laterza), ou ceux qui publièrent Carlo Levi, Cesare Pavese, Enzo Paci (Formiggini, Einaudi, Il Saggiatore, Longanesi) qui devinrent fameux *par leurs écrits*, et non pas le contraire.

Une nouvelle manière de «sentir» Heidegger

Pourquoi faire un tour si vaste? Pour souligner que c'est une illusion que de croire pouvoir comprendre (et, si à la compréhension on ajoute le respect, même

traduire) un seul mot de ces deux auteurs – mais surtout de Heidegger dont l'enjeu réside complètement dans la valeur de la parole ! – sans prendre conscience du fait que ce radicalisme et cette capacité de transcendance, n'étant pas une prise de position verbale, doit être traduit en *chaque* mot un par un. Parce que, au moins chez Heidegger, il ne s'agit pas non plus, comme chez Husserl, d'un effet idéal, mais du sens immanent d'une praxis expressive et communicative.

Je ne veux pas insister sur cet aspect, mais il est simple de se rendre compte que le «sens de la transcendance» ou «le radicalisme» *appliqué à la parole*, réside dans la capacité d'en pousser la signification au-delà de l'évidence conventionnelle «monétaire» d'un mot d'échange, vers le caractère significatif d'une valeur d'usage retrouvée en retrouvant *l'usage même de la parole*.

C'est donc à la conscience de plus en plus évidente de ce caractère de fond de l'oeuvre heideggerienne que l'on doit le «murmure» et le désappointement des lecteurs et des savants toujours plus exigeants, surtout en Italie, où ces études (qui d'autre part semblent inonder le monde) sont devenues dans les derniers lustres les plus attentives, rigoureuses et originales et où sont, à ce propos, de moins en moins tolérées l'inexactitude et la superficialité.

Nouvelle lecture internationale de Heidegger

Envisageons maintenant l'autre aspect du problème, le plus complexe, celui que j'ai appelé «technique» pour souligner l'importance qu'y acquièrent les instruments techniques et leur mise à jour. Au cours des dernières vingt années, sans devoir mentionner les lectures précédentes, et il y en a eu, les moins prévenues et les plus proches de la vérité (à l'époque entendues comme, à leur tour, «appropriées»), la publication des «Leçons» de Marbourg et de Fribourg de Heidegger a permis de saisir avec une grande précision aussi les composantes culturelles et structurales *d'Être et temps*. L'analyse des différents aspects (qu'au XIX^{ème} siècle on aurait probablement appelée analyse des «sources») de ce texte célèbre a permis de mettre en lumière un centre de gravité différent – non seulement en relation à leur équilibre réciproque, mais aussi à la signification de toute l'«entreprise» qui les engendraient. En effet, après un

siècle et demi de linguistique, d'herméneutique et de critique textuelle, le concept de «source» comme composante culturelle et de style d'une oeuvre littéraire s'est enrichi d'une nature tellement problématique que l'on n'est plus légitimé de le concevoir comme un aspect «partiel» et de considérer son étude comme une «science auxiliaire»: il n'est, comme dirait Dilthey, qu'une simple porte d'entrée à la communication avec un monde entier, doué de sa propre position centrale. Une partie sur laquelle plane, dès le début, la totalité. Une direction, qui aux premiers pas peut sembler facultative, mais que déjà, à mi-chemin, on découvre nécessaire.

Avec l'essor, dans les années soixante-dix, des études sur la philosophie pratique et sur Aristote, cette nouvelle activité intense historico-critique a redonné à *Etre et temps* une perspective qui paraissait estompée par la mythologie hâtive du «tournant» de l'«échec linguistique». Dans une espèce de concorde discursive, de nombreux savants de premier ordre (non plus le professeur von Herrmann tout seul!) ont y travaillé, des américains surtout, des italiens, des allemands et des français, mais aussi des espagnols, des japonais et de différentes langues slaves occidentales. Le travail est tellement imposant que l'on ne peut pas le considérer complètement achevé et il a fait surgir comme événement éclatant (bien que médiat par la philosophie de la «vie» de Dilthey, Nietzsche et Husserl) la surprenante et substantielle «fidélité» aristotélicothomiste de Heidegger et l'extraordinaire force innovatrice et révolutionnaire de *cette* fidélité. Je dis «révolutionnaire» justement pour souligner comme, dans ce cas, la critique du plus fidèle soit la plus radicale et laisse en arrière beaucoup de «dépassés» de profession, d'office, ou de parti. Et ce n'est pas si étrange si l'on pense à la façon dont Platon avait pris au sérieux Parménide pour réussir à le battre *avec ses* «dépassés».

Lire Heidegger. Mais qu'est-ce que c'est que «Heidegger»?

Mais nous, politiciens, enseignants, hommes de culture italiens, nous devons nous poser la question: pourquoi une telle ferveur d'étude dans le monde entier, consacrée justement à Heidegger, de manière tellement obsédante? D'autre part les allemands ont bien perdu la guerre et (grâce à la «mustard» anglaise de Charlie Chaplin) ils continueraient à la perdre. Ou bien voudraient-ils gagner la paix? Cela ne serait que trop embêtant. En attendant, tous les éditeurs veulent une belle trouvaille de Heidegger dans leur catalogue. Et si c'était à cause de

son «nazisme» enregistré? Et d'ailleurs, nous ne trouvons pas chez Heidegger les caractéristiques typiques d'un «maître» occidental, d'origine greco-judaïco-romaine qui ait surtout une chose bien précise à dire, à la limite de l'inexprimable!, dont l'enseignement serait *plutôt* dans le style, dans la méthode ou dans l'exemple *et non pas* dans la doctrine.

Bien qu'il traite des problèmes philosophiques d'un technicisme inouï, on a plutôt l'impression d'entendre parler un savant oriental, dont le parler est pour tous et pour personne parce que, contrairement à l'habitude occidentale, il parle de tout et de rien, mais il préfère le vide au plein, le néant au tout, le jeûne à la grande bouffe, l'ascèse à la conquête (au pouvoir, à l'endoctrinement, au prosélytisme, à l'inscription: «la nature t'appartient, donne-lui le nom que tu voudras, fait d'elle ce que tu veux» et puis «ta descendance sera nombreuse comme le sable du désert», ou bien «souviens-toi, romain, que ta responsabilité est parcere subjectis et debellare superbos!», ou peut-être «nous sommes les seuls universels <catholiques, internationalistes>, venez vous aussi, restez avec nous» et ainsi de suite).

Est-il un héritier de la mystique allemande? (oui, mais attention... pas simplement mystique). Le mystique n'est-il peut-être qu'un homme libre doué d'une *sensibilité* extraordinaire pour la rationalité? Avouons-le: nous ne le savons pas! Nous ne *sommes* que des hommes «rationnels». Serait-elle, alors la magie de l'insaisissable? Cette âme allemande qui *nous* surprend toujours! Je dis «nous» mais j'entends: *qui?* Qui serait-il en mesure de soutenir un examen sur l'effet que l'âme allemande fruste produit sur son «goût raffiné»? Qui veut devenir examinateur?

Je le répète: pourquoi les milliers de titres chaque année sur Heidegger dans le monde entier? Grand niveau d'écoute, «share» incalculable.

Connaître Heidegger ne semble pas facultatif

Essayons une réponse en tournant toujours autour du pot: les peuples germaniques ont «étudié» le latin pour deux mille ans à la frontière avec la grande *koinè* gréco-latine occidentale, résumée par l'Empire romain et romain-chrétien d'orient et d'occident, et là ils ont construit ensemble leur langue (un cas atypique de langue «néolatine»!). L'impulsion plus forte commence avec la christianisation (grec-orthodoxe de Constantinople, latin-catholique de Rome) qui parcourt les routes de l'Empire sur la côte du nord de la Méditerranée en

concomitance et toute de suite en concurrence avec le phénomène méridional de l'islam.

Avant même d'avoir une langue et de savoir l'écrire et la lire les Allemands ont traduit, pendant des siècles, les textes latins dans un défi d'acculturation primitive, où il n'est pas hasardé de dire qu'ils devaient reconquérir les armes en bataille. Si l'hymne de l'«Europe à bâtir» est l'*Hymne à la joie* (livret de «A la liberté» de Fr. Schiller, musique de: *Neuvième symphonie* de L. Van Beethoven), c'est parce que chez ces auteurs allemands, qu'aujourd'hui nous appelons correctement «classiques» (comme Kant et Mozart, Hegel et Schleiermacher, Hölderlin, Goethe, Mendelssohn et Schopenhauer, et bien d'autres encore) s'est produite la dernière grande Renaissance gréco-romaine-judaïque de l'Occident (la prochaine incombe aux Slaves!), dans laquelle l'Europe entière s'est reconnue et a fait l'inventaire général de vingt-six siècles de sa propre histoire. Du succès de cet effort, qui couronne seulement en partie l'obsession grecque et romaine de civiliser la Trace et les grandes forêts teutoniques et la dernière Thule, il faut dire que la floraison allemande et anglaise en est le témoignage, tandis que par le jeu du destin la «Trace», d'autant plus proche de toutes les sources historiques et maîtresse de notre avenir, semble devoir encore démarrer.

Or, depuis deux siècles, la philosophie européenne est obligée de reconnaître elle-même dans ces élèves prodigieux qu'elle a nourris à son sein et qui dans leurs mythologies les plus naïves et primitives (de l'«indogermanique» au désir de parenté avec les grecs «anciens», au pangermanisme qui revient de plus en plus souvent, à l'amour-haine pour l'Italie et pour la «belle religion») cherchent un père divin et rêvent de réinterpréter les origines mêmes de la mère Europe. C'est-là un défi que les maîtres (et les parents) perdent toujours, et c'est leur unique manière de le gagner. Fichte, dans ces mêmes années où est décrétée la fin du Saint-Empire Romain de Nation Germanique, lance le cri classique par lequel l'adolescent affirme sa propre personnalité contre la rigidité et l'évanescence des figures parentales en partage: «Tandis que les autres peuples européens ne peuvent absolument pas comprendre l'allemand, nous les Allemands, nous sommes les seuls qui comprenons toutes les langues européennes et mieux qu'elles ne se comprennent elles-mêmes!».

Au lieu de rire (*risus abundat...*), prenons au sérieux ce «jeune» robuste et demandons-nous en quoi il peut avoir eu raison. A notre avis, dans le fait que les Allemands ont étudié tout ce qu'il y avait à étudier en latin, en italien, en français, en grec, et puis en anglais, ils ont écrit surtout en latin (pas en italien parce que les Italiens *eux-mêmes*, qui pourtant disposaient à ce temps-là de la

plus grande littérature moderne, ont préféré longtemps écrire eux-mêmes en latin), après en français et maintenant, comme tout le monde, même en anglais.

Mais aucun Italien, Français, Espagnol, Portugais ou Anglais n'a jamais pensé, au cours des siècles, d'écrire en allemand. Voilà une bonne raison pour se résigner à étudier l'allemand, *sinon pour lire* (et je le souligne pour éviter qu'un gentil Lecteur se découvre «patriote» justement contre moi!) *au moins pour traduire* les philosophes allemands. Je préviens, en tout cas, que la «philosophie» allemande habite aussi dans toute la «littérature», dans l'«art» et même dans la «science» allemande: en bref, le devoir est moins spécialiste qu'il ne le semble!.

La fausse herméneutique et la vraie traduction

Mais c'est justement à ce point-là que la question devient difficile. Avec la complicité d'un «fall out» populaire de la tendance philosophique dite «herméneutique» qui, par son irréfutabilité et par sa massification, risque toujours de perdre «propriété», on tend, même par mégarde à mettre sur le même plan le traducteur «à la mode» et le traducteur «de profession», comme si le professionnalisme n'était qu'une variété du goût, les règles qu'une manière de tricher. On pourrait objecter: Nietzsche lui aussi soutient que la vérité est une variante du mensonge! On répond: non «lui aussi», mais «lui seul» peut le dire!

Celui qui, sans être Nietzsche, pense pouvoir s'approprier la belle formule a tout encore à démontrer: choisirait-il, dans cette souple histoire de vérité et mensonge, la cruauté et l'ascétisme de la tranchante vérité? ou aurait-il l'irrésistible vitalité, capable de racheter la dispersion du mensonge, en la recueillant à la limite de «sa» vérité? ou encore saurait-il pénétrer, par la touche gratuite de son marteau, dans les solides architectures de la doctrine pour les désagrèger méthodiquement en découvrant par le mensonge la «vérité» de la vérité, «son» mensonge? S'il n'est pas en mesure de faire cela, qu'il traduise servilement, dictionnaire à la main et que l'on ait pitié de lui pour sa myopie plutôt que le maudire pour sa présomption. Mais qu'il ne pousse pas la présomption de la myopie jusqu'à soutenir la thèse que l'on n'est pas en mesure de bien traduire, d'être fidèle, parce que, comme on sait bien, «le traducteur est traître», «l'homme est né chasseur» et «souvent femme varie»: Et qu'il n'avance non plus la thèse de l'*ineffabilité* de l'allemand. En effet celui qui soutient que l'allemand est indicible, affirme que l'Europe entière parlera

allemand. Et dans la patrie de Mediobanca (l'Italie post-fasciste) il espère en la Bundesbank.

Les dieux ne se sont pas enfouis. Ils sont derrière nous et ils nous poursuivent

Au contraire nous disons que si Cesare Pavese est un grand écrivain, ses traductions de l'anglo-américain ne sont que des essais de sa propre écriture et de son «rêve américain». Lisez-le avec discernement, mais préférez, ou mieux exigez toujours Fernanda Pivano! Un nom, une garantie. J'aimerais maintenant rompre une lance à faveur aussi de l'information. Comme la traduction, l'information elle aussi *existe*, ou au moins, est-elle possible. Et voilà, chose d'absolument possible, un autre «dieu enfoui!»: l'objectivité. Mais: ce sont-là des exigences qui s'accompagnent à la culture, au sens critique, à la liberté et parfois à l'ironie. Ce sont des besoins d'élite et décrivent un monde réservé aux possesseurs d'une bien précise carte de crédit. A l'université, par exemple, on comprend immédiatement si quelque chose est valable ou pas (tous nos doutes sur les autres concernant en réalité «*nous mêmes*»: un problème qui seul le caporalisme de l'«institution» nous apprend à mettre, au cours des années, au premier plan). L'école italienne (la «nouvelle» école italienne, pour la «nouvelle» génération d'italiens) devrait distribuer cette carte à tous ses élèves pour qu'ils puissent oublier les grands-parents et pour qu'ils la prêtent aussi parfois à leurs parents et éveiller en eux, comme il est coutume, une brûlante nostalgie tardive ainsi qu'une ferveur tardive (mais il n'est jamais trop tard) de rattraper tout ce qu'ils ont perdu, pendant les années passées en voiture.

Rêvons-nous de nouveau, non satisfaits des bilans ruineux de la fin du millénaire, de donner à tout le monde ce qui appartient à peu de personnes? Eh bien oui! Les élites iront chercher nouvelle nourriture de quelque autre manière, dans un autre endroit. Une autre vérité à souligner, à faveur des ignorants, concerne l'idée que «le monde *est* encore vaste»: celui qui le calomnie en disant qu'il est déjà devenu petit, parle de lui-même... c'est-à-dire de sa *propre* fugitive grandeur!.

Se mesurer avec Heidegger

En guise de conclusion. Les titres italiens sur Heidegger, vieux et récents, ne sont pas seulement parmi les meilleurs, ils augmentent en proportion à ceux du reste du monde et peu de cours universitaires de philosophie peuvent se passer de Heidegger. Or, la philosophie est une expérience redoutable: on ne peut pas aborder Cicéron ou Augustin, Avicenne ou Maimonide, Pic ou Cusano, Descartes ou J. Locke, Vico ou Kant ou Heidegger sans être entraîné dans le tourbillon de la «*lecture* romaine ou chrétienne, arabe ou judaïque, italienne ou française, anglaise ou allemande» de *toute* la tradition lato sensu *grecque*.

Et il n'est pas possible de faire ses comptes avec clarté si on ne sait pas lire les nombres. Nous devons nous mesurer avec Heidegger: dans une civilisation culturelle évoluée on ne peut pas admettre que les traductions des textes importants soient laissées trop souvent à des jeunes inexpérimentés et mal payés, et on ne peut pas accepter non plus qu'il n'y ait pas certitude du droit ou que l'autorité ne sache pas garantir l'ordre et fournir les infrastructures indispensables à l'économie.

Tous les Italiens qui le désirent doivent être en mesure de comprendre, assimiler et dépasser Heidegger, ainsi que l'exige toute bonne physiologie de la vie culturelle, sans les obliger à apprendre l'allemand (comme ont fait, jusqu'à maintenant, sans le même succès, les savants, les professeurs et les étudiants), et cela de la seule manière possible: en leur offrant une version «fiable». Et ce mot signifie: «sur laquelle on puisse travailler intellectuellement *comme si* elle était l'originale»: celui qui lit pense, et il pense avec les mots et les expressions qu'il est en train de lire. Si ces mots et ces expressions sont subtilement mystifiées par des erreurs et des inexactitudes, des surdités permanentes ou des strabismes idéologiques du traducteur, tout effort serait vain. Heidegger pourrait sembler un philosophe énigmatique ou bizarre, tandis que c'est un scientifique rigoureux; il semblerait inventer des expressions impossibles pour des intuitions abyssales et indicibles, tandis que c'est un calculateur pédant et systématique de nuances autour des significations connues. Il pourrait sembler un poète et, par contre, ce n'est qu'un critique et là où il crée il passera inaperçu. Dans son langage «abyssal» «sans fond» ne signifie que ce qu'Husserl (pour qui «phénomène» signifiait «essence»!) appelait pure et simple évidence du phénomène. Aucun vertige donc, ainsi, à bon marché, à chaque instant. Le

vertige est là, mais à la fin et dans l'ensemble: comme un facteur de stimulation et d'exaltation, et non comme confusion permanente.

Voilà pourquoi une traduction avec le texte original en regard ne suffit pas

Une bonne traduction philosophique ne doit pas se limiter à unifier, harmoniser et stabiliser des termes et des concepts d'une grande proposition de pensée à l'intérieur de la tradition terminologique, qui est internationale, mais aussi à l'intérieur de la langue italienne savante et, en faisant cela, doit rétablir, dans notre langue, non seulement le lexique mais *toutes* les proportions formelles et expressives du texte. Les affronts et les violences y comprises. La traduction doit faire du texte original un texte «italien», qui enrichisse la littérature spécialiste *italienne* avec une contribution structurée et cohérente. Si, comme le traducteur français d'*Etre et temps*, François Vézin affirme à la manière de La Palisse, pour comprendre à fond Heidegger il faut comparer la traduction avec le texte original (comme on fait avec les classiques des «langues mortes»), il vaut mieux le faire en partant d'une bonne plutôt que d'une mauvaise traduction, sans oublier que paraissent, tous les vingt ans, de nouvelles traductions des classiques...! Si, en revanche, on veut soutenir que la langue française est «incompatible» avec la langue allemande (et on le soutient de manière si fière et péremptoire!) il faut répondre que les trompettes de Charles VIII ne sont pas les cloches de Pier Capponi; et encore, même au risque de déplaire à Heidegger lui-même, que la dette structurale et lexicale de l'allemand avec le latin, outre à la «liberté allemande» de notre langue, situent historiquement l'italien, par rapport au français, dans une condition plus favorable à un résultat linguistique satisfaisant de la traduction texte allemand.

Le cas d'*Etre et temps* est absolument exemplaire pour son caractère systématique, pour la rigueur absolue de la rédaction, pour la complexité très surveillée des formulations ainsi que pour la manière de traiter les termes qui tient compte de « toute » la tradition philosophique justement et surtout là où il innove et il semble « inventer ». L'unité la plus petite n'est pas ici chaque lexème, mais celle qu'à l'école primaire on appelait la « famille des mots », ce n'est pas une catégorie ou un concept, mais une sphère conceptuelle et les moments les plus délicats ne sont pas non plus les internes à cette « sphère » mais les concepts tangentiels entre sphères conceptuelles et terminologiques et

entre niveaux historico-culturels du langage global. Tout cela n'a rien à voir avec une prétendue ineffabilité. Et d'autre part, pour la « réflexivité » constitutive du langage humain, on peut dire tout ce qu'on comprend et vice-versa. Affirmer à propos du langage l'identité des indiscernables ne signifie pas nier l'existence d'autres langages plus puissants et souples.

Un défaut fondamental de la vieille traduction

Le problème qui s'impose est : on veut une véritable traduction ou un commentaire masqué (pire : inconscient !) d'un texte qui n'est pas donné ? Un signe évident de l'inadéquation de notre vieille traduction (de Pietro Chiodi) ne réside ni dans les milliers de grosses fautes et inexactitudes ni dans la solution plus ou moins bizarre de n'importe quelle proposition terminologique, et ne réside non plus dans la reconnaissance manquée de dizaines de crypto citations tirées des philosophes contemporains bien connus par l'Auteur, mais non par le Traducteur. Il réside pour nous surtout dans les choix naïvement « explicatifs » et « interprétatifs », parce que l'on doit les attribuer à la complète inadvertance des intentions les plus fondamentales et presque « structurales » de ce texte et non pas au respect de la « proportionnalité », des degrés de sens, des différentes expressions.

Voilà trois exemples (à multiplier à volonté) : 1) Heidegger utilise des synonymes par couples («Seinssinn»/«seinsmäßig», «Ontologie»/«ontologisch», «Auslegung» e «Interpretation») le premier couple allemand, l'autre grec ou allemand-latin : l'usage de l'un ou de l'autre n'est pas indifférent, mais le lecteur italien ne le soupçonnera jamais parce qu'il trouve utilisés de manière interchangeable « sens ontologique » et « sens de l'être », ou bien au hasard « explication » ou « interprétation ». 2) Le terme allemand « Rede » (qui est à la place du grec *logos* dans la définition aristotélicienne de l'homme comme *zoon, lógon échon*) est traduit « discours » (qui pour sa structure indique plutôt le grec *dià-logos* correspondant à l'opération mentale de la *dià-noia*, et, d'autre part une opération complexe et articulée qui présuppose, *mais ce n'est pas*, la « faculté du parler »). A propos de « faculté » : 3) le terme «(sich) Befinden», qui n'est pas la faculté du sentiment (*Empfindlichkeit*), est traduit avec « situation *affective* » tandis qu'il signifie « se trouver », dans le sens de se trouver bien, mal, perdu etc. (comme Chiodi lui-même explique très bien dans le glossaire de la deuxième édition p. 548!).

Avec ses continuelles «traductions» en allemand des termes classiques, Heidegger veut se situer *plus proche* du phénomène, presque en écartant la catégorisation du terminus technicus ou étranger. Ainsi, avec *Befindlichkeit*, il tend à creuser à la racine de l'expérience d'une des traditionnelles «facultés de l'âme» (sentiment, volonté, intellect). Et voilà qu'en traduisant «befinden» avec «situation *émotive* <2° édition > ou *affective* <1° édition >», Chiodi découvre et «dévoile le mystère» (*au fond* cette *Befindlichkeit* n'est pas autre chose que le bien connu sentiment!).

C'est une traduction qui ne prévoit pas le respect des distances². Sans parler du fait que dans le moment où Heidegger utilise «Affektion» (et, évidemment, non pas dans le sens de *Befindlichkeit*, ou même justement en ce sens!) le lecteur italien ne pourra non plus cueillir cette différence³. Ce sont-là des exemples d'insensibilité pour les «proportions» sémantiques qui harmonisent la *signification* d'un terme par rapport au *sens* de chaque expression (ou à la matérialité du signifiant) ainsi qu'au caractère significatif global du texte. Les connotations de sens sont des harmoniques: si elles manquent ou si elles sont erronées, tout le monde «s'aperçoit» qu'il y a quelque chose qui ne marche pas, mais seulement celui qui s'est longtemps exercé dans la recherche de l'harmonie conquiert peu à peu le *phrōnimon pur*, qui, parfois, permet de reconstruire de manière analytique l'effet⁴.

Mais ce qui est plus remarquable à ce propos est que ces considérations valables pour toute sorte de textualité par rapport à son tissu stylistique ou de significativité, doivent ici être appliquées à une textualité tout à fait originale, celle d'*Etre et temps*, qui la réalise au moment où la théorise: c'est-là un texte dont la thèse essentielle est celle de parler des choses et en même temps des mots qui en parlent. C'est un texte qui, en agissant sur trois niveaux de réflexivité simultanée, invente l'*analyse existentielle* dans la mesure qu'il essaie

² L'exemple le plus éclatant à ce propos est celui que, en traduisant *Lichtung* par «radura», voudrait faire prévaloir dans *Etre et temps* la signification de *clairsemé* <leicht> (parue dans des textes successifs) sur celle de *clair* (ou *lumière*) qui y est effectivement entendue. Mais, en italien, aussi bien que en français, il y a le mot «chiarita» (clairière) qui réunit en lui les deux significations !

³ Par exemple, à la p. 176 de l'édition italienne (aux pages 137-38 de l'édition allemande) *affektion* traduit tant *Betroffenwerden*, que *Angehen*, que *Affektion*.

⁴ Sur «logos» citons Héraclite, qui est cité par Georg Misch, à son tour cité par Frithjof Rodi dans '*Conoscenza del conosciuto*'. *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 1996, p. 116-17 (orig.: F. Rodi '*Erkenntnis des Erkannten*'. *Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990).

dans chaque phrase (analytiquement) d'absorber la diachronie des langages historiques dans la synchronie de l'être-là (existence).

L'insatisfaction que l'opérateur (le savant, l'étudiant, inconsciemment aussi le lecteur cultivé) éprouve quand il vient de commencer à « penser dans le texte », l'emmène à remplacer mentalement ou à adjoindre (comme il arrive dans la littérature spécialiste à celui qui s'adresse de temps en temps à l'original) aux termes qu'il trouve dans la traduction d'autres termes plus convenables. Ainsi, puisqu'il est extrêmement désagréable de penser *de manière créative* dans une autre langue, une série d'usages ambigus se presse aujourd'hui dans notre littérature heidéggerienne, là où épisodiquement et sans une analyse de compatibilité systématique à l'intérieur de tout l'appareil terminologique d'*Etre et temps*, le terme de Chiodi est altéré par d'autres. Par exemple: on trouve souvent Vorhanden = «semplicemente presente» (simplement présent), ou = «essere sottomano» (sous la main), ou bien on trouve Vorhanden = «sottomano», mais Zuhanden = «utilisable» <au lieu du correspondant «allamano» (à la main)>; on trouve «visione ambientale *preveggente*» (vision ambiante *prévoyante*) et à la fois «visione circospettiva» (vision circospective): tandis qu'ici toute la «famille» de SICHT devrait être rangée de manière cohérente, comme il arrive dans le texte (Sicht = spectio = spezione, d'où il est simple de tirer: Vor-sicht = pre-spezione, An-sicht = a-spetto, Gesicht = co-spetto, Rück-sicht = ri-spetto, Durch-sichtigkeit = per-spicuità, Um-sicht = circo-spezione etc.).

Non seulement le respect pour l'hôte étranger, mais aussi celui pour notre langue, nous dit que l'on doit se débarrasser de ces signes évidents d'embarras et de gêne dans la société des lettres: la variété n'est pas automatiquement une marque de richesse et de liberté. L'esclavage du désordre ou de l'aliénation, dû à des traductions maladroites humilie et déprime les savants, ceux qui sont en mesure de le devenir et surtout les *créatifs*: il est plus grave que l'ignorance elle-même, parce qu'à la «béatitude des pauvres d'esprit» (Discours de la Montagne) se substitue une désolée «connaissance de la douleur» (Carlo Emilio Gadda). On voudrait que la pensée philosophique ne doive pas recourir trop souvent à ces deux admirables vertus chrétiennes.