

Marc B. de Launay

La traduction et ses enjeux

Le texte qui suit a fait l'objet d'une conférence au Centre Européen de Traduction Littéraire de Bruxelles, en janvier 1991.

Traducteur de poésie et de philosophie allemandes, Marc de Launay est également chercheur en philosophie au C.N.R.S. Il a notamment traduit : E. Husserl, La Philosophie comme science rigoureuse, PUF, 1990 et Hermann Cohen, La Religion de la raison, PUF, 1992. Il dirige actuellement l'édition des œuvres de Nietzsche dans la collection La Pléiade.

Dramatiser la différence des langues et la difficulté de communiquer d'une culture à l'autre conduit à souligner, parfois jusqu'à l'excès, non la réalité, mais le sentiment d'une incommunicabilité, l'intuition d'une radicale différence entre les langues, bref, à mettre en cause la possibilité même de la traduction. Je me situe à l'opposé d'une telle dramatisation, convaincu, avec Jakobson, non seulement que les « langues diffèrent essentiellement par ce qu'elles *doivent* exprimer, et non par ce qu'elles *peuvent* exprimer », mais surtout que « l'aspect cognitif du langage, non seulement admet, mais requiert l'interprétation au moyen d'autres codes, par recodage, c'est-à-dire la traduction. L'hypothèse de données cognitives ineffables ou intraduisibles serait une contradiction dans les termes » (1). Cette perspective qui est la mienne aussi bien dans ma pratique de traducteur que dans ma réflexion sur cette pratique me fait donc obligation, dans la situation de communication où nous sommes, de commencer par expliciter, autant que je le puis, sur le fond de quelle tradition se situent cette pratique et cette réflexion.

Il ne me paraît donc pas inutile de reconstruire d'abord les axes recteurs de cette problématique fort générale de la traduction, puis d'expliquer pourquoi c'est en France et depuis une trentaine d'années que la réflexion sur la traduction, ce qu'on appelle la « traductologie », s'est plus particulièrement développée.

Un paradigme

La pluralité des langues est un fait ; la nécessité et l'effectivité universelles de la traduction également. Toute objection faite à la traduction devrait d'abord se confronter au caractère universel et ancestral de cette pratique. Le philosophe italien Gentile a su formuler cette situation à travers une sorte de paradoxe apparent : on ne « traduit » jamais, car toutes les langues renvoient à un horizon d'intelligibilité universelle qui est celui de la raison humaine, et l'on traduit toujours, car les langues sont toutes différentes et, qui plus est, ne cessent, prises isolément, d'être différentes d'elles-mêmes (2). Néanmoins, il est tout aussi patent qu'on a affaire à des aires culturelles historiquement distinctes au sein desquelles la traduction est plus ou moins thématifiée.

La tradition occidentale, dont je parle et d'où je parle, est consubstantiellement liée à la problématique de la traduction – et ce, dès ses origines spirituelles, c'est-à-dire dès que s'est posé le problème de traduire la Bible. Je précise tout de suite qu'en l'occurrence la chronologie stricte est secondaire : peu importe, en effet, que la traduction de la Bible en grec par les Septante soit légendairement datée du II^e siècle avant notre ère ; ce qui compte c'est que cette traduction ait été entourée d'une solennité singulière, qu'on l'ait par la suite régulièrement célébrée (chaque année à Pharos), mais surtout qu'elle soit devenue *la matrice intellectuelle de toute pratique et de toute réflexion sur la traduction*, même si les textes à traduire étaient loin d'avoir un caractère sacré si éminent, même si la réflexion et la pratique traduisantes se situaient sur un terrain résolument sécularisé (la sécularisation, c'est-à-dire le passage progressif des contenus propres aux textes sacrés sur un terrain profane, et d'abord philosophique, résolument rationnel, n'ayant évidemment aucun sens si l'on ne présuppose pas une antériorité historique ou traditionnelle qui fût d'ordre sacré). Depuis deux mille ans, et aujourd'hui encore, la réflexion occidentale sur la traduction se détermine en fin de compte, même si elle n'en fait pas explicitement état, par rapport à la traduction matricielle des sources sacrées de la Révélation qui, pour leur part, sont aussi le modèle de ce que nous appelons un texte et, par voie de conséquence, déterminent le type d'attitude que nous adoptons à l'égard des textes.

On trouvera, par exemple, dans le Talmud une discussion à propos de la traduction de la Torah par les Septante et, plus généralement, à propos de la traduction en grec ou en d'autres langues des textes sacrés : la question débattue est de savoir si le texte traduit garde sa faculté spécifique de « rendre les mains impures » (3),

c'est-à-dire de ne pouvoir être lu sans médiation, sans référence à une tradition et sans démarche exégétique appropriée. Au cours du Moyen-Âge, la problématique de la traduction est intimement liée à celle de la *receptio*, et il s'agit toujours de la réception des textes de la Révélation.

Or, ce qui m'intéresse dans cette problématique de la réception, c'est moins le détail de son élaboration que la dynamique qu'elle déclenche : Thomas d'Aquin, pour prendre une des figures de première grandeur, déclare que « quelle que soit la chose reçue, elle ne peut l'être que selon les modalités propres à celui qui la reçoit » (*quiquid recipitur ad modum recipientis recipitur*) (4) ; cette proposition fonde sur un plan gnoséologique la nécessité de la traduction (*a fortiori* celle des textes sacrés), et on en trouve immédiatement l'écho chez Grégoire le Grand, toujours à propos de la Bible : « *Scriptura sacra aliquo modo cum legentibus crescit* » (l'Écriture sainte croît avec tous ceux qui la lisent) (5). Ces positions déclenchent, bien évidemment, la réaction contraire chez Ockham (6), par exemple, comme chez un Luther : « *Et ita mentiuntur et definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem.* » (Ainsi mentent-ils lorsqu'ils définissent le sens de l'Écriture non pas selon la parole de Dieu, mais selon son récipiendaire) (7).

Le même genre d'opposition se rencontre, et à la même époque, dans le judaïsme médiéval où ce qui s'est appelé la Cabale (qu'on peut précisément traduire par le latin *receptio*) se présentait comme un retour direct aux sources dont le sens avait été masqué par une trop grande priorité accordée au point de vue du récipiendaire. Mais que l'on se place dans le camp de Thomas d'Aquin ou dans celui d'Ockham, c'est-à-dire que l'on milite en faveur du point de vue du récipiendaire ou dans la perspective d'un retour aux sources, ce qui reste décisif, c'est que, dans les deux cas, nécessité est faite de traduire ou de retraduire. Il se crée une *dynamique d'alternance* au sein de laquelle toute traduction entraîne à plus ou moins court terme une retraduction : il est facile de s'en assurer en se reportant à l'histoire des grandes traductions de la Bible, histoire d'ailleurs tout à fait contemporaine et nullement achevée.

Mais ce qu'il faut retenir de cette histoire, quant à la traduction proprement dite, c'est que les problèmes de la traduction ne se posent jamais hors de toute une constellation culturelle qui oriente déjà l'activité pratique qu'elle est aussi par nécessité. Cette dynamique de l'alternance que j'ai dégagée implique une théorie du texte et du rapport à son sens, théorie qui innerve la pratique même de la traduction. En effet, et peu importe que l'on se place dans un camp ou dans l'autre, le texte de la Révélation est conçu comme texte original par excellence, il en est d'ailleurs, par la suite, le paradigme ; sa vérité n'est pas immédiatement accessible, même du point de vue de ceux qui prétendent revenir aux sources, puisqu'il leur faut pouvoir faire le départ entre ce qui relève de la lecture du récipiendaire et ce qui lui appartient en

propre. Bien que son ouvrage ait été perdu, le cabaliste Moïse de Leon y avait, vers 1290, développé une pratique de lecture à quatre niveaux du texte de la Torah : sens littéral, sens allégorique, interprétation talmudique et sens mystique secret (8).

L'arrière-plan philosophico-théologique de cette problématique doit être brièvement indiqué : il s'agit de la thèse néoplatonicienne de l'analogie des attributs qui prétend qu'il n'y a pas identité parfaite entre la cause et ses effets. Appliquée à la théorie de la réception et de la traduction, elle signifie que l'entendement humain, nécessairement imparfait, ne peut recevoir immédiatement et totalement la vérité contenue dans le texte de la Révélation divine. Ce qui semble justifier le point de vue de Thomas tout en le limitant, dans la mesure où le récipiendaire ne pourra jamais, même historiquement, recevoir toute la vérité révélée. Mais cette thèse étaye aussi le point de vue d'Ockham qui insistera sur le fait que si l'analogie est limitée, elle existe néanmoins et qu'elle a été voulue par Dieu, lequel ne saurait agir contradictoirement en dictant une Révélation par ailleurs inaccessible à la raison de tout homme. Cette controverse est le paradigme de toute discussion sur ce qu'on appelle la fidélité ou la non-fidélité d'une traduction au texte original, qui se double d'un débat connu sur la fidélité selon la lettre et la fidélité selon l'esprit ; c'est aussi le paradigme de la problématique de l'intraduisible. L'utilisation de cette même thèse par les deux camps renvoie donc à un implicite commun : puisque le texte original est garanti dans sa vérité et qu'il ne livre ni immédiatement ni totalement cette vérité, force est d'élaborer un certain nombre de procédures d'interprétation ; à leur tour, ces procédures doivent pouvoir être rationnellement vérifiées, ce qui implique la mise en place de critères d'évaluation de l'adéquation, de la cohérence et de la transmission. Il en va exactement de même pour la traduction, aujourd'hui encore, lorsqu'on cherche, ce qui est bien souvent le cas, à évaluer le texte traduit par rapport à son original en employant des notions approximatives – qui sont parfois de simples métaphores – comme celle d'équivalence (« formelle » ou « dynamique »), d'« identité altérée » ou de « différence identifiée ».

Non-coïncidence

Le moment est venu, après cette reconstruction de la constellation problématique qui constitue, à mes yeux, le paradigme de toute pratique de la traduction, d'en tirer un premier bilan. La traduction reconstitue le texte à traduire en un original dont la véracité n'est pas mise en cause mais bien plutôt présupposée, même si la vérité à laquelle renvoie ce texte est discutable et discutée ; cette reconstruction du texte original ne le « sature » pas tout à fait, de sorte qu'il admet potentiellement plusieurs traductions (concomitantes ou successives) ; cette reconstruction est la condition de possibilité de la traduction en même temps qu'elle résulte nécessairement d'une interprétation ; que le texte original puisse être reconstruit implique que, comme tout

texte, il ne coïncide jamais lui-même avec ses propres intentions, de sorte que, même lorsqu'il se trouve fétichisé jusque dans sa lettre par le traducteur, le texte original n'existe à proprement parler qu'au travers des lectures dont il est l'objet. Enfin, traduire, interpréter, cela suppose qu'il y a toujours, outre cette distance du texte avec lui-même, une distance historique ou culturelle entre le texte original et la traduction, distance qui, pas plus que la précédente, ne saurait être totalement comblée.

Le paradigme de la distance du texte à lui-même, du texte à son sens, est à penser, du point de vue de la tradition occidentale, comme la différence radicale qui sépare de la Révélation elle-même l'acte de la Révélation. Il est possible de donner des... « traductions » de cette différence, qui restent internes à notre tradition mais qui sont plus ou moins sécularisées et généralisées : on peut évoquer la distinction entre immanence et transcendance, ou entre ontique et ontologique, ou encore entre temporalité historique et temporalité a-historique (voire temporalité mystique). En outre, cette distance est inscrite dans le fonctionnement même de toute langue entre ce qu'on appelle le signifiant et le signifié comme entre l'axe sémiotique et l'axe sémantique ; elle est inscrite aussi dans tout acte de communication linguistique entre l'axe paradigmatique et l'axe syntagmatique ; j'aurai l'occasion de revenir sur ce point.

Je voudrais maintenant exposer rapidement les raisons qui me semblent expliquer pourquoi l'une des plus anciennes pratiques humaines accède de nouveau et de plus en plus évidemment au rang de problème – et ce, plus nettement en France. J'examinerai ensuite le contenu et les conflits propre à cette « traductologie ».

Les périodes où la traduction est systématiquement étudiée sont caractérisées par une redéfinition du rapport qu'elles entretiennent avec la tradition telle qu'elles la reconstruisent ; par un réajustement corrélatif de l'articulation de la philosophie (*lato sensu*) sur la philologie ; enfin, par une interrogation visible sur le langage qui n'en reste pas au plan simplement descriptif et technique. La modification des frontières entre disciplines du savoir va de pair avec un déplacement des frontières ou des « pôles » culturels. C'est le cas, notamment, de l'hellénisme d'Alexandrie, du Moyen-Âge espagnol, du mouvement des Humanistes en Europe septentrionale, c'est sans doute le cas, du moins en fais-je mon hypothèse, de la seconde moitié du XX^e siècle. Ces périodes sont en réalité marquées par une crise des rapports entre histoire et tradition, par une tentative nette de redéfinition générale qui commande une mobilisation considérable des moyens qui nous permettent de nous réapproprier une tradition reconstruite afin de redonner sens à une histoire qui semble erratique.

La situation particulière qui est celle de la France, par rapport à ces questions, est bien connue : elle appelle quatre remarques. La langue française s'est constituée plus tôt que ses voisines en langue nationale nettement affranchie du latin, et elle est

très vite devenue la nouvelle langue commune de la culture ; mais cette originalité structurelle et historique signifie aussi qu'elle est fort peu souple et fort peu plastique face aux influences d'autres langues. Cela fait peser sur la traduction d'œuvres étrangères toute la contrainte d'un niveau de langue très sélectif et très exclusif (bien plus considérable qu'en italien, par exemple). Deuxièmement, cette langue commune de la théorie jusqu'au XVIII^e siècle fut considérablement enrichie et confortée, au XIX^e siècle, par l'impact culturel de la Révolution, par la floraison de la littérature et par la constitution d'un empire à vocation francophone. Troisièmement, cet empire francophone, à la différence de ce que connaît l'Angleterre, reste pour l'essentiel colonial, c'est-à-dire ne se transforme pas en pôle d'immigration (comme c'est le cas des Etats-Unis ou de l'Australie). Enfin, après 1945, cette situation se trouve peu à peu bouleversée de fond en comble. Or, face à un tel bouleversement, il a bien fallu prendre en compte les menaces que faisait peser sur une culture qui n'abandonnait ni ses ambitions ni sa vocation sur la scène mondiale la très vive concurrence des cultures voisines ou plus lointaines. Ainsi, habituée trop longtemps à l'hommage d'être constamment traduite, la culture française a dû, à son tour, traduire, mais non plus en dilettante et au gré de ses goûts. Le choc que fut ce renversement de situation a un temps figé les esprits avant de les stimuler de nouveau en les conduisant précisément à s'intéresser systématiquement aux problèmes de la traduction, sur un plan théorique d'abord et, désormais, à tous les niveaux institutionnels qui encadrent la pratique.

Il y a maintenant vingt-cinq ans (9) que la traduction est devenue un thème de recherches systématiques : grâce à un rajeunissement et à une promotion considérable de la linguistique qui, un temps, régnait sur l'ensemble du champ intellectuel, grâce à la série des relectures, dans le domaine philosophique, qui accompagna la série des « retours à... » (retour à Marx, retour à Freud, retour à Kant, retour aux sources juives, chacun de ces retours allant de pair avec un formidable effort de traduction), grâce à une thématization, plus récente, de la constellation problématique que représente la *sécularisation*, elle-même de plus en plus nettement dessinée et définie comme telle, ce qui engage, dans la discussion, philosophie, théologie et politique. On observe, en effet, un intérêt croissant pour les sources religieuses oubliées qui sont systématiquement exhumées (c'est le cas de la publication récente de ce qu'on appelle les *Écrits intertestamentaires*, les fameux manuscrits des grottes de la Mer Morte, mais surtout du travail remarquable accompli par les traducteurs français des sources juives, Talmud, Zohar, etc.), pour les courants de pensée mêlant théologie et politique (traduction des réflexions politiques de la scolastique tardive, comme d'ouvrages exemplaires dans ce domaine : la sociologie religieuse de Ernst Troeltsch, la *Théologie politique* de Carl Schmitt, le *Frédéric II* de Ernst Kantorowicz, notamment), mais

aussi de sources philosophiques grecques (comme la récente traduction des Fragments des présocratiques).

La question de la traduction n'est donc jamais qu'en apparence posée sur le seul terrain technique de la linguistique appliquée. Les discussions et les débats que cette question suscite mobilisent très rapidement, comme le dialogue entre Henri Meschonnic, Antoine Berman, Jean-René Ladmiral et moi-même le révèle (10), des registres philosophiques, théologiques, voire psychanalytiques. Les enjeux de la traduction se distribuent donc au moins selon trois perspectives : celle de la tradition à laquelle ces fondements se réfèrent, j'en ai déjà traité, celle de la rationalisation de la pratique traduisante, il s'agit plus précisément de la traductologie, celle des conséquences entraînées par la discussion théorique.

Essais de théorisation

L'idée qu'il puisse y avoir une théorie de la traduction est loin d'être unanimement acceptée, et d'abord par nombre de traducteurs praticiens. Cela tient, entre autres raisons, à l'ambiguïté de ce qu'on entend par « théorie ». La représentation la plus courante, en l'occurrence, fait de la théorie une sorte de système établi dont les procédures fiables et répétitives garantiraient à tout coup un résultat certain ; quelle que soit l'apparente complexité du cas à traiter, il se ramènerait toujours aux cadres généraux prévus. Outre que cette représentation est naïve, elle est fautive, même dans les domaines où l'on admet qu'il puisse y avoir théorie. Une théorie de la traduction est certes une réflexion qui vise à une certaine généralité – elle est toutefois bien moindre et d'un autre type que celle d'une grammaire, par exemple –, mais elle est d'abord une réflexion tirée de la pratique même, en ce sens qu'elle n'est pas normative. Il est vrai qu'on est tenté par cette forme prescriptive de « traductologie » ; c'est celle qu'exerce spontanément tout traducteur lorsqu'il prodigue sans ordre quelques conseils empiriques étayés d'anecdotes, mais ce type de discours reste pour l'essentiel métaphorique et littéraire. La théorie de la traduction a été naguère aussi, pour une très large part, descriptive et s'est alors attachée à prendre la traduction comme produit, comme résultat achevé, mais son souci est davantage celui d'une étude contrastive, *a posteriori*, du texte-source et du texte-cible, et non pas l'activité même de la traduction à faire, non pas la facilitation du travail de traduction effectif.

Actuellement, les efforts théoriques peuvent être qualifiés, comme le fait Jean-René Ladmiral, soit d'« inductifs », soit de « productifs ». La traductologie inductive, pour l'essentiel d'ordre psychologique, cherche à comprendre ce qui se passe dans l'esprit du traducteur et, surtout, de l'interprète (du « traducteur oral »). La traductologie « productive » est celle qui, bien entendu, connaît le développement théorique le plus neuf et c'est sur ce terrain qu'ont lieu les controverses, puisque c'est ce courant qui reprend à son compte l'histoire et la tradition de la traduction, telle que

je l'ai évoquée tout à l'heure, mais en plaçant les problèmes dans une perspective où la linguistique moderne peut désormais jouer un rôle de puissant auxiliaire. Aux yeux de cette traductologie, il s'agit, par exemple, non pas de résoudre automatiquement un « problème » de traduction, mais de pouvoir décider à quel type de problème on est confronté, donc de pouvoir correctement le poser, en fonction de sa nature (linguistique, le cas échéant), comme en fonction du type de traduction qu'on écrit.

Cette traductologie s'accompagne donc d'une typologie de la traduction : on distingue, en effet, par leur structuration interne, trois grands genres de traduction. La traduction scientifique et technique, la traduction littéraire et poétique, la traduction philosophique, c'est-à-dire la traduction des textes de sciences humaines et de théorie au sens large. Il est vrai que, pour l'essentiel, un texte théorique relève d'une systématisme rationnelle, qu'un texte littéraire relève plutôt d'une esthétique qui n'est pas moins cohérente, mais implique d'autres procédures de détermination de *ce qui est à traduire*.

D'autre part, il n'est pas non plus question de parler d'une, ou de la théorie de la traduction, mais plutôt, comme le fait J.-R. Ladmiral, de « théorèmes ». Il n'y a pas plus de théorie complète, au sens d'un système, qu'il n'y a une seule théorisation : il est, en revanche, possible d'isoler un certain nombre de fonctionnements des langues (qui ne relèvent pas tous d'une seule théorie linguistique) et de les traiter chacun dans la perspective de la traduction. Cette rationalisation théoricienne de l'activité traduisante ne permet pas *ipso facto* de « meilleures » traductions, elle permet de mieux comprendre ce que l'on fait lorsqu'on traduit et ce qui se passe, alors, d'un texte à l'autre au travers de deux langues et de deux cultures.

Cette théorisation ne peut, bien entendu, faire l'économie de sa propre détermination par rapport à la conception plus générale du langage et du fonctionnement des langues. On se trouve alors face à deux options épistémologiques : on peut, soit accorder la priorité à une cohérence systématique qui veut unifier théorie du langage et théorie de la traduction, subsumées sous ce que Meschonnic appelle « poétique », soit mettre l'accent sur l'aspect productif de l'activité traduisante, c'est-à-dire sur les résultats de cette activité, comme y insiste J.-R. Ladmiral, et, alors, ne pas chercher, pour elle-même, une cohérence théoricienne, mais plutôt à approfondir, là où c'est possible et avec les moyens théoriques dont on dispose actuellement, tel ou tel aspect de la traduction effective.

Ces deux attitudes commandent également deux comportements pratiques chez les traducteurs : J.-R. Ladmiral parle de « sourciers » et de « ciblistes ». Les sourciers cherchent à écrire un texte dont la logique serait fondée sur le *signifiant* de *langue-source*, quitte à vouloir angliciser, germaniser, italianiser, etc., la langue-cible ; les ciblistes orientent leur traduction en fonction du *signifié* de *parole-cible* (on reprend ici la distinction saussurienne entre langue et parole). Ces deux positions voient

différemment le texte à traduire : pour les premiers, ce qui importe c'est la transformation de la langue par la parole, pour les seconds, c'est la médiation de la parole, la langue n'étant jamais présente autrement qu'incarnée. Après Babel, la tentation est grande, en effet, de vouloir revenir sur le fait de la différence des langues en corrigeant ce qu'on y interprète comme une malédiction. D'où la volonté des « sourciers » de contourner le caractère nécessairement médiat de la traduction pour retrouver dans le texte-cible l'identité de l'autre langue, tandis que les « ciblistes » mettent l'accent sur la médiation communicationnelle qu'est la traduction, acceptant que la parole du texte-cible soit une altération de l'identité de l'autre langue, elle-même déjà remise en cause par le texte-source.

Je ne voudrais pas terminer mon propos sans évoquer ce spectre qui hante toute réflexion sur la traduction comme tout jugement spontané porté sur elle : je veux parler de la notion d'intraduisible ; ce qui me conduit aussi à solliciter de vous un ultime effort de patience et de bienveillance, dans la mesure où je serai contraint d'employer quelques termes techniques, en décrivant ce que provoque l'opération de traduction au sein d'un texte.

Disjonction et recomposition

Je ne parle bien entendu pas de l'intraduisible qui résulterait d'un défaut matériel ou contingent du texte-source (ni de l'intraduisible véritable qui provient très exceptionnellement d'une structuration pathologique du texte original), mais de ce qu'on suppose être intraduisible. Il est frappant de constater que jamais l'intraduisible n'est synonyme d'inintelligible, bien au contraire, on vous explique d'abondance ce qui ne saurait prétendument être traduit. J'y vois une contradiction implicite. Ce qui peut se comprendre peut s'expliquer et être expliqué, donc traduit. Mais, plus précisément, ce qu'on déclare intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne retrouve pas dans le texte-cible : l'intraduisible est la métaphore d'un manque ou d'une perte. Si la métaphore est inexacte, le sentiment d'une perte, lui, est fort juste. En effet, toute traduction implique qu'on ait fait un certain nombre de choix, dont certains sont très décisifs, si bien que le texte-source, restreint dans ses virtualités, apparaît plus riche que le texte-cible qui les a explicitées en tranchant, convertissant le virtuel en actuel.

Or, il en va de même de tout acte de communication, y compris lorsqu'il s'effectue au sein d'une même langue. Pourquoi la traduction doit-elle supporter si exemplairement l'accusation d'être trahison ? Elle s'attaque à ce qui, au sein de la plupart des cultures, concentre les plus hautes valeurs de création, d'originalité, d'identité : les productions intellectuelles et artistiques, les expressions les plus exigeantes de la liberté de l'esprit, luttant lui-même contre toutes les contraintes de sa propre langue et de sa propre culture. Mais plus encore, la traduction s'attaque au fonctionnement même de toute langue. Toute communication par le langage s'effec-

tue selon deux axes absolument indissociables durant la communication : l'axe syntagmatique, c'est-à-dire l'axe linéaire où les signes nécessairement se succèdent dans un certain ordre, lui-même significatif, et l'axe paradigmatique qui, lui, n'est pas immédiatement perceptible au contraire du premier, c'est-à-dire l'axe des renvois à l'ensemble de la langue, l'axe des associations conscientes ou non, des attentes, des anticipations, des synonymies, des antonymies, des virtualités grammaticales, etc. Il est bien évident que la traduction disjoint ces deux axes ; certes, elle recompose un autre texte qui, lui-même, est nécessairement structuré selon ces deux axes ; mais cette restructuration ne peut jamais être la même d'une langue à l'autre, et tout est là.

De plus, toute langue vivante est animée d'une dynamique d'autant plus active qu'elle est mobilisée par des textes littéraires ou théoriques. Cette dynamique, qui est en même temps la condition de possibilité absolue de toute traduction, résulte de la convergence et de l'interpénétration de l'axe sémantique et de l'axe sémiotique. Tout signe se compose d'un signifiant et d'un signifié, mais ceux-ci ne sont pas stables, et la vie de la langue consiste à donner un sens nouveau à des signifiants traditionnels, comme à créer de nouveaux signifiants soit pour exprimer des signifiés neufs, soit pour en réactiver d'anciens, soit encore pour manifester des virtualités inexploitées. Cette dynamique est essentielle à toute langue, elle en est comme l'identité active. Or, encore une fois, la traduction rompt cette dynamique pour lui en substituer une autre qui jamais ne peut coïncider. Le rapport entre deux langues est temporel, historique, le rapport entre deux textes par le biais de la traduction fait ressortir de manière patente cette discontinuité interculturelle. Ces deux ruptures qu'introduit nécessairement toute traduction suscitent le rêve contraire d'une transparence absolue et d'une réconciliation dans une sorte de langue unique et universelle, celle que Walter Benjamin évoquait en parlant de la langue adamique.

Nous voici en quelque sorte reconduits subrepticement au point de départ, c'est-à-dire aux sources de la tradition occidentale, à ce passage de la Bible où les hommes, parlant une seule langue et s'imaginant pouvoir construire une tour dont le sommet toucherait aux cieux, sont arrêtés dans leur entreprise par Dieu qui leur impose la diversité des langues (11). Une certaine exégèse a eu coutume d'y voir une punition divine infligée à l'orgueil humain ; mais pourquoi ne pas y voir, au contraire, une sage précaution divine qui cherche à arracher l'homme à l'anomie, à l'uniformité, à l'immobilité d'un sens unique donné au monde, pour le livrer aux aventures imprévisibles de l'histoire et à la jouissance de découvrir sous les significations neuves un même monde si différent qu'il donne envie d'y vivre ? Il serait temps, du moins je l'espère, qu'on juge les traductions moins à l'aune de la nostalgie qu'on aurait de leur original, qu'au simple plaisir qu'on a à les lire comme à l'intérêt qu'on porte à la raison qui s'y manifeste, c'est-à-dire à la découverte de l'intelligibilité du même monde rendu plus vivable grâce à la pensée des autres.

NOTES

- (1) R. Jakobson, « Aspects linguistiques de la traduction », in *Essais de linguistique générale*, Paris, Le Seuil, 1963 (1970), p. 78-86
- (2) G. Gentile, « Défauts et légitimité des traductions », in *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, 1920 (trad. fr. Charles Alunni).
- (3) Traité Méguila, folio 8b et 9a-9b. Cf., sur cette question, la leçon talmudique de E. Lévinas, « La Traduction de l'écriture », in *Israël, le judaïsme et l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984, p. 331-369.
- (4) Thomas d'Aquin, *Liber de causis*, Prop. 10 ; cf. également *Summa theologica*, I, 75, 5c.
- (5) Cf. *Moralia in Iob*, XX, I, 1.
- (6) Cf. *Ordinatio*, d. 35 q. 1 (in *Sententiae I*).
- (7) *Propos de table*, n° 3868.
- (8) Il s'agit du célèbre ouvrage *Pardès* (« Paradis »), dont chaque consonne est l'initiale d'un des quatre niveaux de lecture : Pshat, Rémez, Drash, Sod.
- (9) Cf. le n° spécial « La Traduction » de la *Revue d'Esthétique*, n° 12, 1986 (Toulouse, Privat).
- (10) Cf. *Traduire, théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979.
- (11) Genèse, XI, 1-9. Cf., sur ce point, le numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1989, consacré à la traduction.