

Paul Ricœur

SUR LA TRADUCTION



Bayard

Paul Ricœur

Sur la traduction



Parmi les textes rassemblés ici, « Défi et bonheur de la traduction » est un discours tenu à l'Institut historique allemand le 15 avril 1997 ; « Le paradigme de la traduction » (leçon d'ouverture à la Faculté de théologie protestante de Paris, octobre 1998) a été publié dans *Esprit* (n° 853, juin 1999). « Un "passage" : traduire l'intraduisible » est inédit.



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

3^e tirage

ISBN 2-227-47367-3

© Bayard, 2004

3 et 5, rue Bayard, 75008 Paris

Défi et bonheur de la traduction

Vous me permettrez d'exprimer ma gratitude aux autorités de la Fondation DVA¹ à Stuttgart, pour l'invitation qu'elles m'ont faite de contribuer à mon tour, et à ma façon, à la remise du Prix franco-allemand de Traduction 1996. Vous avez accepté que je donne pour titre à ces quelques remarques « Défi et bonheur de la traduction ».

J'aimerais en effet placer mes remarques consacrées aux grandes difficultés et aux petits bonheurs de la traduction sous l'égide du titre *L'épreuve de l'étranger*², que le regretté

1. Deutsches Verlagsanstalt. C'est à la fois une branche de la Fondation Bosch et une maison d'édition.

2. A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1995.

Antoine Berman a donné à son remarquable essai : *Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*.

Je dirai d'abord et plus longuement les difficultés liées à la traduction en tant que pari difficile, quelquefois impossible à tenir. Ces difficultés sont précisément résumées dans le terme d'« épreuve », au double sens de « peine endurée » et de « probation ». Mise à l'épreuve, comme on dit, d'un projet, d'un désir voire d'une pulsion : la pulsion de traduire.

Pour éclairer cette épreuve, je suggère de comparer la « tâche du traducteur » dont parle Walter Benjamin sous le double sens que Freud donne au mot « travail », quand il parle dans un essai de « travail de souvenir » et dans un autre essai de « travail de deuil ». En traduction aussi, il est procédé à certain sauvetage et à un certain consentement à la perte.

Sauvetage de quoi ? Perte de quoi ? C'est la question que pose le terme d'« étranger » dans le titre de Berman. Deux partenaires sont en effet mis en relation par l'acte de traduire, l'étranger – terme couvrant l'œuvre, l'auteur,

sa langue – et le lecteur destinataire de l'ouvrage traduit. Et, entre les deux, le traducteur qui transmet, fait passer le message entier d'un idiome dans l'autre. C'est dans cette inconfortable situation de médiateur que réside l'épreuve en question. Franz Rosenzweig a donné à cette épreuve la forme d'un paradoxe. Traduire, dit-il, c'est servir deux maîtres : l'étranger dans son œuvre, le lecteur dans son désir d'appropriation. Auteur étranger, lecteur habitant la même langue que le traducteur. Ce paradoxe relève en effet d'une problématique sans pareille, sanctionnée doublement par un vœu de fidélité et un soupçon de trahison. Schleiermacher, que l'un de nos lauréats honore ce soir, décomposait le paradoxe en deux phrases : « amener le lecteur à l'auteur », « amener l'auteur au lecteur ».

C'est dans cet échange, dans ce chiasme que réside l'équivalent de ce que nous avons appelé plus haut travail de souvenir, travail de deuil. Travail de souvenir d'abord : ce travail, que l'on peut aussi comparer à une parturition, porte sur les deux pôles de la traduction. D'un côté,

il s'attaque à la sacralisation de la langue dite maternelle, à sa frilosité identitaire.

Cette résistance du côté du lecteur ne doit pas être sous-estimée. La prétention à l'auto-suffisance, le refus de la médiation de l'étranger, ont nourri en secret maints ethnocentrismes linguistiques et, plus gravement, maintes prétentions à l'hégémonie culturelle telle qu'on a pu l'observer de la part du latin, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge et même au-delà de la Renaissance, de la part aussi du français à l'âge classique, de la part de l'anglo-américain de nos jours. J'ai employé, comme en psychanalyse, le terme de « résistance » pour dire ce refus sournois de l'épreuve de l'étranger de la part de la langue d'accueil.

Mais la résistance au travail de traduction, en tant qu'équivalent du travail du souvenir, n'est pas moindre du côté de la langue de l'étranger. Le traducteur rencontre cette résistance à plusieurs stades de son entreprise. Il la rencontre dès avant de commencer sous la forme de la présomption de non-traduisibilité, qui l'inhibe avant même d'attaquer l'ouvrage.

Tout se joue, tout se passe comme si dans l'émotion initiale, dans l'angoisse parfois de commencer, le texte étranger se dressait comme une masse inerte de résistance à la traduction. Pour une part, cette présomption initiale n'est qu'un fantasme nourri par l'aveu banal que l'original ne sera pas redoublé par un autre original ; aveu que je dis banal, car il ressemble à celui de tout collectionneur face à la meilleure copie d'une œuvre d'art. Celui-ci en connaît le défaut majeur qui est de ne pas être l'original. Mais un fantasme de traduction parfaite prend la relève de ce banal rêve qui serait l'original redoublé. Il culmine dans la crainte que la traduction, parce que traduction, ne sera que mauvaise traduction, en quelque sorte, par définition.

Mais la résistance à la traduction revêt une forme moins fantasmagorique une fois le travail de traduction commencé. Des plages d'intraduisibilité sont parsemées dans le texte, qui font de la traduction un drame, et du souhait de bonne traduction un pari. À cet égard, la traduction des œuvres poétiques est celle qui a le

plus exercé les esprits, précisément à l'âge du romantisme allemand, de Herder à Goethe, de Schiller à Novalis, plus tard encore chez von Humboldt et Schleiermacher, et, jusqu'à nos jours, chez Benjamin et Rosenzweig:

La poésie offrait en effet la difficulté majeure de l'union inséparable du sens et de la sonorité, du signifié et du signifiant. Mais la traduction des œuvres philosophiques qui nous concerne davantage aujourd'hui, révèle des difficultés d'un autre ordre et, en un sens, aussi intraitables, dans la mesure où elle surgit au plan même du découpage des champs sémantiques qui s'avèrent non exactement superposables d'une langue à l'autre. Et la difficulté est à son comble avec les maîtres-mots, les *Grundwörter*, que le traducteur s'impose parfois à tort de traduire mot à mot, le même mot recevant un équivalent fixe dans la langue d'arrivée. Mais cette légitime contrainte a ses limites, dans la mesure où ces fameux maîtres-mots, *Vorstellung*, *Aufhebung*, *Dasein*, *Ereignis*, sont eux-mêmes des condensés de textualité longue où des contextes entiers se

reflètent, pour ne rien dire des phénomènes d'intertextualité dissimulés dans la frappe même du mot. Intertextualité qui vaut parfois reprise, transformation, réfutation d'emplois antérieurs par des auteurs relevant de la même tradition de pensée ou de traditions adverses.

Non seulement les champs sémantiques ne se superposent pas, mais les syntaxes ne sont pas équivalentes, les tournures de phrases ne véhiculent pas les mêmes héritages culturels ; et que dire des connotations à demi muettes qui surchargent les dénnotations les mieux cernées du vocabulaire d'origine et qui flottent en quelque sorte entre les signes, les phrases, les séquences courtes ou longues. C'est à ce complexe d'hétérogénéité que le texte étranger doit sa résistance à la traduction et, en ce sens, son intraduisibilité sporadique.

Concernant les textes philosophiques, armés d'une sémantique rigoureuse, le paradoxe de la traduction est mis à nu. Ainsi, le logicien Quine, dans la lignée de la philosophie analytique de langue anglaise, donne la forme d'une impossibilité à l'idée d'une correspondance

sans adéquation entre deux textes. Le dilemme est le suivant : les deux textes de départ et d'arrivée devraient, dans une bonne traduction, être mesurés par un troisième texte inexistant. Le problème, c'est en effet de dire la même chose ou de prétendre dire la même chose de deux façons différentes. Mais ce même, cet identique n'est donné nulle part à la façon d'un tiers texte dont le statut serait celui du troisième homme dans le *Parménide* de Platon, tiers entre l'idée de l'homme et les échantillons humains supposés participer à l'idée vraie et réelle. À défaut de ce texte tiers, où résiderait le sens même, l'identique sémantique, il n'y a pour seul recours que la lecture critique de quelques spécialistes sinon polyglottes du moins bilingues, lecture critique équivalant à une retraduction privée, par quoi notre lecteur compétent refait pour son compte le travail de traduction, assumant à son tour l'épreuve de la traduction et se heurtant au même paradoxe d'une équivalence sans adéquation.

J'ouvre ici une parenthèse, parlant de retraduction par le lecteur, je touche au problème

plus général de la retraduction incessante des grandes œuvres, des grands classiques de la culture mondiale, la Bible, Shakespeare, Dante, Cervantès, Molière. Il faut peut-être même dire que c'est dans la retraduction qu'on observe le mieux la pulsion de traduction entretenue par l'insatisfaction à l'égard des traductions existantes. Je referme cette parenthèse.

Nous avons suivi le traducteur depuis l'angoisse qui le retient de commencer et à travers la lutte avec le texte tout au long de son travail ; nous l'abandonnons dans l'état d'insatisfaction où le laisse l'ouvrage terminé.

Antoine Berman, que j'ai donc fortement relu à cette occasion, résume dans une formule heureuse les deux modalités de la résistance : celle du texte à traduire et celle de la langue d'accueil de la traduction. Je cite : « Sur le plan psychique, dit-il, le traducteur est ambivalent. Il veut forcer des deux côtés, forcer sa langue à se lester d'étrangeté, forcer l'autre langue à se dé-porter dans sa langue maternelle. »

Notre comparaison avec le travail de souvenir, évoqué par Freud, a trouvé ainsi son

équivalent approprié dans le travail de traduction, travail conquis sur le double front d'une double résistance. Eh bien, c'est arrivé à ce point de dramatisation que le travail de deuil trouve son équivalent en traductologie, et y apporte son amère mais précieuse compensation. Je le résumerai d'un mot : renoncer à l'idéal de la traduction parfaite. Ce renoncement seul permet de vivre, comme une défiance acceptée, l'impossibilité énoncée tout à l'heure, de servir deux maîtres : l'auteur et le lecteur. Ce deuil permet aussi d'assumer les deux tâches réputées discordantes d'« amener l'auteur au lecteur », et d'« amener le lecteur à l'auteur ». Bref, le courage d'assumer la problématique bien connue de la fidélité et de la trahison : vœu/soupçon. Mais de quelle traduction parfaite est-il question dans ce renoncement, dans ce travail de deuil ? Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy en ont donné une version valable pour les romantiques allemands sous le titre de *L'absolu littéraire*.

Cet absolu régit une entreprise d'approximation, qui a reçu des noms différents, « régé-

nération» de la langue d'arrivée chez Goethe, «potentialisation» de la langue de départ par Novalis, convergence du double processus de *Bildung* à l'œuvre de part et d'autre chez von Humboldt.

Or ce rêve n'a pas été entièrement trompeur, dans la mesure où il a encouragé l'ambition de porter au jour la face cachée de la langue de départ de l'œuvre à traduire et, réciproquement, l'ambition de déprovincialiser la langue maternelle, invitée à se penser comme une langue parmi d'autres et, à la limite, à se percevoir elle-même comme étrangère. Mais ce vœu de traduction parfaite a revêtu d'autres formes. Je n'en citerai que deux : d'abord la visée cosmopolitique dans le sillage de l'*Aufklärung*, le rêve de constituer la bibliothèque totale qui serait, par cumulation, *le* Livre, le réseau infiniment ramifié des traductions de toutes les œuvres dans toutes les langues, se cristallisant dans une sorte de bibliothèque universelle d'où les intraductibilités auraient toutes été effacées. Selon ce rêve qui serait aussi celui d'une rationalité totalement dégagée des contraintes

culturelles et des limitations communautaires, ce rêve d'omni-traduction voudrait saturer l'espace de communication interlinguistique et combler l'absence de langue universelle. L'autre visée de traduction parfaite s'est trouvée incarnée dans l'attente messianique réanimée au plan du langage par Walter Benjamin dans *La tâche du traducteur*, ce texte magnifique. Ce qui serait alors visé, serait le pur langage, comme le dit Benjamin, que toute traduction porte en elle-même comme son écho messianique. Sous toutes ces figures, le rêve de la traduction parfaite équivaut au souhait d'un gain pour la traduction, d'un gain qui serait sans perte. C'est précisément de ce gain sans perte qu'il faut faire le deuil jusqu'à l'acceptation de la différence indépassable du propre et de l'étranger. L'universalité recouvrée voudrait supprimer la mémoire de l'étranger et peut-être l'amour de la langue propre, dans la haine du provincialisme de langue maternelle. Pareille universalité effaçant sa propre histoire ferait de tous des étrangers à soi-même, des apatrides du langage, des exilés qui auraient renoncé à

la quête de l'asile d'une langue d'accueil. Bref, des nomades errants.

Et c'est ce deuil de la traduction absolue qui fait le bonheur de traduire. Le bonheur de traduire est un gain lorsque, attaché à la perte de l'absolu langagier, il accepte l'écart entre l'adéquation et l'équivalence, l'équivalence sans adéquation. Là est son bonheur. 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*.

Son régime est donc bien celui d'une correspondance sans adéquation. Fragile condition, qui n'admet pour vérification que ce travail de retraduction que j'évoquais tout à l'heure, comme une sorte d'exercice de doublement par bilinguisme minimum du travail du traducteur : retraduire après le traducteur. Je

suis parti de ces deux modèles plus ou moins apparentés à la psychanalyse du travail de mémoire et du travail de 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. Hospitalité langagière donc, où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger.

Le paradigme de la traduction

Deux voies d'accès s'offrent au problème posé par l'acte de traduire : soit prendre le terme « traduction » au sens strict de transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre, soit le prendre au sens large, comme synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique.

Les deux approches ont leur droit : la première, choisie par Antoine Berman dans *L'épreuve de l'étranger*, tient compte du fait massif de la pluralité et de la diversité des langues ; la seconde, suivie par George Steiner dans *Après Babel*¹, s'adresse directement au

1. G. Steiner, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1998.

phénomène englobant que l'auteur résume ainsi : « Comprendre, c'est traduire. » J'ai choisi de partir de la première, qui fait passer au premier plan le rapport du propre à l'étranger, et ainsi de conduire à la seconde sous la conduite des difficultés et des paradoxes suscités par la traduction d'une langue dans une autre.

Partons donc de la pluralité et de la diversité des langues, et notons un premier fait : c'est parce que les hommes parlent des langues différentes que la traduction existe. Ce fait est celui de la *diversité des langues*, pour reprendre le titre de Wilhelm von Humboldt. Or, ce fait est en même temps une énigme : pourquoi pas une seule langue, et surtout pourquoi tant de langues, cinq ou six mille disent les ethnologues ? Tout critère darwinien d'utilité et d'adaptation dans la lutte pour la survie est mis en déroute ; cette multiplicité indénombrable est non seulement inutile, mais nuisible. En effet, si l'échange intra-communautaire est assuré par la puissance d'intégration de chaque langue prise séparément, l'échange avec le dehors de la communauté langagière est rendu

à la limite impraticable par ce que Steiner nomme « une prodigalité néfaste ». Mais ce qui fait énigme, ce n'est pas seulement le brouillage de la communication, que le mythe de Babel, dont nous allons parler plus loin, nomme « dispersion » au plan géographique et « confusion » au plan de la communication, c'est aussi le contraste avec d'autres traits qui touchent aussi au langage. D'abord, le fait considérable de l'universalité du langage : « Tous les hommes parlent » ; c'est là un critère d'humanité à côté de l'outil, de l'institution, de la sépulture ; par langage, entendons l'usage de signes qui ne sont pas des choses, mais valent pour des choses – l'échange des signes dans l'interlocution –, le rôle majeur d'une langue commune au plan de l'identification communautaire ; voilà une compétence universelle démentie par ses performances locales, une capacité universelle démentie par son effectuation éclatée, disséminée, dispersée. D'où les spéculations au plan du mythe d'abord, puis à celui de la philosophie du langage quand elle s'interroge sur l'origine de la dispersion-confusion. À cet

égard, le mythe de Babel, trop bref et trop brouillé dans sa facture littéraire, fait davantage rêver à reculons en direction d'une présumée langue paradisiaque perdue, qu'il n'offre de guide pour se conduire dans ce labyrinthe. La dispersion-confusion est alors perçue comme une catastrophe langagière irrémédiable. Je suggérerai dans un instant une lecture plus bienveillante à l'égard de la condition ordinaire des humains.

Mais auparavant, je veux dire qu'il y a un second fait qui ne doit pas masquer le premier, celui de la diversité des langues : le fait tout aussi considérable que l'on a toujours traduit ; avant les interprètes professionnels, il y eut les voyageurs, les marchands, les ambassadeurs, les espions, ce qui fait beaucoup de bilingues et de polyglottes ! On touche là à un trait aussi remarquable que l'incommunicabilité déplorée, à savoir le fait même de la traduction, lequel présuppose chez tout locuteur l'aptitude à apprendre et à pratiquer d'autres langues que la sienne ; cette capacité paraît solidaire d'autres traits plus dissimulés concernant la pratique du

langage, traits qui nous conduiront en fin de parcours au voisinage des procédés de traduction intra-linguistique, à savoir, pour le dire par anticipation, la capacité réflexive du langage, cette possibilité toujours disponible de parler sur le langage, de le mettre à distance, et ainsi de traiter notre propre langue comme une langue parmi les autres. Je réserve cette analyse de la réflexivité du langage pour plus tard et je me concentre sur le simple fait de la traduction. Les hommes parlent des langues différentes, mais ils peuvent en apprendre d'autres que leur langue maternelle.

Ce simple fait a suscité une immense spéculation qui s'est laissé enfermer dans une alternative ruineuse dont il importe de se dégager. Cette alternative paralysante est la suivante : ou bien la diversité des langues exprime une hétérogénéité radicale – et alors la traduction est théoriquement impossible ; les langues sont *a priori* intraduisibles l'une dans l'autre. Ou bien la traduction prise comme un fait s'explique par un fonds commun qui rend possible le fait de la traduction ; mais alors on doit pou-

voir soit *retrouver* ce fonds commun, et c'est la piste de la langue *originnaire*, soit le reconstruire logiquement, et c'est la piste de la langue *universelle*; originnaire ou universelle, cette langue absolue doit pouvoir être montrée, dans ses tables phonologiques, lexicales, syntaxiques, rhétoriques. Je répète l'alternative théorique : ou bien la diversité des langues est radicale, et alors la traduction est impossible en droit ; ou bien la traduction est un fait, et il faut en établir la possibilité de droit par une enquête sur l'origine ou par une reconstruction des conditions *a priori* du fait constaté.

Je suggère qu'il faut sortir de cette alternative théorique : traduisible *versus* intraduisible, et lui substituer une autre alternative, pratique celle-là, issue de l'exercice même de la traduction, l'alternative fidélité *versus* trahison, quitte à avouer que la pratique de la traduction reste une opération risquée toujours en quête de sa théorie. Nous verrons à la fin que les difficultés de la traduction intra-langagière confirment cet embarrassant aveu ; je participais récemment à un colloque international sur l'in-

interprétation et j'y ai entendu l'exposé du philosophe analytique Donald Davidson, intitulé : « Théoriquement difficile, dur (*hard*) et pratiquement facile, aisé (*easy*). »

C'est aussi ma thèse s'agissant de la traduction sur ses deux versants extra- et intralinguagiers : théoriquement incompréhensible, mais effectivement praticable, au prix fort que nous allons dire : l'alternative pratique fidélité *versus* trahison.

Avant de m'engager dans la voie de cette dialectique pratique, fidélité *versus* trahison, je voudrais très succinctement exposer les raisons de l'impasse spéculative où l'intraduisible et le traduisible s'entrechoquent.

La thèse de l'intraduisible est la conclusion obligée d'une certaine ethnolinguistique – B. Lee Whorf, E. Sapir – qui s'est attachée à souligner le caractère non superposable des différents découpages sur lesquels reposent les multiples systèmes linguistiques : découpage phonétique et articulo-phonétique à la base des systèmes phonologiques (voyelles, consonnes, etc.), découpage conceptuel commandant les

systèmes lexicaux (dictionnaires, encyclopédies, etc.), découpage syntaxique à la base des diverses grammaires. Les exemples abondent : si vous dites « bois » en français, vous regrouperez le matériau ligneux et l'idée d'une petite forêt ; mais dans une autre langue, ces deux significations vont se trouver disjointes et regroupées dans deux systèmes sémantiques différents ; au plan grammatical, il est aisé de voir que les systèmes de temps verbaux (présent, passé, futur) diffèrent d'une langue à l'autre ; vous avez des langues où on ne marque pas la position dans le temps, mais le caractère accompli ou inaccompli de l'action ; et vous avez des langues sans temps verbaux où la position dans le temps n'est marquée que par des adverbes équivalant à « hier », « demain », etc. Si vous ajoutez l'idée que chaque découpage linguistique impose une vision du monde, idée à mon sens insoutenable, en disant par exemple que les Grecs ont construit des ontologies parce qu'ils ont un verbe « être » qui fonctionne à la fois comme copule et comme assertion d'existence, alors c'est l'ensemble des rapports

humains des locuteurs d'une langue donnée qui s'avère non superposable à celui de ceux par lesquels le locuteur d'une autre langue se comprend lui-même en comprenant son rapport au monde. Il faut alors conclure que la mécompréhension est de droit, que la traduction est théoriquement impossible et que les individus bilingues ne peuvent être que des schizophrènes.

On est alors rejeté sur l'autre rive : puisque la traduction existe, il faut bien qu'elle soit possible. Et si elle est possible, c'est que, sous la diversité des langues, il existe des structures cachées qui, *soit* portent la trace d'une langue originaire perdue qu'il faut retrouver, *soit* consistent en codes *a priori*, en structures universelles ou, comme on dit, transcendantales, qu'on doit pouvoir reconstruire. La première version – celle de la langue originaire – a été professée par diverses gnoses, par la Kabbale, par les hermétismes de tous genres, jusqu'à produire quelques fruits vénénéux comme le plaidoyer pour une prétendue langue aryenne, déclarée historiquement féconde, qu'on oppose

à l'hébreu, réputé stérile ; Olander, dans son livre *Les langues du Paradis* au sous-titre inquiétant « Aryens et Sémites : un couple providentiel », dénonce dans ce qu'il appelle une « fable savante » ce perfide antisémitisme linguistique ; mais, pour être équitable, il faut dire que la nostalgie de la langue originaire a produit aussi la puissante méditation d'un Walter Benjamin écrivant « La tâche du traducteur » où la « langue parfaite », la « langue pure » – ce sont les expressions de l'auteur –, figure comme l'horizon messianique de l'acte de traduire, en assurant secrètement la convergence des idiomes lorsque ceux-ci sont portés au sommet de la créativité poétique. Malheureusement, la pratique de la traduction ne reçoit aucun secours de cette nostalgie retournée en attente eschatologique ; et il faudra peut-être tout à l'heure faire le deuil du vœu de perfection, pour assumer sans ébriété et en toute sobriété la « tâche du traducteur ».

Plus coriace est l'autre version de la quête d'unité, non plus en direction d'une origine dans le temps, mais dans celle de codes *a*

priori ; Umberto Eco a consacré d'utiles chapitres à ces tentatives dans son livre *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*. Il s'agit, comme le souligne le philosophe Bacon, d'éliminer les imperfections des langues naturelles, lesquelles sont sources de ce qu'il appelle les « idoles » de la langue. Leibniz donnera corps à cette exigence avec son idée de caractéristique universelle, qui ne vise pas moins qu'à composer un lexique universel des idées simples, complété par un recueil de toutes les règles de composition entre ces véritables atomes de pensée.

Eh bien ! il faut en arriver à la question de confiance – et ce sera le tournant de notre méditation : il faut se demander pourquoi cette tentative échoue et doit échouer.

Il y a certes des résultats partiels du côté des grammaires dites générationnelles de l'école de Chomsky, mais un échec total du côté lexical et phonologique. Et pourquoi ? Parce que ce ne sont pas les imperfections des langues naturelles, mais leur fonctionnement même qui est anathème. Pour simplifier à l'extrême une

discussion d'une grande technicité, pointons deux écueils : d'un côté, il n'y a pas accord sur ce qui caractériserait une langue parfaite au niveau du lexique des idées primitives entrant en composition ; cet accord présuppose une homologie complète entre le signe et la chose, sans arbitraire aucun, donc plus largement entre le langage et le monde, ce qui constitue soit une tautologie, un découpage privilégié étant décrété figure du monde, soit une prétention invérifiable, en l'absence d'un inventaire exhaustif de toutes les langues parlées. Second écueil, plus redoutable encore : nul ne peut dire comment on pourrait dériver les langues naturelles, avec toutes les bizarreries qu'on dira plus loin, de la présumée langue parfaite : *l'écart* entre langue universelle et langue empirique, entre l'*a priori* et l'historique, paraît bien infranchissable. C'est ici que les réflexions par lesquelles nous terminerons sur le travail de traduction à l'intérieur d'une même langue naturelle seront bien utiles pour porter au jour les infinies complexités de ces langues, qui font qu'il faut chaque fois apprendre le fonction-

nement d'une langue, y compris la sienne propre. Tel est le bilan sommaire de la bataille qui oppose le relativisme de terrain, lequel devrait conclure à l'impossibilité de la traduction, et le formalisme de cabinet, lequel échoue à fonder le fait de la traduction sur une structure universelle démontrable. Oui, il faut en faire l'aveu : d'une langue à l'autre, la situation est bien celle de la dispersion et de la confusion. Et *pourtant* la traduction s'inscrit dans la longue litanie des « malgré tout ». En dépit des fratricides, nous militons pour la fraternité universelle. En dépit de l'hétérogénéité des idiomes, il y a des bilingues, des polyglottes, des interprètes et des traducteurs.

Alors, comment font-ils ?

J'ai annoncé tout à l'heure un changement d'orientation : quittant l'alternative spéculative – traduisibilité contre intraduisibilité – entrons, disais-je, dans l'alternative pratique – fidélité contre trahison.

Pour nous mettre sur la voie de ce renversement, je voudrais revenir sur l'interprétation du mythe de Babel, que je ne voudrais pas clore sur l'idée de catastrophe linguistique infligée aux humains par un dieu jaloux de leur réussite. On peut aussi lire ce mythe, ainsi d'ailleurs que tous les autres mythes de commencement qui prennent en compte des situations irréversibles, comme le constat sans condamnation d'une séparation originaire. On peut commencer, au début de la Genèse, avec la séparation des éléments cosmiques qui permet à un ordre d'émerger du chaos, continuer par la perte de l'innocence et l'expulsion du Jardin, qui marque aussi l'accès à l'âge adulte et responsable, et passer ensuite – et cela nous intéresse terriblement pour une relecture du mythe de Babel – par le fratricide, le meurtre d'Abel, qui fait de la fraternité elle-même un projet éthique et non plus une simple donnée de la nature. Si l'on adopte cette ligne de lecture, que je partage avec l'exégète Paul Beauchamp, la dispersion et la confusion des langues, annoncées par le mythe de Babel, viennent couronner cette

histoire de la séparation en l'apportant au cœur de l'exercice du langage. Ainsi sommes-nous, ainsi existons-nous, dispersés et confus, et appelés à quoi ? Eh bien... à la traduction ! Il y a un après-Babel, défini par « la tâche du traducteur », pour reprendre le titre une première fois évoqué du fameux essai de Walter Benjamin.

Pour donner plus de force à cette lecture, je rappellerai avec Umberto Eco que le récit de Genèse 11,1-9 est précédé par les deux versets numérotés Genèse 10,31.32, où la pluralité des langues semble prise pour une donnée simplement factuelle. Je lis ces versets dans la rugueuse traduction de Chouraki :

Voici les fils de Shem pour leur clan, pour leur langue, dans leur terre, pour leur peuple.

Voilà les clans des fils de Noah, pour leur geste, dans leur peuple : de ceux-là se scindent les peuples sur terre après le Déluge.

Ces versets sont dans le ton des dénombrements où s'exprime la simple curiosité d'un

regard bienveillant. La traduction est bien alors une tâche, non au sens d'une obligation contraignante, mais au sens de la *chose à faire* pour que l'action humaine puisse simplement continuer, pour parler comme Hannah Arendt, l'amie de Benjamin, dans *Condition humaine*.

Suit alors le récit intitulé « Mythe de Babel » :

Et c'est toute la terre : une seule lèvre, d'unique parole.

Et c'est là leur départ d'Orient : ils trouvent un canyon en terre de Shinéar, ils s'y établissent. Ils disent, chacun à son semblable : allons, briquettons des briques, flambons-les à la flambee. Et la brique devient pour eux pierre, le bitume, mortier.

Ils disent : allons, bâtissons-nous une ville et une tour. Sa tête : aux cieux. Faisons-nous un nom, que nous ne soyions dispersés sur la face de toute la terre.

IHVH-Adonaï descend pour voir la ville et la tour qu'ont bâties les fils de l'homme.

IHVH-Adonaï dit : oui, un seul peuple, une seule lèvre pour tous : voilà ce qu'ils commencent à

faire ! Maintenant rien n'empêchera tout ce qu'ils auront dessein de faire !

Allons ! Descendons ! Confondons là leurs lèvres, l'homme n'entendra plus la lèvre de son prochain.

IHVH-Adonaï les disperse de là sur la face de toute la terre. Ils cessent de bâtir la ville.

Sur quoi il clame son nom : Bavel Confusion car là confond la lèvre de toute la terre et de là IHVH-Adonaï les disperse sur la face de toute la terre.

Voici la geste de Shem, Shem, âgé de cent ans, engendre Arpakhshad, deux ans après le déluge. Shem vit, après l'engendrement d'Arpakhshad, cinq cents ans. Il engendre des fils et des filles.

Vous avez entendu : il n'y a aucune récrimination, aucune déploration, aucune accusation : « IHVH-Adonaï les disperse de là sur la face de toute la terre. Ils cessent de bâtir. » Ils cessent de bâtir ! Façon de dire : c'est ainsi. Tiens, tiens, c'est ainsi, comme aimait à dire Benjamin. À partir de cette réalité de la vie, traduisons !

Pour bien parler de la tâche de traduire, je voudrais évoquer, avec Antoine Berman dans *L'épreuve de l'étranger*, le *désir* de traduire. Ce désir porte au-delà de la contrainte et de l'utilité. Il y a certes une contrainte : si on veut commencer, voyager, négocier, voire espionner, il faut bien disposer de messagers qui parlent la langue des autres. Quant à l'utilité, elle est patente. Si on veut faire l'économie de l'apprentissage des langues étrangères, on est bien content de trouver des traductions. Après tout, c'est comme ça que nous avons tous eu accès aux tragiques, à Platon, à Shakespeare, Cervantès, Pétrarque et Dante, Goethe et Schiller, Tolstoï et Dostoïevski. Contrainte, utilité, soit ! Mais il y a plus tenace, plus profond, plus caché : le désir de traduire.

C'est ce désir qui a animé les penseurs allemands depuis Goethe, le grand classique, et von Humboldt, déjà nommé, en passant par les romantiques Novalis, les frères Schlegel, Schleiermacher (traducteur de Platon, il ne faut pas l'oublier), jusqu'à Hölderlin, le traducteur tragique de Sophocle, et enfin Walter Benja-

min, l'héritier de Hölderlin. Et à l'arrière de ce beau monde, Luther, traducteur de la Bible – Luther et sa volonté de « germaniser » la Bible, tenue captive du latin de saint Jérôme.

Qu'est-ce que ces passionnés de traduction ont attendu de leur désir ? Ce que l'un d'entre eux a appelé l'*élargissement* de l'horizon de leur propre langue – et encore ce que tous ont appelé formation, *Bildung*, c'est-à-dire à la fois configuration et éducation, et en prime, si j'ose dire, la découverte de leur propre langue et de ses ressources laissées en jachère. Le mot qui suit est de Hölderlin : « Ce qui est propre doit être aussi bien appris que ce qui est étranger. » Mais alors, pourquoi ce désir de traduire doit-il être payé du prix d'un dilemme, le dilemme *fidélité/trahison* ? Parce qu'il n'existe pas de critère absolu de la bonne traduction ; pour qu'un tel critère soit disponible, il faudrait qu'on puisse comparer le texte de départ et le texte d'arrivée à un troisième texte qui serait porteur du sens identique supposé circuler du premier au second. La même chose dite de part et d'autre. De même que pour le Platon du *Par-*

ménide, il n'y a pas de troisième homme entre l'idée de l'homme et tel homme singulier – Socrate, pour ne pas le nommer ! –, il n'y a pas non plus de tiers texte entre le texte source et le texte d'arrivée. D'où le paradoxe, avant le dilemme : une bonne traduction ne peut viser qu'à une *équivalence* présumée, non fondée dans une *identité* de sens démontrable. Une équivalence sans identité. Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée. Et la seule façon de critiquer une traduction – ce qu'on peut toujours faire –, c'est d'en proposer une autre présumée, prétendue, meilleure ou différente. Et c'est d'ailleurs ce qui se passe sur le terrain des traducteurs professionnels. En ce qui concerne les grands textes de notre culture, nous vivons pour l'essentiel sur des re-traductions à leur tour remises sans fin sur le métier. C'est le cas de la Bible, c'est le cas d'Homère, de Shakespeare, de tous les écrivains cités plus haut et, pour les philosophes, de Platon jusqu'à Nietzsche et Heidegger.

Ainsi bardés de re-traductions, sommes-

nous mieux armés pour résoudre le dilemme fidélité/trahison ? Nullement. Le risque dont se paie le désir de traduire, et qui fait de la rencontre de l'étranger dans sa langue une épreuve, est insurmontable. Franz Rosenzweig, que notre collègue Hans-Christoph Askani a pris pour « témoin du problème de la traduction » (c'est ainsi que je me permets de traduire le titre de son grand livre de Tübingen), a donné à cette épreuve la forme d'un paradoxe : traduire, dit-il, c'est servir deux maîtres, l'étranger dans son étrangeté, le lecteur dans son désir d'appropriation. Avant lui, Schleiermacher décomposait le paradoxe en deux phrases : « Amener le lecteur à l'auteur », « amener l'auteur au lecteur ». Je me risque, pour ma part, à appliquer à cette situation le vocabulaire freudien et à parler, outre de travail de traduction, au sens où Freud parle de travail de remémoration, de travail de deuil.

Travail de traduction, conquis sur des résistances intimes motivées par la peur, voire la haine de l'étranger, perçu comme une menace dirigée contre notre propre identité langagière.

Mais travail de deuil aussi, appliqué à renoncer à l'idéal même de *traduction parfaite*. Cet idéal, en effet, n'a pas seulement nourri le désir de traduire et parfois le bonheur de traduire, il a fait aussi le malheur d'un Hölderlin, brisé par son ambition de fondre la poésie allemande et la poésie grecque dans une hyper-poésie où la différence des idiomes serait abolie. Et qui sait si ce n'est pas l'idéal de la traduction parfaite qui, en dernier ressort, entretient la nostalgie de la langue originaire ou la volonté de maîtrise sur le langage par le biais de la langue universelle ? Abandonner le rêve de la traduction parfaite reste l'aveu de la différence indépassable entre le propre et l'étranger. Reste l'épreuve de l'étranger.

C'est ici que je reviens à mon titre : le paradigme de la traduction.

Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler

l'hospitalité langagière. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparentée : les confessions, les religions, ne sont-elles pas comme des langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut *apprendre* afin de les pénétrer ? Et l'hospitalité eucharistique n'est-elle pas à assumer avec les mêmes risques de traduction-traison, mais aussi avec le même renoncement à la traduction parfaite ? Je reste sur ces analogies risquées et sur ces points d'interrogation...

Mais je ne voudrais pas terminer sans avoir dit les raisons pour lesquelles il ne faut pas négliger l'autre moitié du problème de la traduction, à savoir, si vous vous en souvenez, la traduction à *l'intérieur* de la même communauté langagière. Je voudrais montrer, au moins très succinctement, que c'est dans ce travail sur soi de la même langue que se révèlent les raisons profondes pour lesquelles l'écart entre une présumée langue parfaite, universelle et les langues qu'on dit naturelles, au sens de non

artificielles, est insurmontable. Comme je l'ai suggéré, ce ne sont pas les imperfections des langues naturelles qu'on voudrait abolir, mais le fonctionnement même de ces langues dans leurs étonnantes bizarreries. Et c'est le travail de la traduction interne qui précisément révèle cet écart. Je rejoins ici la déclaration qui commande tout le livre de George Steiner *Après Babel*. Après Babel, « comprendre, c'est traduire ». Il s'agit ici bien plus que d'une simple intériorisation du rapport à l'étranger, en vertu de l'adage de Platon que la pensée est un dialogue de l'âme avec elle-même – intériorisation qui ferait de la traduction interne un simple appendice de la traduction externe. Il s'agit d'une exploration originale qui met à nu les procédés quotidiens d'une langue vivante : ceux-ci font qu'aucune langue universelle ne peut réussir à en reconstruire l'indéfinie diversité. Il s'agit bien de s'approcher des arcanes de la langue *vive* et, du même coup, de rendre compte du phénomène du malentendu, de la mécompréhension qui, selon Schleiermacher, suscite l'interprétation, dont l'herméneutique

veut faire la théorie. Les raisons de l'écart entre langue parfaite et langue vive sont exactement les mêmes que les causes de la mécompréhension.

Je partirai de ce fait massif caractéristique de l'usage de nos langues : il est toujours possible de *dire la même chose autrement*. C'est ce que nous faisons quand nous définissons un mot par un autre du même lexique, comme font tous les dictionnaires. Peirce, dans sa science sémiotique, place ce phénomène au centre de la réflexivité du langage sur lui-même. Mais c'est aussi ce que nous faisons quand nous reformulons un argument qui n'a pas été compris. Nous disons que nous l'expliquons, c'est-à-dire que nous en déployons les plis. Or, dire la même chose autrement – *autrement dit* –, c'est ce que faisait tout à l'heure le traducteur de langue étrangère. Nous retrouvons ainsi, à l'intérieur de notre communauté langagière, la même énigme du même, de la signification même, l'introuvable sens identique, censé rendre équivalentes les deux versions du même propos ; c'est pourquoi, comme on dit, on n'en

sort pas ; et bien souvent nous aggravons le malentendu par nos explications. En même temps, un pont est jeté entre la traduction interne, je l'appelle ainsi, et la traduction externe, à savoir qu'à l'intérieur de la même communauté, la compréhension demande au moins deux interlocuteurs : ce ne sont pas certes des étrangers, mais déjà des autres, des autres proches, si l'on veut ; c'est ainsi que Husserl, parlant de la connaissance d'autrui, appelle l'autre quotidien *der Fremde*, l'étranger. Il y a de l'étranger dans tout autre. C'est à plusieurs qu'on définit, qu'on reformule, qu'on explique, qu'on cherche à dire *la même chose autrement*.

Faisons un pas de plus vers ces fameux arcanes que Steiner ne cesse de visiter et de revisiter. Avec quoi travaillons-nous quand nous parlons et adressons la parole à un autre ?

Avec trois sortes d'unités : *les mots*, c'est-à-dire des signes qu'on trouve dans le lexique, *les phrases*, pour lesquelles il n'y a pas de lexique (nul ne peut dire combien de phrases ont été et seront dites en français ou en toute autre langue), et enfin *les textes*, c'est-à-dire

des séquences de phrases. C'est le maniement de ces trois sortes d'unités, l'une pointée par Saussure, l'autre par Benveniste et Jakobson, la troisième par Harald Weinrich, Jauss et les théoriciens de la réception des textes, qui est source d'écart par rapport à une présumée langue parfaite, et source de malentendu dans l'usage quotidien et, à ce titre, occasion d'interprétations multiples et concurrentes.

Deux mots sur le mot : nos mots ont chacun plus d'un sens, comme on voit dans les dictionnaires. On appelle cela la *polysémie*. Le sens est alors chaque fois délimité par l'usage, lequel consiste pour l'essentiel à cribler la partie du sens du mot qui convient au reste de la phrase et concourt avec celui-ci à l'unité du sens exprimé et offert à l'échange. C'est chaque fois le contexte qui, comme on dit, décide du sens qu'a pris le mot dans telle circonstance de discours ; à partir de là, les disputes sur les mots peuvent être sans fin : qu'avez-vous voulu dire ? etc. Et c'est dans le jeu de la question et de la réponse que les choses se précisent ou s'embrouillent. Car il n'y a pas que les

contextes patents, il y a les contextes cachés et ce que nous appelons les *connotations* qui ne sont pas toutes intellectuelles, mais affectives, pas toutes publiques, mais propres à un milieu, à une classe, un groupe, voire un cercle secret ; il y a ainsi toute la marge dissimulée par la censure, l'interdit, la marge du non-dit, sillonnée par toutes les figures du caché.

Avec ce recours au contexte, nous sommes passés du mot à la phrase. Cette nouvelle unité, qui est en fait la première unité du discours, le mot relevant de l'unité du signe qui n'est pas encore discours, apporte avec elle de nouvelles sources d'ambiguïté portant principalement sur le rapport du signifié – ce qu'on dit – au référent – ce sur quoi on parle, en dernier ressort le monde. Vaste programme, comme dit l'autre ! Or, faute de description complète, nous n'avons que des points de vue, des perspectives, des visions partielles du monde. C'est pourquoi on n'a jamais fini de s'expliquer, de s'expliquer avec les mots et les phrases, de s'expliquer avec autrui qui ne voit pas les choses sous le même angle que nous.

Entrent alors en jeu les textes, ces enchaînements de phrases qui, comme le mot l'indique, sont des *textures* qui *tissent* le discours en séquences plus ou moins longues. Le récit est l'une des plus remarquables de ces séquences, et est particulièrement intéressant pour nos propos dans la mesure où nous avons appris qu'on peut toujours raconter autrement en variant la mise en intrigue, la fable. Mais il y a aussi toutes les autres sortes de textes, où l'on fait autre chose que raconter, par exemple argumenter, comme on fait en morale, en droit, en politique. Intervient ici la rhétorique avec ses figures de style, ses tropes, métaphore et autres, et tous les jeux de langage au service de stratégies innombrables, parmi lesquelles la séduction et l'intimidation aux dépens de l'honnête souci de convaincre.

En découle tout ce qu'on a pu dire en traductologie sur les rapports compliqués entre la pensée et la langue, l'esprit et la lettre, et la sempiternelle question : faut-il traduire le sens ou traduire les mots ? Tous ces embarras de la traduction d'une langue à l'autre trouvent leur

origine dans la réflexion de la langue sur elle-même, qui a fait dire à Steiner que « comprendre, c'est traduire ».

Mais j'en viens à ce à quoi Steiner tient le plus et qui risque de faire basculer tout le propos dans une direction inverse de celle de l'épreuve de l'étranger. Steiner se plaît à explorer les usages de la parole où est visé autre chose que le vrai, que le réel, c'est-à-dire non seulement le faux manifeste, à savoir le mensonge – quoique parler, c'est pouvoir mentir, dissimuler, falsifier –, mais aussi tout ce qu'on peut classer dans autre chose que le réel : disons le possible, le conditionnel, l'optatif, l'hypothétique, l'utopique. C'est *fou* – c'est le cas de le dire –, ce qu'on peut faire avec le langage : non seulement dire la même chose *autrement*, mais dire *autre* chose que ce qui est. Platon évoquait à ce propos – et avec quelle perplexité ! – la figure du sophiste.

Mais ce n'est pas cette figure qui peut le plus déranger l'ordre de notre propos : c'est la propension du langage à l'énigme, à l'artifice, à l'hermétisme, au secret, pour tout dire à la non-

communication. De là ce que j'appellerai l'extrémisme de Steiner qui l'amène, par haine du bavardage, de l'usage conventionnel, de l'instrumentalisation du langage, à opposer interprétation à communication ; l'équation : « Comprendre, c'est traduire » se referme alors sur le rapport de soi à soi-même dans le *secret* où nous retrouvons l'intraduisible, que nous avons cru avoir écarté au profit du couple fidélité/trahison. Nous le retrouvons sur le trajet du vœu de la fidélité la plus extrême. Mais fidélité à qui et à quoi ? Fidélité à la capacité du langage à préserver le secret à l'encontre de sa propension à le trahir. Fidélité dès lors à soi-même plutôt qu'à autrui. Et c'est vrai que la haute poésie d'un Paul Celan côtoie l'intraduisible, en côtoyant d'abord l'indicible, l'innommable, au cœur de sa propre langue, tout autant que dans l'écart entre deux langues.

Que conclure de cette suite de retournements ? Je reste, je l'avoue, perplexe. Je suis porté, c'est certain, à privilégier l'entrée par la porte de l'étranger. N'avons-nous pas été mis en mouvement par le fait de la pluralité humaine

et par l'énigme double de l'incommunicabilité entre idiomes et de la traduction malgré tout ? Et puis, sans l'épreuve de l'étranger, serions-nous sensibles à l'étrangeté de notre propre langue ? Enfin, sans cette épreuve, ne serions-nous pas menacés de nous enfermer dans l'aigreur d'un monologue, seuls avec nos livres ? Honneur, donc, à l'hospitalité langagière.

Mais je vois bien aussi l'autre côté, celui du travail de la langue sur elle-même. N'est-ce pas ce travail qui nous donne la clé des difficultés de la traduction *ad extra* ? Et si nous n'avions pas côtoyé les inquiétantes contrées de l'indicible, aurions-nous le sens du secret, de l'intraduisible secret ? Et nos meilleurs échanges, dans l'amour et dans l'amitié, garderaient-ils cette qualité de discrétion – secret/ discrétion – qui préserve la distance dans la proximité ?

Oui, il y a bien deux voies d'entrée dans le problème de la traduction.

Un « passage » : traduire l'intraduisible

Pour Jean Greisch

Ma contribution porte sur le paradoxe qui est à la fois à l'origine de la traduction et un effet de la traduction, à savoir le caractère en un sens intraduisible d'un message verbal d'une langue dans une autre.

1. Il y a un premier intraduisible, un intraduisible de départ, qui est la pluralité des langues et qu'il vaudrait mieux appeler tout de suite, comme von Humboldt, la *diversité*, la différence des langues, qui suggère l'idée d'une

hétérogénéité radicale qui devrait *a priori* rendre la traduction impossible. Cette diversité affecte tous les niveaux opératoires du langage : le découpage phonétique et articulatoire à la base des systèmes phonétiques ; le découpage lexical qui oppose les langues, non mot à mot, mais de système lexical à système lexical, les significations verbales à l'intérieur d'un lexique consistant dans un réseau de différences et de synonymes ; le découpage syntaxique affectant par exemple les systèmes verbaux et la position d'un événement dans le temps ou encore les modes d'enchaînement et de consécution. Ce n'est pas tout : les langues ne sont pas seulement différentes par leur manière de découper le réel mais aussi de le recomposer au niveau du discours ; à cet égard Benveniste, répliquant à Saussure, observe que la première unité de langage signifiant est la phrase et non le mot dont on a rappelé le caractère oppositif. Or la phrase organise de manière synthétique un locuteur, un interlocuteur, un message qui veut signifier quelque chose et un référent, à savoir ce sur quoi on parle, ce dont on parle

(quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose selon des règles de signifiante). C'est à ce niveau que l'intraduisible se révèle une deuxième fois inquiétant ; non seulement le découpage du réel, mais le rapport du sens au référent : ce qu'on dit dans son rapport à ce sur quoi on le dit ; les phrases du monde entier flottent entre les hommes comme des papillons insaisissables. Ce n'est pas tout, ni même le plus redoutable : les phrases sont de petits discours prélevés sur de plus longs discours qui sont les textes. Les traducteurs le savent bien : ce sont des textes, non des phrases, non des mots, que veulent traduire nos textes. Et les textes à leur tour font partie d'ensembles culturels à travers lesquels s'expriment des visions du monde différentes, qui d'ailleurs peuvent s'affronter à l'intérieur du même système élémentaire de découpage phonologique, lexical, syntaxique, au point de faire de ce qu'on appelle la culture nationale ou communautaire un réseau de visions du monde en compétition occulte ou ouverte ; pensons seulement à l'Occident et à ses apports successifs,

grec, latin, hébraïque, et à ses périodes d'auto-compréhension compétitives, du Moyen Âge à la Renaissance et la Réforme, aux Lumières, au Romantisme.

Ces considérations m'amènent à dire que la tâche du traducteur ne va pas du mot à la phrase, au texte, à l'ensemble culturel, mais à l'inverse : s'imprégnant par de vastes lectures de l'esprit d'une culture, le traducteur redescend du texte, à la phrase et au mot. Le dernier acte, si l'on peut dire, la dernière décision, concerne l'établissement d'un glossaire au niveau des mots ; le choix du glossaire est la dernière épreuve où se cristallise en quelque sorte *in fine* ce qui devrait être une impossibilité de traduire.

2. Je viens de parler de l'intraduisible initial. Pour atteindre l'intraduisible terminal, celui que produit la traduction, il faut dire comment la traduction opère. Car *la traduction existe*. On a toujours traduit : il y a toujours eu des

marchands, des voyageurs, des ambassadeurs, des espions, pour satisfaire au besoin d'étendre les échanges humains au-delà de la communauté langagière qui est une des composantes essentielles de la cohésion sociale et de l'identité du groupe. Les hommes d'une culture ont toujours su qu'il y avait des étrangers qui avaient d'autres mœurs et d'autres langues. Et l'étranger a toujours été inquiétant : il y a donc d'autres façons de vivre que la nôtre ? C'est à cette « épreuve de l'étranger » que la traduction a toujours été une réponse partielle. Elle suppose d'abord une curiosité – comment, demande le rationaliste du XVIII^e siècle, peut-on être persan ? On connaît les paradoxes de Montesquieu : imaginer la lecture que le Persan fait des mœurs de l'homme occidental, gréco-latin, chrétien, superstitieux et rationaliste. C'est sur cette curiosité pour l'étranger que se greffe ce qu'Antoine Berman, dans *L'épreuve de l'étranger*, appelle le *désir de traduire*.

Comment le traducteur *fait-il* ? J'emploie à dessein le verbe « faire ». Car c'est par un faire, en quête de sa théorie, que le traducteur franchit l'obstacle – et même l'objection théorique – de l'intraductibilité de principe d'une langue à l'autre. Dans un essai précédent, je rappelle les tentatives pour donner une solution théorique à ce dilemme entre l'impossibilité de principe et la pratique de la traduction : soit le recours à une langue originelle, soit la construction d'une langue artificielle dont Umberto Eco a retrouvé l'aventure dans la *Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*. Je ne reprends pas les arguments dans lesquels se consomme l'échec de ces deux tentatives : arbitraire de la reconstruction de la langue originelle qui apparaît finalement comme introuvable. Peut-être est-ce même un pur fantasme : le fantasme de l'origine rendue historique, le refus désespéré de la condition humaine réelle, qui est celle de la pluralité à tous les niveaux d'existence ; pluralité, dont la diversité des langues est la manifestation la plus troublante : pourquoi tant de langues ? Réponse : c'est ainsi.

Nous sommes, par constitution et non par un hasard qui serait une faute, « après Babel », selon le titre de Steiner. Quant à la langue parfaite comme langue artificielle, outre le fait que nul n'a réussi à l'*écrire*, faute de satisfaire à la condition préalable d'une énumération exhaustive des idées simples et d'une procédure universelle unique de dérivation, l'écart entre la présumée langue artificielle et les langues naturelles avec leur idiosyncrasie, leurs bizarreries, s'avère insurmontable. Ajoutez à cet écart la façon différente dont les diverses langues traitent du rapport entre sens et référent, dans le rapport entre dire le réel, dire autre chose que le réel, le possible, l'irréel, l'utopie, voire le secret, l'indicible, bref l'autre du communicable. Le débat de chaque langue avec le secret, le caché, le mystère, l'indicible est par excellence l'incommunicable, l'intraduisible initial le plus retranché.

Alors comment font-ils ? Dans mon essai précédent, j'avais tenté une sortie pratique, en substituant à l'alternative paralysante – tra-

duisible *versus* intraduisible – l’alternative fidélité *versus* trahison, quitte à avouer que la pratique de la traduction reste une opération risquée toujours en quête de sa théorie.

C’est sur cet aveu que je voudrais revenir, en soulignant ce que j’appelle l’intraduisible terminal révélé et même engendré par la traduction. Le dilemme fidélité/trahison se pose comme dilemme pratique parce qu’il n’existe pas de critère absolu de ce qui serait la bonne traduction. Ce critère absolu serait *le même sens*, écrit quelque part, au-dessus et entre le texte d’origine et le texte d’arrivée. Ce troisième texte serait porteur du sens identique supposé circuler du premier au second. D’où le paradoxe, dissimulé sous le dilemme pratique entre fidélité et trahison : une bonne traduction ne peut viser qu’à une équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens démontrable, une équivalence sans identité. On peut alors rattacher à cette présomption d’une équivalence sans identité le *travail* de la traduction, qui se manifeste le plus clairement dans le fait de la re-traduction que l’on observe

au niveau des grands textes de l'humanité, en particulier ceux qui franchissent la barrière de la disparité des systèmes de découpage et de recomposition phrastique et textuelle évoquée plus haut, par exemple entre l'hébreu, le grec et le latin, ou entre les langues de l'Inde et le chinois. Mais on ne cesse non plus de retraduire à l'intérieur de la même aire culturelle, comme on le voit avec la Bible, Homère, Shakespeare, Dostoïevski. Ce travail est rassurant pour le lecteur, parce qu'il lui permet d'accéder à des œuvres de culture étrangère dont il ne parle pas la langue. Mais qu'en est-il du côté du traducteur et de son dilemme fidélité/trahison ? Les grands *désirants* de traduction que furent les romantiques allemands, dont Antoine Berman raconte l'aventure dans *L'épreuve de l'étranger*, ont multiplié les versions de ce dilemme pratique qu'ils apaisaient dans des formules telles que : « amener le lecteur à l'auteur », « amener l'auteur au lecteur ». Ce qu'ils apaisaient, c'était le trouble de servir deux maîtres, l'étranger dans son étrangeté, le lecteur dans son désir d'appropriation. On contri-

buerait à cet apaisement en proposant d'abandonner le rêve de la traduction parfaite et en faisant l'aveu de la différence indépassable entre le propre et l'étranger. C'est sur cet aveu que je voudrais ici rebondir.

Ce qui a été malgré tout présumé, sous la formule en apparence modeste d'équivalence sans identité, c'est l'existence préalable de ce *sens* que la traduction est censée « rendre », comme on dit, avec l'idée confuse d'une « restitution ». Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée.

C'est cette présomption qui doit être mise en question. Elle est relativement acceptable à l'intérieur d'une vaste aire culturelle où les identités communautaires, y compris langagières, sont elles-mêmes le produit d'échanges de longue durée, comme c'est le cas dans l'aire indo-européenne, et à plus forte raison dans des sous-groupes d'affinité comme les langues romanes, les langues germaniques et les langues slaves, et dans des relations duelles comme entre une langue latine et une langue germa-

nique, disons anglo-saxonne. La présomption d'équivalence paraît alors acceptable. En fait, la parenté culturelle dissimule la nature véritable de l'équivalence, qui est plutôt *produite* par la traduction que *présumée* par elle. Je me réfère à un ouvrage qui n'est pas directement lié à la traduction, mais qui éclaire latéralement le phénomène que j'essaie de décrire : la production d'équivalence par la traduction. Il s'agit du livre de Marcel Détienne (un helléniste) intitulé *Comparer l'incomparable*¹. L'ouvrage est dirigé contre le slogan : « On ne peut comparer que le comparable » (p. 45 *sq.*). Il parle alors de « comparatisme constructif ». Là où Antoine Berman parlait de « l'épreuve de l'étranger », Détienne parle du « choc de l'incomparable ». L'incomparable, note-t-il, nous confronte à « l'étrangeté des premiers gestes et des commencements initiaux » (p. 48).

Appliquons à la traduction cette formule : « construire des comparables ». J'ai trouvé un

1. Paris, Éd. du Seuil, 2000.

exemple d'application dans l'interprétation que donne un brillant sinologue français, François Jullien, du rapport entre la Chine archaïque et la Grèce archaïque et classique. Sa thèse, que je ne discute pas, mais que je prends comme hypothèse de travail, est que le chinois est *l'autre* absolu du grec – que la connaissance de l'intérieur du chinois équivaut à une déconstruction par le dehors, par l'extérieur, du penser et du parler grec. L'étrangeté absolue est alors de notre côté, à nous qui pensons et parlons grec, que ce soit en allemand ou dans une langue latine. La thèse, poussée à l'extrême, est que le chinois et le grec se distinguent par un « pli » initial dans le pensable et l'éprouvable, un « pli » au-delà duquel on ne peut remonter. Ainsi, dans son dernier livre, intitulé *Du temps*², Jullien soutient que le chinois n'a pas de temps verbaux parce qu'il n'a pas le concept de temps élaboré par Aristote dans *Physique* IV, reconstruit par Kant dans

2. François Jullien, *Du temps*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2001.

« L'esthétique transcendantale », et universalisé par Hegel à travers les idées du *négatif* et de l'*Aufhebung*. Tout le livre est sur le mode : « il n'y a pas..., il n'y a pas..., mais il y a... ». Je pose alors la question : comment parle-t-on (en français) de *ce qu'il y a* en chinois ? Or Julien ne prononce pas un mot chinois dans son livre (à l'exception de *yin-yang* !); il parle français, d'ailleurs dans une belle langue, de ce qu'il y a à la place du temps, à savoir les saisons, les occasions, les racines et les feuilles, les sources et les flux. Ce faisant, il construit des comparables. Et il les construit, comme j'ai dit plus haut qu'on fait en traduisant : de haut en bas, de l'intuition globale portant sur la différence de « pli », en passant par les œuvres, les classiques chinois, et en descendant vers les mots. La construction du comparable s'exprime finalement dans la construction d'un glossaire. Et que trouve-t-on du côté des mots de nos langues « grecques » ? Des mots usuels qui n'ont pas eu de destin philosophique et qui, par l'effet de la traduction, sont arrachés à des contextes d'usage et élevés à la dignité d'*équi-*

valents, ces fameux équivalents sans identité, dont nous avons présumé la réalité antécédente, cachée en quelque sorte quelque part, et que le traducteur découvrirait.

Grandeur de la traduction, risque de la traduction : trahison créatrice de l'original, appropriation également créatrice par la langue d'accueil ; *construction du comparable*.

Mais n'est-ce pas ce qui était arrivé à plusieurs époques de notre propre culture, lorsque les Septante ont traduit en grec la *Bible* hébraïque, dans ce que nous appelons « la *Septante* », et que peuvent à loisir critiquer les spécialistes de l'hébreu seul. Et saint Jérôme récidive avec la *Vulgate*, construction d'un comparable latin. Mais avant Jérôme, les Latins avaient créé des comparables, en décidant pour nous tous que *arêté* se traduisait par *virtus*, *polis* par *urbs* et *politès* par *civis*. Pour rester dans le domaine biblique, on peut dire que Luther a non seulement construit un comparable en traduisant en allemand la Bible, en la « germanisant », comme il osait dire, face au latin de saint Jérôme, mais qu'il a créé la langue

allemande, comme comparable au latin, au grec de la *Septante*, et à l'hébreu de la *Bible*.

3. Sommes-nous allés jusqu'au bout de l'intraduisible ? Non, puisque nous avons résolu l'énigme de l'équivalence en la construisant. La construction du comparable est même devenue la justification d'une double trahison, dans la mesure où les deux maîtres incommensurables ont été rendus commensurables par la traduction-construction. Reste alors un ultime intraduisible que nous découvrons à travers la construction du comparable. Cette construction se fait au niveau du « sens ». « Sens », le seul mot que nous n'avons pas commenté, parce que nous l'avons présumé. Or le *sens* est arraché à son unité avec la chair des mots, cette chair qui s'appelle la « lettre ». Les traducteurs s'en sont débarrassés joyeusement, pour ne pas être accusés de « traduction littérale » ; traduire littéralement, n'est-ce pas traduire mot à mot ? Quelle honte ! Quelle disgrâce ! Or d'excellents traducteurs, sur le modèle de Hölderlin,

de Paul Celan et, dans le domaine biblique, de Meschonnic, ont fait campagne contre le *sens seul*, le sens sans la lettre, contre la lettre. Ils quittaient l'abri confortable de *l'équivalence du sens*, et se risquaient dans des régions dangereuses où il serait question de sonorité, de saveur, de rythme, d'espacement, de silence entre les mots, de métrique et de rime. L'immense majorité des traducteurs résiste, et sans doute, sur le mode du sauve-qui-peut, sans reconnaître que traduire le sens seul, c'est renier une acquisition de la sémiotique contemporaine, l'unité du sens et du son, du signifié et du signifiant, à l'encontre du préjugé que l'on trouve encore chez le premier Husserl : que le sens est complet dans l'acte de « conférer sens » de *Sinngebung*, qui traite l'expression (*Ausdruck*), comme un *vêtement* extérieur au corps, lequel est en vérité l'âme incorporelle du sens, de la *Bedeutung*. La conséquence est que seul un poète peut traduire un poète. Mais je répondrais à Berman, s'il vivait encore – hélas le cher Berman, qui nous a quittés et qui nous manque –, je lui répondrais qu'il a reporté un

degré plus loin la construction du comparable, au niveau de la lettre ; sur la base de l'inquiétante réussite d'un Hölderlin qui parle grec en allemand et, peut-être, de celle d'un Meschonnic, qui parle hébreu en français... Alors la traduction « littérale », qu'il poursuit de ses vœux, n'est pas une traduction mot à mot, mais lettre à lettre. S'est-il éloigné aussi loin qu'il croit, dans sa critique quasiment désespérée de l'équivalence de sens à sens, de la construction d'un comparable, d'un comparable littéral ? La continuité dans la lutte contre l'intraduisible, toujours renaissant, ne se lit-elle pas dans la proximité de deux titres successifs : *L'épreuve de l'étranger* et *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*³ ?

3. A. Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Éd. du Seuil, 1999.

Table des matières

Défi et bonheur de la traduction	7
Le paradigme de la traduction	21
Un « passage » : traduire l'intraduisible	53