

Antoine Berman

TRADITION - TRANSLATION - TRADUCTION

IL S'AGIRA ICI DE S'INTERROGER sur trois catégories, la *traduction*, la *tradition* et la *translation* qui, depuis 1984, ont joué un rôle de premier plan dans un certain nombre de séminaires, de colloques et de direction de programmes du Collège international de Philosophie. Bien que dans les travaux du Collège, on ait employé plutôt le concept de *transfert* que celui de *translation*, j'ai préféré ce dernier, pour des raisons qui, je pense, apparaîtront clairement. Sauf en psychanalyse où il n'est d'ailleurs que la traduction de l'allemand *Übertragung* (qui signifie *traduction* et *translation*), ce concept désigne simplement une forme de translation, comme quand on parle de « transfert de technologie ».

S'interroger sur ces catégories signifiera tenter de les éclairer – et d'examiner leurs connexions – à partir de leur *historicité*, et non s'en tenir à leur actuel contenu conceptuel.

Par-delà cet éclaircissement, il s'agira pour nous de voir comment chacune de ces catégories fait aujourd'hui question, et fait particulièrement question pour ceux qui sont engagés dans la tâche de la réflexion philosophique.

Les trois penseurs qui, plus ou moins indirectement, donnent à notre questionnement son sol et son horizon sont Walter Benjamin, Martin Heidegger et Hannah Arendt. Avec eux, en effet, tradition et traduction sont devenues des « problèmes » philosophiques explicites dans le cadre de leurs réflexions sur l'Histoire.

L'origine romaine

Il faut tout de suite partir d'une évidence : tradition, translation et traduction sont des mots *latins*. Bien plus, c'est au sein de la culture romaine que la tradition, la translation et la traduction ont pris, ou ont commencé à prendre, réalité. Rome est le lieu de naissance de la « tradition » et de la « traduction » au sens que nous donnons aujourd'hui encore à ces termes.

À l'origine, les trois mots ont à peu près le même sens de « transport », « transmission » et « transfert ». Cependant, à Rome, seuls les deux premiers, la tradition et la translation, acquièrent un sens fondamental. Si la culture romaine a bien légué à l'Occident la traduction (comme activité), le terme lui-même ne prendra du poids qu'au Moyen Âge et, surtout, à la Renaissance. À Rome, *traductio* n'a jamais signifié « tra-duction ».

La traditio renvoie à la manière dont la culture romaine se rapporte à son origine, à son propre fonds, c'est-à-dire à sa fondation. Au centre de cette culture, il y a, nous dit Hannah Arendt,

La conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures.

Le lien romain à la fondation est proprement religieux, du verbe *religare*. En fait (je suis toujours Arendt)

être religieux voulait dire être lié au passé.

C'est dans ce contexte que prennent sens à Rome deux termes fondamentaux, l'*auctoritas* et la *traditio*. *Auctoritas*, on le sait, vient du verbe *augere*, augmenter.

Ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation. Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les pères, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres.

L'*auctor*, pour les Romains, n'est pas ce qu'il est devenu pour nous, un créateur ou un producteur, c'est un « augmentateur ». Il *ajoute à la fondation originelle*. La *traditio* est la transmission des actions des ancêtres et des coutumes qu'ils ont engendrées.

La tradition, dit encore Arendt,

préservait le passé en transmettant d'une génération à la suivante le témoignage des ancêtres qui, les premiers, avaient été les témoins et les créateurs de la fondation sacrée et l'avaient ensuite augmentée par leur autorité à travers les siècles. Aussi longtemps que cette tradition restait ininterrompue, l'autorité demeurait inviolée; et agir sans autorité et sans tradition, sans normes et modèles admis, consacrés par le temps, sans l'aide de la sagesse des pères fondateurs, était inconcevable.

Il faut essayer de situer la *translatio* dans ce cadre d'une culture déterminée entièrement par la *traditio*, c'est-à-dire la transmission augmentative d'un fonds fondateur.

Translatio, très significativement, a un vaste champ sémantique à Rome. Comme nous l'apprend l'historien Lusignan,

translatio peut signifier en latin : le transport physique d'objets, le déplacement de personnes, le transfert de droit ou de juridiction, le transfert métaphorique, le déplacement d'idées et finalement la traduction. La translatio peut désigner aussi bien le déplacement physique que le transfert symbolique, elle peut connoter le transport tout autant que la prise de possession.

En fait, on peut dire que pour les Romains, la *translatio* recouvre la quasi-totalité des domaines possibles de transfert et de transmission à l'intérieur d'un monde déterminé par la *transmissivité*.

Si bien qu'on peut dire que leur culture est simultanément *traditive* et *translative*.

Or, le translatif va avoir à faire avec un phénomène fondamental de la culture romaine, le « transfert » (fût-il partiel) des grands textes grecs en latin. Dès lors, Rome devient une culture translatrice dans la mesure où elle emprunte à une autre culture pour « augmenter », dans un domaine donné (philosophie, poésie et art), son propre « fonds ».

Cet emprunt est évidemment, comme l'a dit Nietzsche dans le *Gai savoir*, une annexion. Mais il faut aussitôt noter que la translation du grec en latin, si elle est bien entendue une annexion augmentative, se fait sous le signe de la tradition, et au service de celle-ci. Si la tradition est liée à l'autorité, il se produit ici un curieux mouvement, qu'Hannah Arendt a excellemment défini :

Mais le fait historique capital est que les Romains pensèrent avoir besoin aussi de pères fondateurs et d'exemples autoritaires dans les choses de la pensée (...) et admirent les grands « ancêtres » grecs comme leurs autorités pour la théorie, la philosophie et la poésie. Les grands auteurs grecs devinrent des autorités pour les Romains, ce qu'ils n'avaient pas été pour les Grecs.

La translation est donc à la fois une annexion (une romanisation) et un *transfert d'autorité*, puisque les Grecs deviennent partiellement les « pères fondateurs » de la culture romaine. *L'autorité est transférée à ceux-là mêmes qu'on s'annexe.* Mais, de toute façon, ce mouvement complexe reste dans le cadre de la tradition. Rome s'« augmente » de la Grèce.

L'une des formes de cette translation du grec au latin, c'est la « traduction ». Il en est d'autres, comme l'imitation, particulièrement dans les domaines de la poésie et de la sculpture.

En vérité, les Romains n'ont pas de terme pour désigner unitairement l'activité traduisante. Justement parce qu'elle naît à Rome, la traduction n'a au début aucun *nom propre*.

Cicéron, pour désigner l'opération traduisante, emploie *vertere, convertere, aliquid (latine) exprimere, verbum e verbo, ad verbum exprimere, (graece, latine) reddere, verbum pro verbo reddere*, etc. Toutefois, il délimite assez rigoureusement et le *lieu*, et le *mode* de cette opération. Comme Horace, Quintilien et Saint-Jérôme ensuite, il est caractéristique qu'il ne voie pas dans la traduction une extension au domaine de l'écrit du processus de l'interprétation orale, et que dans *De optimo genere oratorum*, il nous dise

nec converti ut interpretes, sed ut orator.

Le grammatologue allemand Lohmann fait justement observer qu'autant l'interprétation est une activité « naturelle », c'est-à-dire correspondant depuis la nuit des temps au polylinguisme de l'être humain, autant la traduction, qui de toute façon n'advient qu'avec l'écrit, suppose et produit « un nouveau rapport au langage ». Avec elle, une langue cesse d'être pour ses locuteurs et scripteurs l'unité absolue du « signifiant » et du « signifié »; avec elle, le règne des « signifiés » s'autonomise, et l'unité de la

langue et du « réel » s'en trouve rompue. Pourquoi la traduction, et non l'interprétation (qui fait aussi circuler des signifiés) accomplit-elle ce nouveau rapport au langage, cela reste à voir. Pour Cicéron (et cela n'a rien d'évident), l'interprétation procède *verbum e verbo*, alors que la traduction, elle, procède, dira dans le même sens Saint-Jérôme,

Non verbum e verbo, sed sensum (...) de sensu

comme les « orateurs ». Lieu et mode de la traduction sont donc liés : la traduction appartient à l'espace oratoire de la rhétorique, et elle est transfert du sens.

Cette définition pose comme accordée la séparabilité du sens et du « verbe ». Qu'une telle séparation fasse problème, c'est ce qui nous est devenu évident depuis Heidegger et Lohmann, lorsqu'ils examinent comment les Romains ont effectué la « traduction » des mots fondamentaux de la pensée grecque. Quand ἐνέργεια devient *actus*, il n'y a là aucun transfert de sens. Loin de traduire ἐνέργεια, *actus* perd ce qui est dit par le mot grec. Non qu'il s'agisse d'une « mauvaise » traduction. La « traduction » d'un mot fondamental, c'est plutôt cela : la production, à partir d'un terme d'une autre culture, d'un *nouveau* terme dans la culture traduisante. Lorsqu'aujourd'hui, on traduit la *Verwerfung* de Freud par « forclusion », le *Gestell* de Heidegger par « arraisonnement », le *software* anglo-saxon par « logiciel », on ne fait pas autre chose. Traduire n'est donc pas (et ne peut pas être) un transfert de sens, et en même temps, il est sans doute nécessaire que la traduction *s'apparaisse à elle-même* comme un tel transfert. C'est ce qui est arrivé avec Cicéron, et il reste à se demander pourquoi la traduction lui est apparue comme telle. À se demander aussi, d'ailleurs, pourquoi, tout en la distinguant de l'interprétation orale, il l'a définie en des termes correspondant mieux à celle-ci.

Résumons : sans jamais nommer la « traduction » comme telle, la culture romaine définit son lieu et son mode. Ce faisant, elle lui donne pour des siècles et des siècles ses fondements théoriques et pratiques. Quand Valéry Larbaud fait de Saint-Jérôme, ce Cicéron chrétien, le « patron » des traducteurs, il agit à la romaine, il donne à la traduction un père fondateur.

Mais la fondation romaine de la traduction est on ne peut plus problématique : non seulement pour les raisons évoquées plus haut, mais parce que les Romains n'arrivent pas non plus à distinguer clairement la *translation* d'autres formes de rapports aux textes, comme l'imitation et l'adaptation. Si bien qu'on peut dire que Rome nous a légué non seulement la traduction, mais la *problématicité* de celle-ci.

Elle nous a légué, également, le *cadre hiérarchique* dans lequel fonctionne l'acte de traduire, cadre que l'on peut schématiser comme suit :

Tradition
 ———
 t r a n s l a t i o n (s)
 ———
 traduction

La tradition épanouit sa nature augmentative par la translation dont la traduction est l'une des formes.

Ainsi « fondées » dans l'espace de la romanité, tradition, translation et traduction, ordonnées hiérarchiquement, vont se transmettre aux siècles à venir comme des « modèles ».

Le concept de traditionalité

Revenons maintenant à la *tradition*. Telle que la romanité l'a fondée, cette catégorie renvoie à la totalité de l'existence humaine. Elle caractérise un monde défini par cinq traits fondamentaux :

- la transmissibilité des formes d'expériences au fil des générations, essentiellement par le biais de l'oralité;
- la référence à une origine et à des modèles fondateurs;
- l'équilibre tendanciel entre la naturalité et l'artificialité, la φύσις et la Τέχνη;
- la part délimitée, en quelque domaine que ce soit – politique, technique, scientifique, culturel, etc. – de la nouveauté;
- l'existence d'œuvres (artisanales ou artistiques, sans frontières tranchées entre les deux) manifestant et révélant l'existence humaine à elle-même.

Assurément, ces cinq traits – qui forment une totalité particulière – ne sont pas propres à la seule romanité. Ils caractérisent bien plutôt un mode d'être-dans-le-monde surgi au Néolithique, et que l'avènement des « civilisations » (et de l'écriture) n'a pas radicalement changé.

Ce mode peut être appelé la *traditionalité*. Autant les formes qu'elle peut prendre dans telle culture ou civilisation sont variables et contingentes, autant ces cinq traits définissent un mode d'être s'opposant à celui qui s'est instauré avec la modernité.

L'historicité de l'être-dans-le-monde traditionnel peut se définir pour une bonne part par le rôle assez faible qu'y joue la *nouveauté*. La traditionalité n'accueille celle-ci que pour autant qu'elle ne menace pas la transmissibilité des formes d'expérience, le rapport à l'origine fondatrice et l'équilibre de la naturalité et de l'artificialité. Or, il est de la nature même de la nouveauté de menacer ces traits. Bien qu'elle soit parfaitement capable de développer des savoirs, la traditionalité a également tendance à limiter leur expansion, car elle sent que celle-ci romprait les grands équilibres qu'elle a institués; nous en savons aujourd'hui quelque chose, nous qui vivons dans l'excès même des savoirs.

La traditionalité ancre l'existence dans sa *finitude*, et contraint en fait la totalité des agirs et des savoirs humains à *demeurer* dans le cercle de la finitude. C'est là encore un trait qui l'oppose à la modernité.

Ces traits de la traditionalité, d'une certaine façon, sont bien connus. Mais il faut souligner ceci : la « crise de la tradition » tant de fois évoquée au XX^e siècle – notamment par Benjamin, Valéry et Arendt –, et déjà pressentie par des hommes comme Montaigne et comme Goethe, n'a pas seulement trait à l'« effondrement » des formes concrètes de la tradition en Occident : elle concerne la traditionalité comme telle. Le débat à ce sujet a régulièrement été rendu confus, justement parce qu'on confondait la défense « réactionnaire » de la tradition et celle de la traditionalité.

En vérité, la défense de la traditionalité n'a nullement à se soucier de la défense des formes empirico-historiques de la tradition. Elle doit plutôt défendre, sous la forme de la mémoire réflexive, un *transcendental* de l'exister humain, non sa forme grecque, latine, chrétienne, judaïque ou tout ce qu'on voudra. Encore moins est-elle une apolo-gie de l'archaïsme paysan ou artisanal.

Au contraire, il se pourrait que telle ou telle forme d'innovation – politique, culturelle, technique – permette à la traditionalité de s'épanouir plus pleinement que dans le cadre de la tradition.

L'essentiel, c'est que nous arrivions à *penser* les universaux formels de la traditionalité, dans un « monde » où il n'est que trop clair qu'ils sont menacés. Tel est, à mon sens, le fond de la question que nous ont légué, chacun à leur manière, Walter Benjamin, Hannah Arendt et Martin Heidegger.

C'est sur le fond de cette question que je vais maintenant aborder les catégories de *translation* et de *traduction*. Fermement ancrées, chez les Romains, dans l'édifice de la *traditio*, elles se sont ultérieurement montrées, à partir du XIV^e siècle pour la *translation*, de la Renaissance pour la *traduction*, comme des puissances menaçant la traditionalité elle-même. Et, inversement, comme des réalités fondamentales de la « modernité ». Mais alors que la *translation*, dans son essence même, est la négation de toute traditionalité, il appartient à la nature de la *traduction* d'être *simultanément* ce qui peut ébranler la tradition et constituer l'un de ses *piliers*. Nous aurons, pour finir, à interroger cette essence duelle de la traduction.

La *translatio studii*, ou l'ère de la translatabilité universelle

Vers le milieu du XIV^e siècle, le concept de *translatio* qui, nous l'avons vu, ne signifiait pas centralement « traduction » pour les Romains, acquiert une importance centrale pour le devenir même de la culture occidentale. D'une part, il en vient à désigner de plus en plus le processus traductif lui-même, sans pour autant devenir le seul terme à le désigner. Mais ce qui est désormais nommé de façon croissante « translation » (avec les termes correspondants « traduire », « traducteur ») prend maintenant son sens de ce qu'on appelle la *translatio studii*, le transfert des savoirs. Cette *translatio studii* est un processus à la fois topologique et linguistique. Selon un certain nombre d'auteurs médiévaux, le lieu originel du savoir est la Grèce. De là, le savoir est passé à Rome, et le moment est maintenant venu pour une nouvelle migration. Ainsi parle Chrétien de Troyes :

*Nos livres nous ont appris que
la Grèce eut le premier renom de chevalerie
et de science. Puis la chevalerie passa à Rome,
et avec elle la somme de la science, qui maintenant
sont venues en France. Dieu fasse qu'elles y soient
retenues et que le séjour leur plaise tant, que
jamais ne sorte de France la gloire qui s'y est arrêtée.
Dieu ne l'avait prêtée qu'aux autres,
car des Grecs, ni des Romains*

*on ne parle plus du tout,
tous propos sur eux ont cessé, et
elle est éteinte, leur vive braise.*

Ce transfert topologique – dont le terme est ici la France, mais qui pourrait être l'Espagne ou l'Italie sous la plume d'un autre scribe – est *ipso facto* un transfert linguistique : de grec, puis latin, le savoir va devenir français (ou espagnol, italien, etc.). L'Occident, dans son histoire, n'est qu'une longue chaîne de translations.

Cette « théorie » dit en profondeur deux choses.

D'abord, qu'il est du *destin* du savoir de migrer de lieu en lieu, de langue en langue. Aucune langue, pas même le latin, n'est *la* dépositaire ultime du savoir. Chaque langue a vocation à être un lieu d'épanouissement de celui-ci. Et si une langue donnée (historiquement, l'italien et le français) prétend devenir à son tour la langue du savoir, cette prétention ne peut valoir qu'un temps.

Ensuite, que le savoir est essentiellement indépendant des lieux et des langues. Non seulement il est « translatable », mais sa translatabilité est ce qui en fait un « vrai » savoir. Plus : la vie même de tout savoir réside dans un incessant mouvement de translations. Rien d'étonnant si le principal « théoricien » de la *translatio studii*, Nicole Oresme, conseiller du roi de France Charles V, traducteur d'Aristote et physicien, a écrit un *Traité des monnaies* (ce de qui se « convertit ») et a introduit en français le terme auparavant inconnu de *communication*.

Communication et translation, de fait, sont des termes quasiment convertibles.

Avant Nicole Oresme, la pensée médiévale ne connaissait que la *communio*, terme qui valait aussi bien pour définir les rapports inter-humains (Église/fidèles, Suzerain/vassaux/sujets, etc.) que l'inhérence du savoir à *sa* langue. Par essence, toute communion est symbiotique et pose un espace où les « termes » communiants sont inséparables. Avec la communication, un autre espace apparaît, où les « termes » sont séparés, distincts. Pour éclaircir cette différence : le *latin* n'était pas au Moyen Âge, quoi qu'on dise, une langue de communication comme l'anglais de nos jours ou le français au XVII^e siècle : c'était une langue de *communio*, de communion de la langue *même* avec ses propres contenus (science, philosophie, théologie, etc.), de la langue avec ceux qui l'écrivaient, la lisaient et la parlaient (la « clergie ») et de la langue avec ceux qui la recevaient comme une langue « sacrée » (les « fidèles » qui écoutaient la messe ne la comprenaient pas et n'avaient *pas besoin* de la comprendre pour « entrer en communion »).

Avec Oresme, l'Occident entre (commence à entrer) dans l'ère de la communicabilité et de la translatabilité. Les langues « vulgaires » doivent devenir des médiums de translation et de communication. Pour ce faire, elles doivent se dénaturiser et devenir des systèmes de désignation univoques liées entre elles par des règles logiques. Rien d'étonnant si, dans les siècles suivants, on voit apparaître les premiers lexiques, dictionnaires et grammaires, puis, finalement, les projets de « langues exactes ».

Quelle est l'essence de la *translation*? Fondamentalement, celle-ci est la circulation à travers des médiums langagiers normalisés de contenus universels et invariants. L'une des formes de cette circulation est la « traduction », conçue comme un pur transfert, comme un pur *mouvement* de transfert. Ce qui n'est pas ainsi

« translatable » ne compte pas. Partout, les « translateurs » médiévaux le répètent : ce qu'il faut « traduire », c'est la *sententia*, le sens des textes. Et cette translation de la *sententia* doit produire un sens *clair*.

Toute l'activité du traducteur médiéval est ainsi placée sous le signe de la communication. Et cela a une conséquence fondamentale : l'apparition de l'exigence de *clarté*. Pour autant que je sache, une telle exigence était auparavant inconnue dans la sphère de l'écrit. C'est dans le domaine de la translation qu'elle surgit, en inventant littéralement la notion de clarté. Si c'est seulement quelques siècles plus tard, avec Descartes, que cette notion va recevoir sa justification philosophique, c'est dans le passage de la communion – nécessairement obscure – à la communication via la translation que le concept de clarté apparaît en Occident. La translation peut donc être définie comme le transfert de contenus supra-linguistiques de manière « claire et distincte ». Aujourd'hui encore, la plupart des écoles de traduction enseignent comme un dogme que traduire, c'est produire un texte « clair et entendable » (pour reprendre l'expression d'un traducteur du XIV^e siècle), quel que soit le degré de clarté de l'original.

Le concept de translation ignore totalement l'idée d'un « original » ancré dans sa langue comme dans sa *Heimat*, et dont il faudrait transmettre (*tradere*) l'unicité. Pour le traducteur, tout texte, en tant que système de contenus, est fondamentalement indépendant de sa langue et de son lieu d'origine. C'est pourquoi il est indifférent à Oresme de traduire Aristote du latin; et de fait, l'une des formes (encore de nos jours) de la translation est la *traduction de traduction*. La légitimité de celle-ci repose sur le fait que la langue d'un texte n'est jamais qu'un médium transitoire.

Par là, la translation se révèle comme indifférente à la tradition, si l'on définit, comme nous l'avons fait, celle-ci comme le lien (*religio*, disaient les Romains) à une origine et, dans ce cas, à un original. C'est bien parce qu'il ressentait que la translation menaçait l'édifice de la traditionalité que Montaigne s'est opposé à la « traduction » de la Bible en français. Car cette traduction, réclamée par les Temps modernes, brisait la communion du Livre sacré et de « sa » langue, et risquait en outre de le transformer (comme on a pu voir depuis avec les retraductions philologico-linguistiques de la Bible) en texte profane soumis à l'exigence de la « communication ». De fait, ce n'est qu'aujourd'hui que nous découvrons l'immense entreprise de destruction du rapport traditionnel aux œuvres dissimulée sous le « sérieux » des traductions philologico-linguistiques réalisées depuis le XIX^e siècle. *La translation détruit les œuvres en tant qu'œuvres*. Si « circulation » des œuvres il doit y avoir (ce qui n'est pas douteux), ce ne saurait être sous les auspices de la translation.

La traduction et l'espace de la duction

À partir du XV^e siècle, tout un courant, en Italie d'abord, en France ensuite, s'élève, non contre la *translatio studii*, qui reste le cadre fondamental de toutes les activités traductives, mais contre la méconnaissance des *œuvres* que représente la translation, notamment sous la forme des traductions de traductions. Le concept d'*œuvre*, considérée comme totalité insécable de la *sententia* et de la *littera*, vient remplacer celui d'*auctoritas*, c'est-à-dire celui d'un texte revêtu d'une autorité extra-textuelle et perpétuellement soumis à des « augmentations » sur le mode de la translation, de la glose

et du ré-arrangement, trois formes de rapports aux textes difficilement distinguables au Moyen Âge.

Un mot, avant de poursuivre, sur le caractère « augmentatif » de toute translation. Celle-ci, sous sa forme médiévale ou moderne, est augmentative par essence.

Au Moyen Âge, l'augmentativité de la translation avait au moins trois formes, toutes issues de l'exigence de communicabilité.

Pour que le texte traduit soit « cler et entendable », le traducteur procédait à divers ajouts, par exemple sous la forme canonique du doublet explicatif. Voici un bref exemple de la « traduction » d'un passage de la Vulgate en français. Là où Saint-Jérôme écrit :

et venit tentare eum in aenigmatibus

le traducteur médiéval, lui, écrit (il s'agit de la Reine de Saba) qu'

*elle vint en Jerusalem le roi tenter et son sens esprouver par ses
dutances et ses demandes et par ses questions*

En second lieu, le traducteur restructurait l'original selon les principes de l'*ordinatio* médiévale. Ainsi, un traducteur espagnol de Boèce explique-t-il qu'il a rajouté à l'original des titres et diverses indications de contenu,

*por que los titulos son claridad a la via del proceder e no se entreponga
al texto cosa agena, en comienço de cada libro se porná una relacion o
argumento que señale algo de lo contenido en sus versos y prosas.*

En troisième lieu, la translation s'accompagnait de gloses externes ou internes.

Il ne serait guère difficile de montrer que les traductions modernes ne sont pas moins augmentatives, sous des formes différentes. Une note en bas de page, ou un mot du texte mis en italiques, sont des augmentations. Une introduction ou une postface aussi.

Il ne s'agit pas de critiquer cette augmentativité, mais de montrer que toutes ces « aides à la communication » font partie de la traduction, qu'elles lui donnent son statut de translation. Une note en bas de page n'est pas « à côté » de la traduction : elle en fait partie.

Le problème de l'augmentativité est d'autant plus important que les formes augmentatives médiévales et modernes (philologiques) de la translation se sont révélées destructrices du point de vue de la tradition. Si nous voulons maintenir notre rapport aux œuvres dans le cadre de la traditionalité, et non pas en faire de purs produits communicationnels ou philologiques, nous devons réfléchir sur les formes concrètes d'augmentativité que nous sommes obligés, de toute façon, d'introduire dans les textes traduits. L'une d'elles, et non des moindres, est sans doute la présence de l'original, c'est-à-dire l'édition « bilingue ».

La réaction de ceux qu'on a pris l'habitude d'appeler les Humanistes va produire une nouvelle figure de l'activité traduisante, qui va être justement appelée *traduction*.

Bien plus : à la Renaissance, cette activité reçoit un nouveau nom qui ne désigne qu'elle. Ni les Grecs, ni les Romains, ni les médiévaux n'avaient de *nom propre* pour la « traduction ». Cela était logique, puisqu'elle se confondait pour eux avec d'autres rapports textuels.

La Renaissance marque donc un tournant fondamental dans l'« histoire de la traduction ». Elle donne un nom propre à celle-ci, la distingue d'autres pratiques textuelles et, enfin, la met dans un autre lieu que le « ré-arrangement » médiéval : l'*imitation*.

Cela ne signifie nullement que, dans la pratique concrète, les traducteurs du XVI^e siècle se soient distingués des translateurs médiévaux. La plupart d'entre eux ont continué à « traduire » comme les médiévaux. Mais trois grandes traductions, la Bible de Luther, l'Authorized Version et le Plutarque d'Amyot, donnent la mesure du changement qui s'est produit. Pour saisir la nature de ce changement, il faut comprendre pourquoi la Renaissance a rebaptisé l'activité traduisante, comme elle l'a défini et lui a donné un nouveau lieu.

On sait que *traducere* et *traductio* ne signifiaient pas chez les Romains « traduction ». *Traductor* signifiait chez Cicéron celui qui fait passer de l'ordre des patriens à l'ordre des plébéiens.

Selon les historiens, c'est Leonardo Bruni, l'humaniste italien auteur d'un traité sur la traduction, *De Interpretatione recta*, qui a choisi le verbe *traducere* (et son équivalent italien) pour désigner la « traduction ». Et cela, sur la base d'une interprétation fautive du participe passé *traductum* dans Aulu-Gelle. Chez ce dernier, il s'agit du transfert en latin d'un vieux mot grec, donc d'un emprunt. Pas d'une « traduction ». Ainsi, le terme de *traduction* est-il issu d'une... erreur de traduction.

Ce que l'on sait encore, c'est que *traduction*, en à peu près un siècle, a évincé *translation* dans toute l'Europe (à l'exception de l'Angleterre).

Mais pourquoi Bruni, même s'il avait « mal interprété » le sens de *traductum*, a-t-il choisi de calquer ce verbe latin au lieu de le rendre par son équivalent consacré, soit latin (*translatm*), soit italien? Et pourquoi le terme de *traduction* a-t-il si vite « pris »?

La réponse à ces questions nous viendra, au moins en partie, si nous interrogeons d'un côté l'histoire médiévale du mot *traductio*, d'autre part le destin moderne de la famille des mots à laquelle il appartient, c'est-à-dire les composés en *ductio*.

Le terme *traductio* apparaît au Moyen Âge dans les écrits théologiques de mouvance aristotélicienne (Saint Thomas, Averroès). On le retrouve encore, dans le sens qu'il avait chez ces penseurs, dans la *Théodicée* de Leibniz.

Le contexte n'est pas du tout l'activité traduisante. *Traductio* est employé dans le cadre de spéculations sur la forme et la matière, et ce terme se distingue de deux autres : l'*informatio* et l'*eductio*. L'*informatio*, c'est l'imposition d'une forme à une matière (in-former). L'*eductio*, le dégagement d'une forme existant en puissance dans une matière (la statue dans le marbre). La *traductio*, c'est le transfert ou la transmission d'une forme. Dans la *Théodicée*, Leibniz en donne comme exemple la « traduction des âmes » :

comme si l'âme des enfants était engendrée (per traducem) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendré (§ 86) Car l'âme est une forme, la forme étant, dit Leibniz, ce qui est un principe de l'action, et se

trouve dans celui qui agit (§ 87)

La *traductio* est donc la transmission active d'une forme, la forme étant elle-même le principe agissant d'un être.

Il est probable que Bruni a pris dans ce contexte le terme de « traduction », car la définition qu'il donne dans son traité de l'activité traductrice n'est, au fond, qu'un « transfert » du principe de la traduction des âmes au domaine des œuvres. En fait, et ce sera encore l'opinion de Goethe, traduire est engendrer une forme à partir d'une autre forme : métamorphose. Voilà ce qu'écrit Bruni :

Ceux en effet qui peignent un nouveau tableau à l'imitation d'un premier, prennent les contours, l'aspect, le profil et la forme du corps entier, et ne cherchent pas à savoir ce qu'ils font, mais ce que l'autre a fait. De la même façon dans les traductions, l'interprète (interprès) excellent se convertira et se transformera en l'auteur du premier écrit de tout son esprit et de toute sa volonté, quasiment, et s'efforcera d'exprimer les contours, l'aspect, le profil et les ornements et l'ensemble des actifs de celui-ci.

Il faudrait commenter longuement ce texte, tant du point de vue de son « contenu » que de sa structure et de ses termes. On y voit, en tout cas, comment à partir de la « traduction » médiévale, Bruni définit l'acte de traduire comme un transfert de formes et non de contenus, en lui assignant comme cadre l'imitation. La traduction moderne est née, et les Romantiques allemands ne diront pas autre chose.

Demandons-nous maintenant ce que signifie le fait que le terme de *traduction* appartient à une « famille nombreuse ». Non seulement nombreuse dès ses débuts (à Rome), mais qui n'a fait que s'agrandir depuis. Ajoutons à cela que plusieurs de ses membres occupent aujourd'hui des positions importantes « dans le monde » (comme on dit). En fait, la « traduction » a longtemps été (et reste encore partiellement), la Cendrillon du groupe.

Quelle est donc cette « famille »? Celle des composés latins de *ducere*, conduire, et de *ductio*, action de conduire. Il n'est pas trop étonnant que le peuple actif qu'étaient les Romains ait créé de nombreux composés à partir de ces deux termes : selon Yebra, l'éminent traducteur et théoricien de la traduction espagnole, dix-neuf. Le même Yebra ajoute qu'on en compte aujourd'hui 59 en français, 77 en espagnol, 79 en portugais, 88 en italien, et... 117 en anglais.

Ce qu'il faut prendre ici en vue, ce n'est pas le simple fait que *traduction* appartienne à ce vaste champ sémantico-lexical, mais que son apparition à la fin du XV^e siècle est liée à l'apparition progressive d'autres signifiants en duction, qui sont tous devenus fondamentaux pour la pensée (et la réalité) en Occident (alors qu'ils n'avaient pas cette importance à Rome) : *production*, *reproduction*, *conduction*, *déduction*, *induction*, *séduction*, *introduction*, etc.

On peut dire que la traduction appartient à un espace historique qui, comme l'a dit Michel Serres, est celui de la *Duction*.

Ce que tous les signifiants formés avec duction et apparus après le XV^e siècle ont

de commun, c'est qu'ils désignent *des processus actifs régis par un sujet*.

Translation ne désigne qu'un simple « mouvement » ou « passage ». Traduction désigne une activité et l'énergie présidant à celle-ci. En outre, ce terme – comme production – dit à la fois le processus et son résultat, ce qui n'est pas vraiment le cas pour translation.

L'activité désignée par le terme de « traduction » est à la fois une production et une reproduction; elle n'est pas sans lien avec la séduction, nous le verrons, et (c'est trop clair) avec la réduction (que nous prenons le sens courant de ce terme ou son sens alchimique). À la limite, les signifiants du champ de la Duction se signifient tous mutuellement pour désigner l'espace global des *transformations* opérées par un *sujet actif*.

Ce que produit en reproduisant la traduction, c'est bien un « nouveau tableau ». Ainsi porte-t-elle l'empreinte de ce qui définit la modernité, *l'innovation*.

L'énergie qui œuvre en elle est l'énergie *imitative*. L'imitation, au XVI^e siècle (et au-delà) poursuit empiriquement un double but : reproduire des œuvres sacralisées, et produire dans ce mouvement de reproduction d'autres œuvres égalant ou même surpassant les « originaux ». À vrai dire, ces œuvres dont la traduction va fonder l'existence de nouvelles œuvres sont maintenant seulement considérées comme des « originaux » qui, en tant que *produites* par un auteur, appartiennent elles aussi à l'espace de la Duction. Dans la mesure où il produit une forme à partir d'une forme antérieure, le traducteur est lui aussi un auteur, quoique « dérivé » comme son produit. Mais au lieu d'*augmenter* comme le translateur, il *innove*. En quoi consiste cette « innovation »? La reproduction traductive, quand elle est réussie, produit paradoxalement un *nouvel original* : la Bible devient un livre anglais et allemand, Plutarque un livre français.

Pour produire un tel résultat, le traducteur/imitateur doit reproduire, comme le dit Bruni, la totalité de la forme de l'original. On a remarqué que les translateurs médiévaux, qui ne se souciaient que de la « sentence » ne mobilisaient pas toutes les ressources de leur langue pour traduire. Souvent, leurs dédicaces sont mieux écrites que leurs travaux. Il n'en va pas de même pour la traduction qui, au XVI^e siècle – toujours pour les exemples évoqués – mobilise la totalité des ressources réelles ou potentielles de la langue et ainsi produit des chefs-d'œuvre. La volonté de reproduire la forme des originaux, visible aussi bien chez Luther que chez Amyot, a deux corollaires : le rejet des traductions de traductions, la réactivation d'un vieux thème romain, celui de la « traduction éloquente ». Bruni défend l'idée, totalement étrangère aux translateurs, d'une traduction « belle », c'est-à-dire *séduisante*. C'est pourquoi je disais que la traduction est liée à la séduction : ce n'est pas un jeu de l'esprit, mais une réalité fondamentale. D'une certaine façon, pour le XVI^e et le XVII^e siècles, la traduction appartient à la rhétorique, comme pour Cicéron, Quintilien et Saint-Jérôme.

À l'exigence de clarté héritée des médiévaux s'ajoute donc celle de beauté. Rien d'étonnant si, au XVII^e siècle, la définition donnée du « traducteur » ne diffère pas de celle de l'orateur :

ceux qui entreprennent d'enchaîner toutes les pensées par la liaison d'un beau sens

Rien d'étonnant non plus si, vers la fin du XVI^e siècle, la traduction devient – avec

des hauts et des bas – un genre littéraire qui a pour fonction de former ses auteurs à l'écriture autonome des autres genres. C'est bien pourquoi à cette époque, presque tous les grands écrivains s'essayaient à la traduction : on ne devient auteur (producteur) qu'en étant d'abord traducteur (reproducteur). Les traductions, disent les Classiques, sont une *école d'éloquence*.

Dès lors que la traduction est définie axiomatiquement comme la traduction-d'un-original, il devient, enfin, impensable de faire des « traductions de traductions ». Ce qui était normal dans l'horizon de la translation (et continue d'ailleurs à l'être) apparaît comme carrément absurde dans celui de la traduction.

La question de la traduction, de la translation et de la tradition

Les deux figures de l'activité traductive que nous venons d'évoquer ne sont pas des « choses du passé ». Si la traduction a bien succédé à la translation, il ne s'ensuit nullement qu'elle l'ait supplantée. Et si le XIX^e siècle a placé la traduction dans un autre lieu que l'imitation, celui de la critique et de l'herméneutique, cela ne signifie pas non plus que la figure imitative créée à la Renaissance soit morte.

Il y a là une situation assez complexe. Tout se passe comme si les deux figures de l'activité traduisante avaient, depuis le XVI^e siècle, continué à déployer leur existence en se confondant partiellement. Quand on dit – et on le dit de plus en plus – que nous sommes à l'âge de la traduction, cela veut dire : l'âge de la translation universelle qu'annonçait Nicole Oresme, mais aussi, l'âge de la traduction des formes qu'annonçait Bruni. Il s'ensuit que tout traducteur se trouve placé sous une double loi. Est-il translateur? Est-il traducteur? Il ne peut le dire lui-même. Cela ne favorise pas, on s'en doute, la cohérence des « traductions ». C'est que nous sommes à la fois dans l'univers de la translation et dans le monde de la traduction. Il serait illusoire de penser que l'univers de la translation est celui des « techno-sciences », et le monde de la traduction le monde des « lettres ». L'injonction translative, en particulier, recouvre toute l'étendue de l'écrit, et au-delà (avec l'audiovisuel). Il ne fait aucun doute que nous sommes pris dans une *translatio studii* mondiale.

Ce qui peut apporter un peu de clarté dans cette situation, c'est le rapport de la translation et de la traduction à la *tradition*. Il ne fait aucun doute – nous le posons en tout cas comme un axiome – que la *translatio studii*, sous sa forme moderne de convertibilité infinie des contenus, menace radicalement la traditionalité. Cela ne veut pas dire qu'elle n'ait ni nécessité, ni justification. Mais il faut la voir comme ce qu'elle *est* : un mode d'échangeabilité qui se façonne ses propres supports langagiers en détruisant la naturalité des langues.

La traduction, elle, telle qu'elle a déployé son essence depuis le XV^e siècle (et certes en prenant des figures différentes au fil des siècles) recèle en revanche une nature *duelle*. Ceci dérive en droit fil de son enracinement dans la *traductio* médiévale et de son appartenance à l'espace des transformations *ductives* typiques de la modernité.

En tant que transport de *formes* dont l'archétype est ce « transfert d'âmes » qui se produit dans l'engendrement, la traduction est l'un des piliers de la traditionalité dans le domaine de l'écrit. Ici, le traducteur fait œuvre de tradition. Ce qu'il « engendre » est bien un être « nouveau », mais cette nouveauté-là est – littéralement – vieille

comme le monde. Et de même qu'en engendrant nous assurons la « survie » de nous-mêmes et de l'humanité en général, en créant selon la loi de nature des êtres nouveaux, véoi disaient les Grecs, et pourtant profondément « mêmes », de même le traducteur, nous rappellent Goethe et Benjamin, assure-t-il la « survie » des œuvres et, par là, du monde dont celles-ci assurent la permanence. Pas de tradition, là où existe l'écrit, sans traduction, qu'il s'agisse de traduire d'autres langues vives ou mortes, passées ou lointaines, ou de traduire des œuvres écrites dans un état de notre langue devenu trop « autre ».

Mais la traduction n'est pas que transmission « filiale » des « âmes » et des « œuvres ». Elle appartient aussi à la famille impériale de la Duction moderne. Des belles infidèles du XVII^e siècle surgies tout droit du concept de « traduction éloquente » aux traductions critiques du XIX^e siècle, dont les principes sont pourtant opposés, il y a tout un meurtre de la tradition. L'illustration la plus surprenante de cette nature duelle de la traduction nous est fournie par l'« emblème » avec lequel un traducteur français du XVI^e siècle, Herberay des Essarts, signait ses travaux :

Acuerdo
Olvido

La traduction est mémoire *et* oubli. Pour ce qui est du XVI^e siècle, la grande remémoration de l'Antiquité conduit à un oubli d'autant plus profond qu'il se présente sous la figure du souvenir. Pour les traductions « philologiques » ou « linguistiques » du XIX^e siècle et du XX^e, la dialectique est la même sous une autre forme. La « reconstitution exacte » des œuvres n'est pas moins oubliée.

C'est à partir d'un tel constat que nous devons tenter de penser un nouveau concept de la traduction traditive. À partir (au moins) de deux questions : comment, en traduisant une œuvre, faire acte de mémoire, et non d'oubli? Comment traduire les œuvres fondatrices? Naturellement, toute œuvre est fondatrice par essence, qu'elle soit passée ou contemporaine. Mais il se pourrait que la traduction des œuvres fondatrices du passé nous fournisse le modèle de la traduction des œuvres contemporaines. Il y a sans doute à créer des modèles traductifs axés sur la sauvegarde (voire le rétablissement) de la traditionalité. Comme il est sans doute de l'essence de la traduction de s'accompagner d'aides augmentatives (commentaires, etc.), il y aurait lieu de réfléchir concrètement aux formes d'une nouvelle *augmentativité* allant dans le sens d'une « augmentation » de la traditionalité. Ce qui veut dire, car il n'est pas de tradition sans autorité, et car le problème de *l'autorité* (ou du *manque* d'autorité) hante comme un spectre funeste toute l'histoire de la traduction, il faut en venir à se demander : *à quelles conditions concrètes une traduction qui veut être un « transfert de forme » peut-elle faire autorité?*

Source : *Po&sie*, n° 47, Paris, Belin, 1988, p. 85-98.