

# LES DÉTOURS DE BABEL

## LA TRADUCTION COMME PARADIGME

par

**François OST**

Professeur ordinaire aux Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles)

« *En l'absence de toute superlangue nous ne sommes pas complètement démunis ; nous reste la ressource de la traduction* ».  
P. RICOEUR, *L'universel et l'historique*, in *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 282.

Pourquoi donc serions-nous démunis, en l'absence de toute superlangue ? Parce que jamais ne nous a abandonné – et certainement pas aujourd'hui, à l'heure de la mondialisation - la sourde aspiration à l'unité du savoir, l'unanimité dans l'action et l'uniformité de nos langages. Nous nous rêvons universels et nous nous réveillons multiples, divisés, dispersés et confus. Reste alors, dit Ricoeur, la ressource de la traduction. Ce sera l'objet de cette brève étude d'approfondir ce propos et de jeter les premiers jalons de sa vérification dans quelques directions essentielles de la culture.

Il reste que, en dépit des années, nous vivons toujours dans la nostalgie suscitée par la catastrophe de Babel. Dès qu'il est question de langue, et a fortiori de traduction, tout se passe comme si nous restions fascinés par la langue adamique d'avant la dispersion, et inconsolables désormais d'être condamnés à la traduction. Il est vrai qu'en *Genèse*, 11, la dramatisation est maximale : une faute énorme suivie d'un châtement exemplaire. Alors que « tous se servaient des mêmes mots », les hommes conçurent le projet de construire une tour qui monterait jusqu'aux cieux : « faisons-nous un nom », se disaient-ils, et ne soyons plus dispersés sur toute la terre. Mais Dieu de prendre ombrage de ce projet auquel il met un terme de la manière la plus nette : la tour est détruite, les hommes dispersés, les lignées interrompues, et la confusion introduite dans le langage : Babel-confusion. Comme une seconde chute : après le bannissement du paradis, maintenant l'exil de la parole ; en terre barbare, les hommes sont destinés au baragouin, pour avoir consommé le péché originel linguistique.

Toutes les civilisations connaissent un mythe de ce genre, explique Georges Steiner : soit une erreur monstrueuse a été commise (l'homme qui, par mégarde, ouvre quelque boîte de Pandore et libère un Chaos linguistique), soit, comme ici, la punition d'une faute<sup>1</sup>. Mais, dans tous les cas, le récit traduit la fascination à l'égard d'une langue originelle unique, *Ursprache* – celle-là même dans laquelle Dieu et Adam conversaient au Paradis. La langue sacrée qui assurait une communication transparente et sans reste, le verbe même que Dieu avait proféré pour nommer chaque chose selon son essence, lui donnant ainsi le jour.

De ce récit fondateur – fascination et nostalgie confondues – dérivent quantité de représentations qui, réunies, forment ce qu'on pourrait appeler le « sens commun linguistique », sorte de vulgate encombrée d'idéologie et de mauvaise métaphysique, responsable d'innombrables mésinterprétations relatives au langage, à l'écriture et à la traduction.

On se propose – après avoir brièvement évoqué les champs du savoir et de l'action qui restent « en attente de traduction » (1. De quelques domaines

---

<sup>1</sup> G. STEINER, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, trad. par L. Lotringer, Paris, Albin Michel, 1978, p. 65.

d'application possible du paradigme de la traduction) – de livrer un bref aperçu de ce système d'idées, fausses et solidaires, véritablement indurées dans notre « prêt-à-penser » linguistique (2. D'une certaine vulgate linguistique). Ensuite, à la faveur d'une reformulation du mythe babélien (3. Babel : un récit détourné), on s'efforcera de les mettre en question et d'en proposer des alternatives plus convaincantes (4. Retour sur la vulgate). Nous serons alors en mesure de reprendre la problématique de la traduction sur des bases plus solides et de suggérer ce que pourraient être les linéaments d'un paradigme traductif susceptible de constituer la ressource pour des temps pluriels en l'absence de toute superlangue (5. Fidélité ou plus value ? Conserver ou investir les talents reçus ?).

### **1. De quelques domaines d'application possible du paradigme de la traduction.**

Partons de ce fait d'expérience : « le phénomène massif que le langage n'existe nulle part sous une forme universelle mais seulement dans la fragmentation de l'univers linguistique »<sup>2</sup>. Longtemps les hommes ont pu vivre dans la relative ignorance – ou du moins le refoulement efficace – de cette réalité. À l'abri de ses frontières, au sein de sa communauté, sous le couvert de sa langue, de sa religion, de sa justice, l'homme pouvait nourrir le sentiment rassurant de vivre dans un monde unitaire et stable – un monde sur lequel planait l'ombre des figures du tiers tutélaire, garant de l'ordre des choses.

Cet univers a volé en éclats aujourd'hui, et il n'est pas un domaine de l'expérience humaine qui ne soit traversé de la conscience d'une diversité profonde – peut-être incommensurable - en même temps que semble s'évanouir la garantie du tiers de surplomb. Or il faut bien s'entendre, ne serait-ce qu'un peu, si nous voulons vivre ensemble – ce à quoi nous contraint du reste directement le rétrécissement du monde et la multiplication des échanges que nous appelons « mondialisation ».

L'heure de la traduction aurait-elle sonné ? On peut le penser en effet. Opération à la fois modeste et obstinée, elle s'inscrit d'emblée dans l'espace du pluriel – la parole et l'écriture éclatées - et s'accommode de l'absence de tout métalangage de survol. Patiemment, elle construit des comparables approximatifs par dessus les gouffres de l'incommensurable et offre ainsi l'anticipation d'une éthique, modeste et cependant impérative, de l'hospitalité (on s'invite en langue étrangère, et, en retour, on accueille l'autre chez soi) – geste élémentaire de reconnaissance mutuelle à défaut duquel on ne peut rien bâtir de solide.

Ma thèse est qu'innombrables sont aujourd'hui les domaines en attente de traduction : champs du savoir, de l'action et de la culture partagés entre l'irréfutable constat de l'éclatement et l'aspiration toute aussi indéfinissable à quelque chose comme l'universel. J'évoquerai ici cinq de ces domaines, mais on pourrait tout aussi bien en citer cinq ou dix autres, tant il est vrai, comme le note J.-R. Ladmiral, qu'« il est permis de se demander si, de proche en proche, ce ne serait pas toute l'expérience humaine qui serait justiciable d'une interprétation dans les termes du paradigme philosophique de la traduction »<sup>3</sup>.

Le premier de ces secteurs en attente de traduction est celui du comparatisme juridique. On se doute que la mondialisation des échanges exige un rapprochement des législations étatiques. Un temps, celle-ci avait pris la voie, courte et prématurée, de la mise au point de lois dites « uniformes ». Cette option marque aujourd'hui le pas, sans doute parce qu'elle faisait trop bon marché des spécificités des ordres juridiques en présence ainsi que des traditions différenciées qui les inspirent. Sans doute aussi parce qu'elle négligeait le phénomène croissant du pluralisme juridique, le droit ne se ramenant évidemment plus au seul droit d'origine étatique et prenant

<sup>2</sup> P. RICOEUR, *L'universel et l'historique*, in *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 282.

<sup>3</sup> J.-R. LADMIRAL, *Pour une philosophie de la traduction*, in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1989, p. 22.

de plus en plus la forme d'un réseau internormatif combinant des normativités publiques et privées, générales et sectorielles, étatiques, supra – et infra-étatiques.

Dès lors, c'est la voie plus réaliste et sans doute plus féconde du comparatisme juridique qui est privilégiée, la convergence souhaitée ne pouvant faire l'économie des travaux préalables d'approche, de reconnaissance et de compréhension mutuelle. Au cœur de l'opération, la traduction linguistique apparaît comme le modèle d'une démarche plus profonde encore : la maîtrise, par le juriste comparatiste, de deux ou plusieurs langues entre lesquelles il jette des ponts le conduit progressivement, en effet, à appréhender des situations de bi- ou de multi-juridisme : il s'agit alors d'établir des équivalences entre des solutions apportées à des problèmes présumés – mais présumés seulement – comparables au regard de deux ou plusieurs ordres juridiques distincts. Lorsque le juriste canadien, par exemple, se forme à la rédaction de la norme en deux langues, le français et l'anglais, mais aussi, au-delà des langues, dans deux traditions juridiques distinctes (la traduction française de « droit civil », et celle, anglaise du « *common law* »), il construit des « équivalences fonctionnelles » au point de rencontre entre les deux ordres juridiques. Encore s'agit-il moins d'établir, de façon statique, une improbable identité entre deux codes ou deux lexiques ; bientôt ce sera de façon dynamique, dans le dialogue qui s'instaurera entre les deux visions, que se dégageront des solutions inédites – le bijuridisme sera devenu dialogique. Ainsi se dessine, à l'horizon de cette pratique, l'appréhension d'une juridicité métapositive qui se laisse saisir entre les pratiques linguistiques diverses et les codifications différenciées – une normativité implicite, visée, à leur manière, par chacune de ces traditions, sans être jamais épuisée, et dont la méthodologie de la traduction comparatiste, dans un incessant va-et-vient dialogique, fournit sans doute l'anticipation la plus satisfaisante<sup>4</sup>.

Le deuxième terrain d'application possible de la démarche traductrice est représenté par le dialogue des sciences – l'interdisciplinarité – dont personne ne conteste plus aujourd'hui la pertinence, à l'encontre du mouvement d'hyper-spécialisation académique, alors même que les questions les plus fondamentales, notamment en sciences sociales, présentent toujours un caractère transversal se jouant des découpages disciplinaires. Encore faut-il s'entendre sur les conditions de ce dialogue des disciplines. Pour ce faire, j'ai eu l'occasion de distinguer, dans des travaux antérieurs, trois modèles, dont seul le troisième me paraît satisfaisant : la pluri- ou multidisciplinarité, la transdisciplinarité et l'interdisciplinarité.

La pluridisciplinarité ou multidisciplinarité consiste à juxtaposer, à propos d'un objet d'étude censé commun, un ensemble de disciplines différentes développant leurs points de vue spécifiques. De cette juxtaposition de savoirs ressortent évidemment autant d'objets différents que de perspectives mises en œuvre. Seule une conception magique du travail scientifique pourrait en effet donner à penser que de la simple sommation de disciplines pourrait surgir une problématique commune<sup>5</sup>. On pourrait dire qu'on a affaire ici à une simple coexistence de langages différents, produisant une sorte de Babel scientifique – une addition de monologues, un dialogue de sourds. Le projet vise trop court, il reste infra-dialogique.

La transdisciplinarité, quant à elle, implique que toutes les disciplines en présence abandonnent leur point de vue particulier pour produire un savoir autonome d'où devraient résulter de nouveaux objets et de nouvelles méthodes. Il s'agit cette fois d'intégration des disciplines<sup>6</sup>. Pour reprendre la métaphore langagière, on peut dire qu'on vise ici la construction d'une langue nouvelle et commune, une forme d'espéranto scientifique. Cette fois le projet vise trop long :

<sup>4</sup> Sur tout ceci, cf. D. JUTRAS, *Énoncer l'indicible : le droit entre langues et traditions*, in *Revue internationale de droit comparé*, 2000, n°4, p. 781 s. Pour un point de vue très sceptique à l'égard de cette position, cf. P. LEGRAND, *Sens et non-sens d'un Code civil européen*, in *Revue internationale de droit comparé*, 1996, p. 779 s.

<sup>5</sup> En ce sens, cf. G. GUSDORF, *v° interdisciplinaire*, in *Encyclopedia Universalis*, t. 8, Paris, p. 1089.

<sup>6</sup> J.-P. RESWEBER, *Le pari de la transdisciplinarité. Vers une intégration des savoirs*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 2000, p. 39-40.

faisant bon marché des spécificités des disciplines en présence, il échoue dans son projet de créer un champ commun de discussion, ou, pire encore, il impose aux disciplines voisines le point de vue d'une science dominante.

Dans le champ de l'interdisciplinarité enfin, la recherche s'opère, au moins dans un premier temps, à partir du champ théorique d'une des disciplines en présence qui développe des problématiques qu'elle offre à la discussion d'autres disciplines, dont les interrogations croisent les siennes, ne serait-ce que partiellement. Il s'agit dans ce cas d'une véritable articulation des savoirs, qui entraîne, par approches successives, essais et erreurs, ajustements partiels, comme dans un dialogue, des réorganisations partielles des champs théoriques en présence. On pourrait dire qu'on procède ici à la traduction d'un jeu de langage dans un autre, sans pour autant nier les difficultés inhérentes à l'exercice, notamment liées à la nécessité de respecter le « génie propre » et les points d'intraduisibilité de chaque langue<sup>7</sup>. Ou encore les dangers de « surcodage » ou de surdétermination théorique dans le cas où la discipline, placée à l'initiative du questionnement, serait finalement conduite à faire à la fois les questions et les réponses. Contre ce risque, très souvent ressenti par les scientifiques engagés dans l'exercice, on pourra suggérer la solution – elle aussi inspirée de la traduction dialogique – qui consiste dans la permutation systématique des positions : chaque discipline en présence occupant successivement la position du questionneur et du répondant.

Du dialogue des savoirs on passe alors à un troisième terrain d'application présomptif du paradigme de la traduction : l'articulation des sciences, des techniques, des intérêts socio-économiques et des choix politiques qui est au cœur des processus de régulation et de gouvernance qui sont les noms nouveaux qu'on donne, dans un monde pluriel et complexe, à la réglementation et au gouvernement. Ici encore, le concept de traduction opère à la fine pointe des travaux faisant autorité : à la suite de Michel Serres qui consacrait le troisième tome de sa série des *Hermès à la traduction*<sup>8</sup>, Bruno Latour en fait une catégorie centrale de sa sociologie des sciences<sup>9</sup>, tandis que M. Callon, P. Lascoumes et Y. Barthe en tirent un usage très productif pour penser les rapports – qui restent très largement à inventer – entre un univers de la techno-science qui a envahi tous les domaines de notre activité, et un monde citoyen et politique qui tente de recouvrer la maîtrise de son avenir par la discussion des grandes orientations technologiques<sup>10</sup>.

Si le dialogue entre les experts, porte-parole des états de choses établis par les sciences, les financiers, entrepreneurs et commerçants, porteurs des intérêts économiques, les citoyens et leurs associations, porteurs d'intérêts individuels ou collectifs, et les politiques censés arbitrer les débats et dégager des priorités, est devenu une urgence démocratique, la traduction des langages en présence, largement hétérogènes, en sera la méthode obligée.

Que l'on songe à des questions centrales pour la gouvernance contemporaine comme la maîtrise des risques industriels et environnementaux, la politique de la ville, la lutte contre le chômage, l'intégration des immigrants, dans tous ces cas où les enjeux sont multiples et enchevêtrés, les auteurs hétérogènes, les politiques publiques nécessairement intersectorielles, il faut procéder à de délicates opérations de traductions – P. Lascoumes parlera de « transcodage »<sup>11</sup> – consistant à ajuster des savoirs parfois très distants les uns des autres, à définir de nouveaux enjeux à la faveur de discussions avec des groupes émergents, à tisser des réseaux et mobiliser

<sup>7</sup> F. OST et M. van de KERCHOVE, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2002, p. 468 ; E. MORIN, *Les défis de la complexité*, in *Le défi du XXI<sup>e</sup> siècle. Relier les connaissances*, Paris, Seuil, 1999, p. 453.

<sup>8</sup> M. SERRES, *Hermès III. La traduction*, Paris, Les éditions de minuit, 1974.

<sup>9</sup> B. LATOUR, *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, Éditions La Découverte (Poche), 2005 (1989), p. 260 s.

<sup>10</sup> M. CALLON, P. LASCOURMES, Y. BARTHE, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, p. 75-104.

<sup>11</sup> P. LASCOURMES, *Rendre gouvernable : de la traduction au transcodage*, in *La gouvernementalité*, sous la dir. de J. Chevallier et alii, CURAPP, Paris, PUF, 1996, p. 325 s.

de nouveaux alliés, à réorienter des priorités et reformuler des programmes d'action au terme de nouveaux compromis – bref réinventer un cadre cognitif susceptible à la fois d'orienter les choix de société, de légitimer les options prises et d'en évaluer les résultats. Méthode d'ajustement progressif, *learning process* procédant ici encore par essais et erreurs, sans plan préétabli ni discours de surplomb : exactement la situation incommode et toujours risquée qui est celle du traducteur.

De la gouvernance on passe tout naturellement à la philosophie politique et à la théorie de la justice – quatrième champ problématique en attente d'une méthodologie traductrice.

Est-il possible, dans le monde pluraliste et pluriculturel qui est le nôtre, de formuler des principes de justice et des règles de discussion valables universellement, indépendamment de la diversité des personnes, des communautés et des cultures et sans limitation tenant à leurs circonstances particulières d'application ? Oui, répondent J. Rawls et J. Habermas reformulant, chacun à sa manière, le formalisme kantien. Une « position originelle » caractérisée par un « voile d'ignorance », garant d'impartialité, constitue, pour Rawls, le cadre contractuel susceptible de mener à la définition de principes de justice valables en tous temps et en tous lieux. Une « situation idéale de parole », régulée par les principes d'une « éthique communicationnelle », devrait conduire, pour Habermas et Apel, à l'élaboration de règles susceptibles d'un consensus rationnel sur la base d'intérêts universalisables.

Comme on le sait, ces théories suscitent d'innombrables débats et objections, notamment dans le camp des auteurs « communautariens » plus sensibles aux enracinements socio-historiques des principes éthiques, et mieux conscients de l'écart qui se creuse, au regard du jugement moral en situation, entre l'affirmation abstraite d'un principe et son application dans les circonstances toujours particulières de l'espèce. Le formalisme, le caractère anhistorique de ces théories, ainsi que leur indifférence à l'égard de l'incommensurabilité des intérêts à arbitrer sont au cœur des controverses. M. Walzer, par exemple, insiste de façon convaincante sur l'hétérogénéité des biens à partager, répondant à des principes de jugement spécifiques à des communautés particulières et constitutifs de ce qu'il appelle des « sphères de justice » ; entre celles-ci (la sphère religieuse et la sphère marchande, par exemple), non seulement il n'y a pas d'harmonie, mais il est dangereux d'opérer des glissements<sup>12</sup>. De même, les sociologues L. Boltanski et L. Thévenot ont pu faire la description de six « cités » (la cité domestique, la cité civique, la cité industrielle,...) constitutives chacune de leurs propres principes d'évaluation et de jugement, et entre lesquelles le politique ne pourrait, au mieux, que négocier des compromis fragiles et provisoires<sup>13</sup>.

Ainsi, après l'espéranto formaliste, serions-nous condamnés à la dispersion babélique des cités et des sphères de justice ? Non pas si, comme le suggère Ricœur, nous empruntons la voie de la traduction, pré-condition de la reconnaissance mutuelle. Peut-être nous faut-il alors inventer une septième cité qui serait la cité de la traduction – tout comme on a pu dire que la langue de l'Europe, c'était la traduction. Ne pas renoncer aux idéaux régulateurs qui exigent des valeurs en présence une capacité de justification et de généralisation sur une scène virtuellement universelle, tout en faisant absolument droit à l'enracinement socio-historique des revendications en présence et des groupes humains qui les portent (souvent dans des conditions d'accès au débat argumenté très différenciées), c'est là l'unique voie de sortie du débat qui oppose les communautariens aux tenants du libéralisme procédural. Une voie qui emprunte très directement à la traduction ses méthodes et son éthique tout en assumant les risques et les critiques récurrentes

<sup>12</sup> M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. par S. Engel, Paris, Seuil, 1997 (1983), p. 41.

<sup>13</sup> L. BOLTANSKI et L. THEVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

qu'elle suscite<sup>14</sup>. Et de même encore, quand il s'agira de passer de la clarté du principe au clair-obscur du cas particulier à traiter, lorsqu'il s'agira de redescendre des hauteurs éthérées de la position originelle sur le dur terrain de la vie réelle, c'est de traducteurs dont on aura besoin pour accommoder la rigueur de la règle aux complexités de la situation particulière. N'est-ce pas là très exactement la situation du juge, statuant sur l'individu dont on dit qu'il est « traduit en justice » et pesant sa sentence sur les plateaux de la justice, exactement comme Valéry Larbaud explique que le fait le traducteur, écartelé entre la généralité de la définition du dictionnaire de langue et la singularité de la parole vive de l'auteur à traduire<sup>15</sup>.

Mon cinquième terrain d'application potentielle du paradigme de la traduction concerne le dialogue des religions, ainsi que la place des confessions dans un espace public sécularisé. Dans le premier cas, la suggestion en est faite par P. Ricœur, dans le second par Habermas. Ricœur : « 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-traïson, mais aussi avec le même renoncement à la traduction parfaite ? »<sup>16</sup>.

Sans doute notre espace public est-il très largement sécularisé ; il ne faudrait pas pour autant qu'il cesse d'être traversé par une « pluralité de voix »<sup>17</sup>. C'est ce que fait observer Habermas à propos du débat, qui oppose croyants et non-croyants, concernant l'utilisation des embryons humains. Il n'est pas acceptable, note-t-il, que l'état de droit constitutionnel externalise sur les seuls croyants le conflit permanent à propos de l'auto-compréhension de la société sécularisée. Pourquoi eux seuls devraient-ils reformuler leurs arguments dans un langage sécularisé pour qu'ils aient une chance d'emporter l'adhésion de la majorité ? Il serait plus juste de répartir la charge de la traduction entre les deux parties, dans un dialogue coopératif au cours duquel chacun serait successivement conduit à « adopter la perspective de l'autre ». Et Habermas de conclure : « une sécularisation qui ne cherche pas à anéantir procède sur le mode de la traduction »<sup>18</sup>.

## 2. D'une certaine vulgate linguistique.

Deux précisions liminaires avant d'entamer le travail de repérage du système d'idées généralement reçues à propos de la traduction. La première concerne sa définition, la seconde sa mise en œuvre. Quant à la définition de la traduction, nous proposons d'en retenir, à la suite de Schleiermacher et de Jakobson notamment, une double acception, large et étroite. Au sens strict, la traduction s'entend du transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre (ce que Schleiermacher appelait la « traduction restreinte » et Jakobson la « traduction à proprement parler ») ; au sens large, la traduction s'entend cette fois comme synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur d'une même communauté linguistique (la

<sup>14</sup> La notion de « consensus par recoupement » à laquelle Rawls aboutit dans ses écrits plus récents présente à cet égard des analogies significatives avec les compromis négociés par la traduction à la frontière entre les langues. (J. RAWLS, *L'idée d'un consensus par recoupement*, in ID., *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 245 s.).

<sup>15</sup> Tout le débat méthodologique sur le choix offert au juge entre *ad hoc balancing* (pesée des intérêts opérée *in concreto*, au regard des particularités de l'espèce), et *definitional balancing*, pesée des intérêts menée à l'aune des principes généraux en conflit, mériterait d'être réexaminé sous cet angle. (cf. F. RIGAUX, *La loi des juges*, Paris, O. Jacob, 1997, p. 224-225). J.-B. WHITE, chef de file du mouvement *Law and literature*, développe très largement l'analogie du juge et du traducteur. (ID., *From expectation to experience. Essays on law and legal education*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, p. 107).

<sup>16</sup> P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, in *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 135. Sur le concept d'« hospitalité », cf. la conclusion de cette étude.

<sup>17</sup> J. HABERMAS, *Foi et Savoir*, in *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, p. 159.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 165.

« traduction généralisée » de Schleiermacher, la « reformulation » de Jakobson)<sup>19</sup>. D'emblée, la problématique de la traduction apparaît ainsi comme une question à double fond, de sorte que les deux niveaux distingués ne manquent jamais de rejallir l'un sur l'autre et que tout problème qu'elle soulève, loin de pouvoir être commodément refoulé aux confins du discours, dans les zones dangereuses des frontières inter-langues, entraîne des résonances au cœur même de la langue maternelle. Le « paradigme » de la traduction que nous nous efforçons de dégager ne prend tout son sens qu'à être saisi à ce niveau de radicalité, et dans ce jeu incessant de renvoi du même et de l'autre, du propre et de l'étranger.

La seconde observation liminaire porte sur la mise en œuvre de la traduction ; elle vise à pointer ses passages à la limite qui sont aussi ses Charybde et Scylla, ses lieux de danger extrême, là même où se referment sur le traducteur les mâchoires du dilemme de la traduction. À l'une des extrémités, le point de non-traduisibilité : soit l'interdit entourant le sacré d'un texte qui doit échapper à la profanation de la mise en circulation (dans la tradition juive, la traduction de la Loi a longtemps fait l'objet de cet interdit), soit l'invocation du fait de l'incommensurabilité des langues usuelles ; à l'autre extrémité, l'omni-traduisibilité : la traduction ramenée à une simple opération de change linguistique, les textes ne présentant plus alors aucune épaisseur spécifique, n'offrant plus aucune résistance à leur reformulation dans l'espace neutre et comme aseptisé de la circulation généralisée des signifiés<sup>20</sup>. D'où ce dilemme, en forme de piège ou d'« alternative ruineuse » comme l'explique P. Ricoeur : « 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 fond commun qui rend possible le fait de la traduction »<sup>21</sup>. Il doit, dans ce cas, être possible de dégager, sous la diversité des langues, « des structures cachées qui soit portent la trace de la langue originaire perdue qu'il faut retrouver, soit consistent en codes a priori, en structures universelles ou transcendantales qu'on doit pouvoir reconstruire »<sup>22</sup>.

Tout se passe alors comme si l'histoire de la traduction et des idées qui l'accompagnent oscillait sans fin d'un pôle à l'autre, entre le repli frileux sur le propre et le rêve d'une langue universelle qui rendrait la question de l'autre sans objet. Dans les deux cas, ce serait « l'épreuve de l'étranger », pour parler comme Berman, qui serait manquée, ou encore la différenciation interne à la langue maternelle elle-même qui serait déniée (les effets d'étrangeté que la parole ne manque pas d'y produire).

Plusieurs « idées-forces » structurent la vulgate linguistique qui se trouve à la source de ces refoulements et résistances.

À la base de ce « sens commun linguistique », il y a l'idée que le langage se ramène, pour l'essentiel, et au moins dans l'idéal, à un immense lexique, vaste nomenclature de termes, à la fois exhaustive, exacte et adéquate – à chaque chose correspondant un nom et un seul. Ce lexique ne serait autre que l'héritage de celui qui prévalait au Jardin d'Eden où Dieu avait nommé toutes les réalités selon leur nature, sans ambiguïté, lacune, ni redondance. Cette encyclopédie serait donnée a priori, intemporelle et universelle. Elle est censée refléter la vérité du monde.

Certes, depuis que la rupture babélienne est intervenue, nous sommes condamnés à ne plus nous entendre directement, de sorte qu'il faut bien en passer par la traduction. Mais, loin de valoriser cette activité dont notre condition d'enfants de Babel devrait pourtant nous convaincre de l'importance sans pareille, la vulgate

<sup>19</sup> P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, op. cit., p. 125 ; SCHLEIERMACHER, cité par A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard (Tel), 1984, p. 232 ; R. JAKOBSON, cité par G. STEINER, *Après Babel*, op. cit., p. 244. La première approche (traduction au sens strict) est privilégiée par A. BERMAN (*L'épreuve de l'étranger*, op. cit.). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999 (1985), la seconde est suivie par G. STEINER dans son livre fondateur, *Après Babel*.

<sup>20</sup> En ce sens, cf. A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 298 s.

<sup>21</sup> P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, op. cit., p. 127.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 129.

s'empresse de la sous-estimer, de la disqualifier, et dirons-nous, de la « sous-penser ». D'où une nouvelle série de conceptions réductrices. Par exemple l'idée que la traduction consiste à dire « la même chose » en d'autres mots. Ce qui revient à postuler à nouveau, mais cette fois à l'échelle universelle, l'existence d'un superlexique bilingue (et même multilingue) qui fournirait un équivalent adéquat de n'importe quel terme de la langue-source dans n'importe quelle langue-cible, selon une relation bi-univoque et donc exclusive. Où l'on retrouve l'image du découpage adamique du monde en atomes de significations atemporels et virtuellement universels. La traduction se ramènerait ainsi au décodage-transcodage d'un message rédigé dans un système de signes qui n'aura été que provisoirement opaque et étranger. À la base de cette conception « prêt-à-penser » se laisse apercevoir l'ombre de cette fameuse langue-tierce universelle, soit dans sa version de langue sainte originaire dont toutes les autres dériveraient, soit sous sa forme plus moderne de langue rationnelle formée de structures élémentaires universelles qu'il devrait être possible de reconstruire et qui pourrait bien conduire à des procédures de traduction automatique. Sous-jacente également à cette pratique aseptisante de la traduction, l'action d'un certain platonisme toujours bien vivant qui, sur fond de distinction radicale entre le sensible et l'intelligible<sup>23</sup>, postule la circulation sans entrave de contenus de sens idéalisés et dûment débarrassés de leur enveloppe matérielle signifiante – le son et la lettre abandonnés sans regret au localisme et sacrifiés sur l'autel de l'omni-traduisibilité.

Plusieurs autres postulats nourrissent encore la vulgate linguistique qui nous intéresse.

Deux : l'axiome selon lequel la traduction aurait pour but de restaurer la communication momentanément interrompue. On fait appel alors à la traduction comme à un service technique destiné à « rétablir la ligne », de façon à pouvoir à nouveau se recevoir « 5 sur 5 ». Sous-jacente à cette idée, la conviction que parler est une activité qui consiste à véhiculer des informations. La parole serait une somme d'énoncés qui auraient vocation à dire la vérité, à prendre en charge la réalité, donnée et a priori, de l'état de choses visé par le locuteur.

Trois : l'idée-force selon laquelle l'interprétation, bien que hélas nécessaire depuis Babel, est une opération instrumentale, ancillaire, secondaire, dérivée et ponctuelle : elle se limite à la mise en présence de deux ou plusieurs langues étrangères. Alors que l'écrivain est un scripteur souverain qui va du réel au livre, le traducteur est un travailleur de l'ombre qui se contente de passer du livre au livre, simple changeur de devises textuelles. Distinction radicale donc entre cette activité subordonnée, condamnée à se faire oublier, et le travail de l'auteur produisant des textes qui reflètent, sans perte et sans reste, son intention. Dans ces textes à traduire il y aurait adéquation évidente entre l'énoncé et l'intention, comme tout à l'heure il y avait correspondance entre les mots et les choses. Le travail du traducteur consisterait à restituer cette transparence un instant brouillée et à rendre ainsi justice au « vouloir dire » de l'auteur.

Quatrième postulat : au regard de la vulgate qui nous occupe, cette opération de traduction, somme toute modeste, est censée ne pas poser d'autres problèmes que techniques (des problèmes « d'exécution ») et est donc vouée à réussir. Une exception notable cependant : l'écriture littéraire, et a fortiori poétique, qui oppose une résistance au décryptage – comme une monnaie qui n'aurait cours que sur son sol d'émission. Ici la vulgate se pare volontiers d'un vocabulaire plus spécialisé : on soutiendra par exemple que dans ce registre littéraire d'écriture, la dénotation est non reproductible car excessivement grevée de connotations (associations personnelles inconscientes, langage privé), de sorte que le sens serait ici irrémédiablement parasité par le style, le contenu par trop obscurci par la forme. D'où le mythe de la non-traductibilité de la poésie.

Voilà donc quelques-uns des axiomes du sens commun linguistique hérité de Babel. On en aura noté, sauf à propos de la dernière observation, le caractère très

<sup>23</sup> En ce sens, A. BERMAN, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, op. cit., p. 33 s.

largement idéaliste, comme le refus de tirer les conséquences de l'écroulement de la tour. Comme si la tour langagière était toujours debout, assurant la libre communication des choses (la terre) aux idées (le ciel), et la circulation sans entraves de la parole entre les hommes.

Il reste, comme il arrive souvent dans l'hypothèse d'un idéal soumis à trop forte mise en question et finalement déçu, que le fantasme de transparence et de complétude adamique en vient parfois à s'inverser brutalement. On en arrive alors, dans certains milieux et certaines écoles de pensée, à professer un nominalisme linguistique radical (le langage ayant perdu tout contact avec la réalité) ; de même, on cesse de croire à la possibilité de communiquer réellement (voué au solipsisme, l'homme est exposé à la mécompréhension systématique du langage que l'autre lui adresse). Finalement, on en déduit logiquement que toute traduction (et pas seulement la traduction littéraire) est impossible : les énoncés sont incommensurables, dès lors qu'ils sont issus de langues dont les structures sont étrangères l'une à l'autre. (B. Lee Whorf, E. Sapir).

Du Charybde de l'omnitranslatabilité on en est ainsi ramené au Scylla de l'impossibilité de la traduction. Mais, n'en doutons pas, le mouvement du balancier ne s'arrêtera pas de sitôt, selon la fameuse loi de « bipolarité des erreurs » dont parlait Gaston Bachelard, de sorte que ces constats de non superposabilité des découpages linguistiques ont tôt fait de relancer les recherches en vue de la mise au point de la langue parfaite qui livrerait enfin le « code universel » susceptible de substituer n'importe quel message d'une langue dans une autre – longue quête dont U. Eco a raconté l'histoire avec brio<sup>24</sup>. Nous rêvons aujourd'hui de traduction automatique qui nous débarrasserait une fois pour toutes du honteux handicap de la « compréhensibilité réduite », comme nous rêvions hier, avec Lulle, Wilkins et Leibniz, à une combinatoire formelle qui aurait banni toute ambiguïté de son lexique et tout flottement de sa syntaxe – un *ars signorum* « qui nous rendrait à nouveau l'accès à la vérité des choses ».

Tel est, trop brièvement évoqué, le mythe linguistique babélien : sa version standard en forme de vulgate, ses flambées de rejet rageur et les résurgences violentes de son fantasme unitaire. C'est ce mythe que nous voudrions maintenant interroger, persuadés que nous sommes que, des pierres éparses de l'édifice, il y a bien d'autres choses à faire qu'un champ de ruines ou l'érection d'une nouvelle tour à l'identique. D'autres chantiers s'ouvrent à l'animal parlant que nous sommes, où la traduction ne serait plus un « pis aller » ou un « mal nécessaire », mais bien plutôt la méthode même de construction de l'édifice – un édifice qui aurait enfin renoncé à la tour illusoire pour cette « maison d'habitation dans la plaine de l'expérience », dont parle Kant dans la *Critique de la raison pure*<sup>25</sup>.

### 3. Babel : un récit détourné.

Et d'abord, les choses se sont-elles exactement passées comme le soutient la vulgate ? Un sondage même très partiel dans la longue histoire du mythe et de l'iconographie de Babel suffit déjà à susciter le doute à ce sujet<sup>26</sup>. Non que nous sachions ce qui s'est réellement passé : écroulement d'un ziggourat babylonien, querelle intestine, colère divine... peu importe, la question n'est évidemment point d'ordre factuel, dès lors que nous réfléchissons un mythe fondateur. Il suffit de noter que, depuis toujours, les interprétations les plus diverses ont prospéré à propos de la grande tour mise à néant – suffisamment pour révoquer en doute les dogmes linguistiques dominants. Qu'on en juge, de ce simple inventaire sans aucune prétention d'exhaustivité.

<sup>24</sup> U. ECO, *La recherche de la langue parfaite*, trad. par J.-P. Manganaro, Paris, Seuil, 1994.

<sup>25</sup> E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 491.

<sup>26</sup> H. BOST, *Babel, du texte au symbole*, Genève, Labor et Fides, 1985. Sur l'iconographie de Babel, cf. J.-L. SCHEFER, *La tour de Babel*, in *La tour de Babel* (P. Bouretz, M. de Launay et J.-L. Schefer), Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 131 s.

Dira-t-on que Babel est un drame de l'arrogance linguistique ? Steiner évoque une réalité toute différente. Il se peut, explique-t-il, que la prolifération linguistique existait préalablement à l'érection de la tour, gênant les hommes dans leur entreprise. Aussi bien, lorsqu'ils se mirent à construire le grand édifice, les hommes expérimentèrent-ils autre chose : le silence. Ils se mirent à bâtir sans un mot, enregistrant des progrès foudroyants, car, suggère Steiner, « la compréhension véritable n'existe qu'avec le silence ». C'était donc elle, la parole muette, le grand secret et la véritable menace qui entraîna la réaction divine<sup>27</sup>.

Autre interprétation : Babel, dit-on, est l'histoire de la multiplication des langues et de la condamnation au mal nécessaire que sont les traductions. La Cabale a cependant caressé une idée bien plus radicale, et très certainement hérétique. La catastrophe serait redevable aux mots eux-mêmes ; des mots qui seraient entrés en révolte contre l'homme et auraient, pour de bon, cessé de signifier. Des mots qui auraient rejeté le joug de la signification, et rompu leurs chaînes sémantiques. Des mots comme des galets, lisses et insécables, qui ne seraient plus monnayables sur aucun marché linguistique<sup>28</sup>.

La condition post-babélie est pénible, dit-on généralement. Soit. Mais imaginons un instant ce que serait le monde babélien. Borges s'est livré à l'exercice dans sa célèbre nouvelle intitulée : « *La bibliothèque de Babel* ». L'univers y a pris la forme d'une bibliothèque infinie rassemblant la totalité des livres écrits et imaginables : des étages innombrables de galeries interminables qu'une vie entière ne suffit pas à parcourir. Tout ce qu'il est possible d'exprimer dans toutes les langues se trouve ici consigné ; tout ce qui a été conçu, ou est même simplement concevable, y est développé, traduit, extrapolé, réfuté. On rapporte même qu'un livre ultime, rangé sur une étagère quelconque, résume tout ce savoir. Mais aucun homme ne totalisera jamais cette expérience, car dans la bibliothèque de Babel prévaut une combinaison infinie des signes alphabétiques dont une infime partie seulement lui est accessible – il se pourrait par exemple que le mot « bibliothèque » signifie tout autre chose dans d'autres idiomes. Et Borges d'interpeller son lecteur : « toi qui me lis, es-tu sûr de comprendre ma langue ? »<sup>29</sup>. Cette prodigieuse mise en abyme défie l'entendement en effet, et le lecteur de Borges, comme celui de la bibliothèque infinie, est pris de vertige – fantôme somnambulique errant entre les lignes d'un texte sans début ni fin. Dans cette prison de mots où tout, absolument tout, est écrit à l'avance, l'air s'est raréfié et l'humanité semble avoir renoncé jusqu'à l'espoir d'en dégager un jour le sens. Comme si Dieu, plutôt que de la disperser et de détruire sa tour, l'y avait enfermée en la condamnant à parcourir sans fin les galeries innombrables de ce savoir total auquel elle avait follement voulu prétendre.

Pour Kafka, qui n'aura cessé, sa vie durant, de méditer sur les leçons de Babel, les choses se présentent encore tout autrement. Dans une de ces nouvelles les plus énigmatiques, intitulée « *Les crimes de la ville* », il laisse entendre que la faute des hommes n'a pas consisté à vouloir rejoindre le ciel, mais bien au contraire, de s'être trop tôt lassés de ce projet<sup>30</sup>. Très vite en effet les préoccupations d'intendance l'emportèrent sur le souci de la transcendance : on n'avait de cesse que d'embellir la cité ouvrière au pied de la tour, on s'abîmait dans des jalousies et guerres intestines, tant et si bien qu'on finit par perdre de vue le but ultime de la construction. La faute consistait donc dans le manque de persévérance et non dans l'ambition elle-même. D'autres textes de Kafka, comme « *La muraille de Chine* », laissant entendre qu'elle pourrait représenter une partie des fondations de la tour fabuleuse, évoquent aussi l'abandon de l'entreprise – une entreprise qui seule peut-être aurait pu ouvrir les voies du salut.

<sup>27</sup> G. STEINER, *op. cit.*, p. 267-268.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 435.

<sup>29</sup> J.-L. BORGES, *La bibliothèque de Babel*, in *Fictions*, trad. par P. Verdevoye, N. Ibarra et R. Caillois, Paris, Gallimard (Folio), 1983, p. 71 s.

<sup>30</sup> F. KAFKA, *Les armes de la ville*, in *Œuvres complètes*, trad. par A. Vialatte, Paris, Gallimard (Pléiade), 1976, t. II, p. 550.

Multiplicité babélique des interprétations ! Existe-t-il une sortie à ce labyrinthe ? Derrida revient au texte même et pose judicieusement la question : « en quelle langue la tour de Babel fut-elle construite et déconstruite ? »<sup>31</sup>. En hébreu évidemment ; une langue dans laquelle Babel signifie précisément « confusion ». Sans doute ; mais ce qu'on sait généralement moins, car on travaille trop souvent sur des traductions aseptisantes, c'est que c'est Yahvé lui-même qui donne son nom à la ville : « sur quoi Il clame son nom : Babel, Confusion, car là, Yahvé confond la lèvre [la langue] de toute la terre, et de là Yahvé la disperse sur la face de toute la terre » (traduction Chouraqui). Le nom de Dieu signifierait-il donc confusion ? Derrida le laisse entendre<sup>32</sup> : à la fois l'origine des langues et leur multiplication-confusion ; l'original et la traduction, le nom propre et le nom commun, le conflit interne au langage, à la fois construction et déconstruction de lui-même.

Se pourrait-il donc que le récit de Babel appelle un changement de signe, une valorisation positive ? Si Babel est la marque même de Dieu, et si la déconstruction est son signe, l'écroulement de la tour pourrait-il en définitive s'interpréter comme un événement heureux ?

Georges Steiner, après bien d'autres<sup>33</sup>, franchit le pas. Loin d'avoir été anéanti par l'éparpillement linguistique, explique-t-il, le genre humain a pu y trouver la chance de sa survie. L'extraordinaire efflorescence des idiomes de par le monde ne procède pas d'un luxe gratuit, soutient-il, mais s'explique par les nécessités de la lutte pour la vie, chaque clan, chaque groupe entretenant son langage comme la cité fortifiée où il trouvait refuge. Des trésors d'imagination se sont déployés pour imposer à ces langages les formes et les couleurs les plus diverses, à l'instar des parures et camouflages des animaux, aux fins de différencier et de protéger les groupes rivaux en compétition<sup>34</sup>. Dès lors que la vertu du langage tient plus dans sa créativité, sa capacité à inventer des mondes nouveaux, que dans sa capacité à refléter l'état du monde présent, alors effectivement l'éparpillement des éléments de la tour pourrait bien apparaître comme une opportunité plutôt que comme une malédiction. Du reste, ne serait-il pas sacrilège d'imaginer que Dieu ait condamné les hommes à un châtement sans rémission<sup>35</sup> ?

On se prend alors à rouvrir la Genèse, une fois encore ; non plus au chapitre 11 qui relate l'épisode de la tour, mais au chapitre 10 qui évoque la descendance des fils de Noé. Le récit rapporte par le menu la longue et prolifique généalogie de Sem, Cham et Japhet, les trois fils de Noé. On y trouve, à trois reprises, la formule suivante : « tel furent les fils de Japhet [de Sem, de Cham], d'après leur pays et chacun *selon sa langue*, selon leurs clans et d'après leurs nations ». Et le chapitre de se conclure par ces mots : « Ce fut à partir d'eux que les peuples se dispersèrent sur la terre après le déluge ». Nous apprenons donc avec certitude, que la multiplicité des langues et la dispersion géographique *précédaient* l'écroulement de la tour<sup>36</sup>. Mais tout se passe comme si la mémoire collective avait oublié ou refoulé ce passage, ne retenant que le chapitre 11 et sa malédiction, bien plus dramatique que la différenciation naturelle des parlers.

Il ne manque dès lors pas d'auteurs qui, au cours de l'histoire, se sont employés à revaloriser ce premier récit et à présenter l'épisode babélien comme une *felix culpa*. Ainsi, parmi d'autres, Charles Nodier, linguiste français du XIX<sup>e</sup> siècle, qui tenait pour la dispersion originare des langues, et soulignait, à rebours du mythe de la catastrophe babélique, leur perfection, au moins future, à raison même de leur multiplicité. Car la vérité est multiple, explique Gérard Genette, et c'est la « frappe unique » qui serait ici une sorte de mensonge : « la vérité du langage, la justesse des

<sup>31</sup> J. DERRIDA, *Des tours de Babel*, in *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 204.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 204-207.

<sup>33</sup> Cf. notamment P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, *op. cit.*, p. 126 : « Je suggérerai une interprétation plus bienveillante à l'égard de la condition ordinaire des humains ».

<sup>34</sup> G. STEINER, *op. cit.*, p. 220.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>36</sup> U. ECO, *op. cit.*, p. 23 s., p. 382 s.

noms serait dans cette confusion, cette pluralité des langues dont Babel, *felix culpa*, est le symbole mal compris »<sup>37</sup>.

Umberto Eco s'engouffre à son tour dans la voie ainsi tracée, concluant son ouvrage *La recherche de la langue parfaite* par le récit rapporté au XI<sup>e</sup> siècle par l'arabe Ibn Hazm – récit qui conduit à revisiter, en amont de Babel, l'épisode adamique<sup>38</sup>. Au Paradis, explique le chroniqueur, Dieu a bien fait don du langage à Adam, attribuant à chaque chose son nom. Ou plutôt ses noms, car – révélation suprême – la langue originaire contenait virtuellement toutes les langues. De sorte que la division linguistique qui intervint naturellement dans la suite ne procéda pas d'un phénomène d'invention, mais plutôt de la diffraction de la langue, déjà plurielle, de l'origine. D'où vient que chaque homme, quelle que soit sa langue, est en mesure de saisir la révélation coranique. Et Eco de conclure dès lors sur une note d'espoir volontariste : « l'héritage qu'Adam a laissé à ses fils, c'est la tâche de conquérir la maîtrise, pleine et réconciliée, de la tour de Babel »<sup>39</sup>. Une maîtrise qui passe maintenant par la traduction, enfin réhabilitée, dès lors que ce qu'il y a à reconquérir n'est pas un idiome unique, mais, bien au contraire, le miroitement infini d'une langue d'emblée différenciée.

D'où la joie retrouvée dans le clan des traducteurs ; ainsi ces observations, dont la légèreté dissimule la profondeur, de Françoise Wuilmart, directrice du Centre européen de traduction littéraire : « la malédiction de Babel a fait notre bonheur, à nous les traducteurs, Dieu est donc notre plus ancien et notre plus grand pourvoyeur d'emploi ». Et encore : « Dieu savait parfaitement ce qu'il faisait en nous différenciant de la sorte à Babel : il contraignait l'homme à se détourner de son nombril pour accepter l'étranger dans sa différence »<sup>40</sup>.

Est-il possible de nous lancer à notre tour dans le jeu des interprétations ? Après tout, pourquoi pas, dès lors que notre condition est précisément babélienne ? Nous proposerions alors les conjectures suivantes. Au Paradis, Dieu a bien nommé les choses et, en les nommant, les a fait venir à l'existence. C'est le verbe divin qui est véritablement créateur : il appelle les éléments à la vie (« Dieu *dit* : qu'il y ait un firmament... ») et, ensuite, installe ceux-ci dans l'existence par la vertu de la nomination : « et Dieu *appela* le firmament "ciel" ». Seul l'homme, pourtant créé lui aussi par le verbe de Dieu, ne reçoit pas de nom. C'est que, façonné à l'image et à la ressemblance de Dieu, il reçoit mieux que le nom : la faculté de nomination elle-même<sup>41</sup>. Du reste, dans le second récit de la création, il est dit que « Il les amena [les créatures] à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné » (*Genèse* 1, 19). Il semble donc que, dès l'origine, le don de parole ait été dialogique et créatif – et, pourquoi pas aussi, comme le suggérait Ibn Hazm, virtuellement pluriel, comme si la prolifération du créé avait d'emblée appelé le foisonnement de la nomination.

On admettra ensuite, comme l'atteste *Genèse* 10 et le confirme l'enseignement de l'anthropologie, que les idiomes se sont diversifiés naturellement à la mesure de la multiplication des clans, de l'expansion géographique et de la diversification des pratiques et des coutumes.

Une diversification qui fait justice à la singularité de chaque clan, à l'individualité de chaque personne identifiée dans sa généalogie : chacun est nommé par son nom, à sa place, irréductible à toute autre – le contraire même de l'indifférenciation dans la foule anonyme dont il va bientôt être question<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> G. GENETTE, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, Seuil, 1976, p. 161.

<sup>38</sup> U. ECO, *op. cit.*, p. 396-397.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>40</sup> Fr. WUILMART, *Traduire, c'est lire*, in *Ecrire et traduire*, textes édités par Chr. Libens avec la collaboration de N. Ryelandt, Bruxelles, Ed. Luc Pire, 2000, p. 16.

<sup>41</sup> W. BENJAMIN, *Sur le langage en général et le langage humain*, in *Œuvres I*, trad. par M. de Gandillac, Paris, Gallimard (Folio), 2000, p. 153.

<sup>42</sup> M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset (Le livre de poche), 2004 (1986), p. 86 s.

C'est que, à un moment ou l'autre, a dû se concrétiser la tentation d'hégémonie et le fantasme d'unité purificatrice qui ne cesse de guetter l'humanité : le récit de *Genèse* 11 conserve à cet égard toute son importance. Le texte laisse deviner qu'il s'agit du royaume de Nemrod, présenté comme l'archétype du guerrier-chasseur violent. Craignant la dispersion, le peuple apeuré semble ici adopter – comme dans une version anticipée du *Léviathan* – une attitude de servitude volontaire, tandis que le monarque autocrate entend assurer la gloire de sa dynastie (« se faire un nom ») et trôner bientôt au sommet de la tour, dans l'intimité des dieux<sup>43</sup>. Un groupe humain s'est donc cru assez fort pour prétendre établir son empire sur l'humanité entière en même temps qu'il tentait de lui imposer son langage. Alors « tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots »<sup>44</sup>. Telle est du moins la première lecture qu'on peut faire de ce verset : une interprétation géopolitique qui saisit le phénomène langagier sous sa face externe et observe un état de concentration par rapport à l'état de dispersion qui caractérisait la langue dans les temps précédents (*Genèse* 10).

Mais il est permis de dégager une seconde lecture de ce texte – du reste non contradictoire avec la première. On peut penser aussi que la langue est saisie ici dans sa face interne, comme idiome prévalant au sein d'une communauté linguistique donnée. L'histoire raconterait dans ce cas la renonciation par un peuple à la négativité de sa langue, l'indifférenciation qui s'en suit, la banalisation du discours, sa réduction progressive à une morne et dangereuse tautologie : langue appauvrie, pensée unique<sup>45</sup>. Dans la première lecture on ne supporte plus la différence qui passe entre les langues ; dans la seconde on entend la réduire au sein même de chaque langue. Résultat, « une même langue, des mêmes mots ».

C'est le règne de la répétition qui s'installe : des mots communs à tous, mais aussi des mots toujours identiques, morne empire de la tautologie : langue de bois, paroles convenues, poncifs, lieux communs, *novlangue*. Bientôt la perte d'identité et la fusion dans un « nous » anonyme voué à la répétition des slogans propres aux foules en attente du *Léviathan*. Une parole sans ailleurs, des signes qui ne désignent plus qu'eux-mêmes<sup>46</sup>, le degré zéro de la communication ; borborygme, balbutiement, bégaiement.

Et comme toujours lorsque s'impose le règne de l'immanence, les moyens qui valent pour la fin, l'action ou plutôt l'activisme qui se substitue au projet : « allons, briquetons des briques, flammons-les à la flambée ». La traduction de Chouraqui, plus littérale, rend mieux ici les paronomases du texte hébreu original, que la traduction plus lisse de la *Bible de Jérusalem* : « Allons ! Faisons des briques et cuisons les au feu ! ». Se laisse ainsi entendre quelque chose de l'affairement compulsif de l'action qui tient lieu de projet, car – l'a-t-on suffisamment noté ? – le projet ne vient qu'ensuite et se ramène à la répétition du même : l'empilement des briques les unes sur les autres et cela jusqu'aux cieux. Projet idolâtre où la positivité de la tour, son trop-plein saturant, est censé combler la négativité de l'action dont on ne s'accommode plus. Et il n'est pas jusqu'au nom – ce nom propre, chaque fois singulier et toujours reçu, ce nom propre qui signe la présence de l'autre en nous – il n'est pas jusqu'au nom propre qui ne soit emporté dans cette logique de briqueterie : « « faisons-nous un nom » se dirent les hommes de Babel. Autrement dit : fabriquons-nous, nous-mêmes, en idoles de nous-mêmes, toute généalogie

<sup>43</sup> A. WÉNIN, « La dispersion des langues à Babel : malédiction ou bénédiction ? Version et subversion d'une légende mythique », in P.-A. Deproost et B. Coulie (éds.), *Les langues pour parler en Europe. Dire l'unité à plusieurs voix*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 13-28. L'auteur explique que ce texte date du lendemain de l'exil du peuple juif à Babylone et est destiné à expliquer la chute de cet empire. Les rédacteurs ont néanmoins placé ce texte dans le livre de la *Genèse* dans le but de lui conférer une portée universelle.

<sup>44</sup> *Genèse* 11-1, traduction de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, Fleurus, 2001, p. 48. Sauf indication contraire, nous nous basons sur cette traduction.

<sup>45</sup> Dans cette seconde lecture, la contradiction entre *Genèse* 10 et *Genèse* 11 s'efface également : c'est chaque langue en présence (dont on ne nie pas la multiplicité) qui réduit sa différenciation interne. La langue des ouvriers babéliens n'est alors donnée qu'en archétype d'un avatar qui menace toute langue possible.

<sup>46</sup> M. de LAUNAY, *Babel*, in *Revue de métaphysique et de morale* janvier-mars 1989, p. 100.

reniée dans un solipsisme triomphant : « ainsi nous ne serons plus dispersés sur toute la terre ».

Cette faute-là était impardonnable, qui engageait le peuple hors des chemins de son humanité. Et que fait Dieu en cette circonstance ? Il le ramène dans la voie de la pluralité dont il n'aurait jamais dû sortir. Il délivre le peuple de la prison de mots et de briques où il s'enfermait, et lui rend, pour la seconde fois, ce pouvoir de création linguistique dont un rêve imbécile et mortifère l'avait fait un instant se détourner.

Peut-être pensera-t-on qu'il s'agit plutôt là du comportement classique d'un Dieu jaloux du pouvoir des hommes, un Dieu qui les confond, les divisant pour mieux régner. Telle est l'interprétation classique du mythe de Babel, attribuant un statut peccamineux à l'entreprise langagière comme à tout le projet du savoir, depuis l'exclusion du jardin d'Eden. À rebours de cette lecture, il faut noter plutôt que Dieu préserve l'homme de la folie de se prendre désormais pour le tout. Que craint Dieu, en effet ? « Aucun dessein ne sera irréalisable pour eux », écrit la *Bible de Jérusalem*, « rien n'empêchera tout ce qu'ils auront dessein de faire ! », dit Chouraqui, plus proche du texte. Mais il faut le serrer plus près encore : l'hébreu dit : « rien ne sera coupé d'eux ». Voilà la folie ; l'un-le tout ; l'intégrisme de la part entière, sans reste et sans ailleurs ; le soi illimité, le nous indifférencié, l'autre réduit au même, le même omnipotent. Alors Dieu coupe court à cette pseudo-unité mortifère. Il restitue la limite, fait don de la mesure, rapporte la différence. Il empêche l'homme de s'abîmer dans le tout, sa parole de s'étouffer dans l'indistinction, et son action de s'user dans la pure et simple répétition<sup>47</sup>. Contre la violence de l'illimité, c'est l'action civilisatrice de la séparation qui prévaut – glaive de la justice, couteau évangélique de la séparation<sup>48</sup>, ou encore, dans un tout autre contexte, épée d'Apollon venu trancher en deux les androgynes asexués, tout imbus d'eux-mêmes et rivalisant avec le ciel (qu'ils tentaient eux aussi d'escalader) dont parlait Platon dans *Le banquet*<sup>49</sup>.

Et voilà qu'à l'aveuglante lumière artificielle de la tour se substitue bientôt le chatoiement de l'arc-en-ciel posé en signe d'alliance entre Dieu et les hommes ainsi qu'entre les hommes eux-mêmes (*Genèse* 9, 13-17) : ce sont à nouveau les sept couleurs, leurs nuances innombrables et leur infinie variation. D'un côté, la multiplicité des parlars en lieu et place de la langue unique, d'un autre côté, la différenciation interne de chaque langue empêchée désormais de se totaliser, et gardée de la prétention d'occuper la place de toutes les autres.

Peut-être pensera-t-on que, somme toute, après la parenthèse de Babel, les choses en sont revenues à leur point de départ originare : la dispersion naturelle des hommes et la différenciation spontanée de leurs idiomes ? Mais le récit fondateur (presque toujours un récit de séparation) se double ici d'une portée éthique : tout comme le drame du meurtre de Caïn transformait le fait naturel de la fraternité en une responsabilité éthique (« qu'as-tu fait de ton frère ? »), ainsi le récit de la dérive babélique transforme lui aussi le constat naturel de la dispersion des langues en une responsabilité spécifique. Sans doute, écrit P. Ricoeur, nous étions déjà « dispersés et confus », mais nous voilà désormais appelés, voués... à la traduction<sup>50</sup>. Et voilà pourquoi nous pouvons parler, avec Walter Benjamin, de la « tâche du traducteur ». Tout comme la fraternité, l'entente linguistique entre les hommes ne va plus de soi, elle est désormais affaire de responsabilité, au sens le plus propre du terme : réponse à l'interpellation de l'autre.

<sup>47</sup> M. de LAUNAY (*op. cit.*, p. 103) observe aussi que, ce faisant, Dieu distingue l'homme de son action, le rendant ainsi « responsable » de celle-ci – dès lors qu'elle est à nouveau susceptible d'être évaluée par des critères externes à son auteur (et, ajouterons-nous, interpellée par autrui qui en appelle à la « responsabilité » de l'acteur).

<sup>48</sup> MATTHIEU 10, 34 : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive ». Pour un commentaire, cf. M. BALMARY, *op. cit.*, p. 105 s.

<sup>49</sup> PLATON, *Le Banquet*, in *Oeuvres complètes*, tome IV, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 29-37 ; pour un commentaire, cf. F. OST, *Sade et la loi*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 46 s.

<sup>50</sup> P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, *op. cit.*, p. 131-132.

Et la Pentecôte, dira-t-on ? Ce miracle de l'unité un instant retrouvée, sous le souffle bénéfique de l'Esprit, n'est-il pas l'indice de ce que Dieu se tient du côté de la langue unique plutôt que de cette prétendue multiplicité originaire ? Voire. Ici encore, on gagne à relire attentivement le texte. Ou plutôt, à nouveau, les textes. Car, à mieux y regarder, on s'aperçoit qu'aux premiers temps de l'Église chrétienne, les miracles linguistiques abondaient. D'un côté, le récit bien connu de la Pentecôte (*Actes des apôtres*, 2, 5-12) qui rapporte un phénomène de xénoglossie (parler en d'autres langues) ; de l'autre, de nombreux cas rapportés de disciples qui se mettent à « parler en langue », phénomène de glossolalie, charisme consistant à émettre des sons incompréhensibles et des mots incohérents<sup>51</sup>. Or, dans sa fameuse *Première épître aux Corinthiens*, saint Paul s'attache énergiquement à réduire ce dernier phénomène et à modérer les ardeurs de ses zéloteurs inspirés. Celui qui parle « en langue » adopte en effet un langage d'initié – sorte de langue extatique qui devait, croyait-on, être la langue adamique du Paradis – mais, note Saint Paul, « il dit des choses mystérieuses (...), et personne ne le comprend ». Il « s'édifie donc lui-même », plutôt que de chercher à convaincre l'assemblée, en allant au-devant des non-croyants. Il vaudra donc mieux s'abstenir de « parler en langue », sauf « s'il y a un interprète dans l'assemblée ». Et l'apôtre de conclure : « c'est pourquoi celui qui parle en langue doit prier pour avoir le don d'interpréter »<sup>52</sup>.

En revanche, le phénomène de la Pentecôte est d'une tout autre nature<sup>53</sup> : cette fois, inspirés de l'Esprit, les apôtres « commencèrent à parler d'autres langues » (nous soulignons). Alors que l'assemblée comprenait des hommes pieux « venus de toutes les nations » – et le texte de citer avec insistance, « Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de Mésopotamie, de Judée et de Cappadoce, (...) Romains en séjour ici, Juifs et prosélytes, Crétois et Arabes » – « chacun les entendait dans sa langue maternelle »<sup>54</sup>. Ici donc, point de langage d'initié, point d'idiome inspiré, mais la diversité assumée. Un miracle sans doute, mais pas le prodige de réduction à l'unité, plutôt l'élévation à la pluralité<sup>55</sup>. Une pluralité de communication, et non de division ou d'exclusion. Une diversité traductrice, si on peut dire, qui mène à l'autre, par sa diversité même. Une fois encore, il apparaît que Dieu lui-même se tient dans l'entre-deux linguistique : loin d'enfermer les hommes dans une prétendue langue unique, c'est dans « l'encore à dire » qui se creuse entre toutes les langues que se laisse entendre son invitation au langage.

À la faveur de cette relecture plurielle du récit babélien, il devrait être possible d'examiner maintenant à frais nouveaux les postulats de la vulgate linguistique dont nous nous étions fait l'écho. Sans doute faudrait-il des livres entiers pour réfuter, une à une, chacune de ces prétendues évidences qui nous tiennent trop souvent lieu de pensée de la langue. On se contentera ici de quelques brèves observations, espérant que l'ébranlement imprimé au récit fondateur suffira à convaincre de ce que le salut tient moins dans la prétendue sécurité de la tour (les fulgurances d'un parler souverain) que dans la patience de ses détours (le travail toujours recommencé de la traduction).

<sup>51</sup> Outre le cas des communautés de Corinthiens dont il va être question, on peut citer deux autres occurrences : à Césarée lors de la conversion du centurion Corneille et de sa famille (*Actes*, 10-46), et lors du baptême des Ephésiens par Paul (*Actes*, 19-6).

<sup>52</sup> *Première épître aux Corinthiens*, 14, 1-25.

<sup>53</sup> B.-M. FERRY distingue clairement les deux phénomènes (*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, [Centre informatique et Bible, Maredsous], Brepols, 2002, v° *glossolalie*, p. 550). Contra, *Le Dictionnaire de la Bible*, supplément, v° *charismes*, p. 1240.

<sup>54</sup> *Actes des Apôtres*, 2, 4-14.

<sup>55</sup> En ce sens, cf. Fr. MARTY, *La bénédiction de Babel*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 199. (À noter que l'auteur distingue lui aussi « les autres langues que parlent les Galiléens » du « parler en langue que l'on peut trouver ailleurs dans les Actes »).

#### 4. Retour sur la vulgate.

Contre la conception « terminologiste » du langage – l'idée d'une vaste nomenclature qui refléterait nécessairement la structure du monde – il faut rappeler cette pensée d'Aristote que Jean-René Ladmiral (traducteur d'Habermas et théoricien de la traduction) place en exergue de son ouvrage : « *to on legetai pollakôs* », « l'être se dit de multiples façons ». Sans reprendre ici le débat qui opposait Cratyle à Hermogène, le premier soutenant que le nomothète avait choisi les mots en vertu de leur nature (*phusei*), le second affirmant au contraire qu'il l'avait fait en vertu d'une convention humaine (*nomoi*),<sup>56</sup> on notera cependant que les langages, loin de refléter *ne varietur* un état donné du monde, en offrent des « montages » chaque fois spécifiques, découpant dans la masse uniforme du réel des configurations singulières, diversement articulées et variablement valorisées en fonction de codes de valeur aussi implicites que contraignants. Faut-il rappeler à cet égard des phénomènes aussi connus que la vingtaine de termes désignant la couleur blanche dans le langage des habitants du Grand Nord, cette observation que les Romains n'avaient certainement pas le même découpage chromatique que nos contemporains, de sorte qu'ils ne distinguaient pas le bleu du vert, par exemple<sup>57</sup>, ou encore le fait que, dans les langues chinoise et japonaise de la parenté, il est inconcevable de parler de frère ou de sœur sans préciser s'il s'agit de grand ou de petit frère (ou sœur) ; de même, on aura toujours soin, en invoquant un cousin, de noter s'il s'agit d'un parent du côté du père ou de la mère.

Tout se passe donc comme si chaque mot du lexique en disait à la fois trop et trop peu, et impliquait, pour sa bonne compréhension, la mobilisation de ce que U. Eco appelle « la langue comme encyclopédie » : tout un contexte de conventions linguistiques non-dites, un réseau de significations historiques et de présupposés culturels appelés par la phrase, et que le lecteur-auditeur est censé saisir à demi-mot<sup>58</sup>. Henri Meschonnic parle à cet égard de « langue-culture »<sup>59</sup>, et J.-R. Ladmiral de « périlangue » – visant à la fois le champ culturel dans lequel s'inscrit l'énoncé (il y a beaucoup de chances que, dans un texte américain du XIX<sup>e</sup> siècle, « *civil war* » désigne la Guerre de Sécession et non une « guerre civile »), les spécificités du lexique technique dans lequel il s'exprime parfois, et enfin les particularités du contexte d'énonciation et la situation référentielle du locuteur-auteur. À tout moment, la langue est donc en instance de dilatation ou de rétractation : tantôt démultipliée par le poids des connotations sémiotiques (anthropologiques, culturelles, techniques) que l'énoncé mobilise, tantôt au contraire aseptisée et épurée par une volonté d'en dire le moins ou de dire au plus juste.

À cela s'ajoute que ce lexique à géométrie variable présente évidemment une dimension historique qui en accroît d'autant la variabilité. Paraphrasant Héraclite, on pourrait soutenir ici qu'« on ne se baigne jamais deux fois dans le même texte ». L'idée, vérifiée par l'expérience psychologique de chacun, se confirme plus nettement encore au plan collectif et à l'échelle historique. Comme la philosophie herméneutique l'a bien montré, depuis Dilthey jusqu'à Gadamer, toute compréhension est engagée dans un processus de transformation temporelle permanente. Avec la confrontation de deux ensembles de textes que réalise la traduction, le phénomène se redouble et se complexifie encore, comme si chaque époque se révélait seulement capable d'une écoute particulière. Tel texte, qui paraissait intraduisible hier, sera bien reçu aujourd'hui (« un jour Rabelais s'est mis à parler russe »)<sup>60</sup> ; tel autre, qu'on recevait avec intérêt, paraît aujourd'hui inaudible –

<sup>56</sup> PLATON, *Cratyle*, trad. par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1967, p. 389 s.

<sup>57</sup> U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Ed. Bompiani, 2004, p. 353 s.

<sup>58</sup> U. ECO, *Les limites de l'interprétation*, trad. par M. Bouzaher, Paris, Grasset, 1992, p. 133. « Traduire », explique-t-il également, « cela ne vise pas seulement deux passages, mais deux cultures ou deux encyclopédies » (ID., *Dire quasi la stessa cosa, op. cit.*, p. 162).

<sup>59</sup> H. MESCHONNIC, *Pour une poétique II. Epistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973, p. 349 s.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 358.

« chaque époque a les traductions qu'elle mérite », note Meschonnic<sup>61</sup>. Aussi refait-on périodiquement ses traductions : non seulement la langue-cible s'est modifiée, mais le savoir que l'on a de la langue-source s'est également enrichi. Certaines traductions vieillissent mal, tandis que le texte-source (du moins s'il s'agit d'une œuvre authentique), s'il vieillit sans doute, se transforme à mesure, appelant de nouvelles interprétations<sup>62</sup>.

On comprend que, dans ces conditions, la traduction ne se ramène jamais, comme l'enseignaient déjà Cicéron et saint Jérôme<sup>63</sup> à un simple « mot à mot » ; traduire, comme interpréter du reste, ne se réduit jamais au déchiffrement d'un message crypté, pour la simple raison que n'existe pas le code, formel, universel et atemporel qui permettrait d'assurer cette élucidation mécanique. Point ici de « table de concordance » qui garantirait le passage de plain-pied d'une langue à l'autre – et cela déjà parce que, au sein d'un idiome donné, la langue ne se ramène pas au lexique et que, de surcroît, ce lexique ne fonctionne pas comme une grille de qualification univoque et stable de la réalité. Si donc le vocabulaire révèle son « double-fond » sémiotique ouvrant sur la culture et l'histoire, et si la syntaxe ne se ramène jamais à une combinatoire de règles purement formelles, le traducteur est tenu alors de prendre en charge la dimension proprement idiomatique de la langue : ses capacités d'évocation connotative, ses habitus phraséologiques, ses tours rhétoriques, sans parler des virtualités expressives contenues implicitement dans la périlangue<sup>64</sup>.

On en est ainsi conduit à récuser l'idée d'une langue tierce qui s'interposerait entre la langue-source et la langue-cible, sorte de *tertium comparationis* auquel les deux textes pourraient être rapportés en vue d'en mesurer l'identité ; ce deuil de la langue parfaite – qui est aussi renonciation au fantasme de la traduction parfaite – est certainement une des principales leçons de Babel. À la suite de Van Humboldt, il faut noter en effet que le « cheval » français n'évoquera jamais exactement la même chose que le *horse* anglais, l'*equus* latin ou le *hippos* grec. Entre eux, point non plus d'étalon (c'est le cas de le dire) de mesure commune qui résumerait l'idée de cheval tel qu'en lui-même. Et si cela est déjà vrai au modeste plan du découpage sémantique, sans même s'élever aux singularités grammaticales (le découpage des temps verbaux, par exemple, si variable d'une langue à l'autre), pas plus qu'aux très diverses manières (rhétoriques notamment) d'associer le signifié au référent qu'il vise, alors on comprend qu'il est préférable de renoncer tout de suite aux ambitions d'une langue universelle et rationnelle qui serait le transcendantal de toutes les autres. Contre un tel projet les objections se multiplient.

Des objections poétiques tout d'abord ; en arrachant un noyau de sens supposé invariant à la lettre dans laquelle il s'exprime, on est certain de perdre l'effet poétique ou la force illocutionnaire du message. Que donnerait par exemple « *I like Ike* » (l'apprécie Eisenhower ? J'aime bien Ike ?) ou ce vers de Verlaine : « Il pleure dans mon cœur comme il pleut sur la ville »<sup>65</sup> ? Que resterait-il, dans la langue formalisée, transparente et univoque, de la polysémie, l'historicité, la tension expressive entre langue et parole, la créative inadéquation des signifiés aux signifiants et des signes aux référents qui caractérisent les langues usuelles – des langues vivantes, toujours au-delà ou en deçà d'elles-mêmes, délogées de leur immanence tautologique ?

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>63</sup> CICÉRON : « non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu » (cité par V. LARBAUD, *Sous l'invocation de saint Jérôme*, *op. cit.*, p. 46 ; saint Jérôme : « Non seulement je l'avoue, mais je reconnais bien clairement qu'en traduisant la Sainte Ecriture du grec (...) je n'ai pas traduit mot à mot mais sens à sens » (cité par A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 56). Si le rejet de la traduction « mot à mot » fait l'unanimité, tant parmi les « ciblistes » que parmi les « sourciers » (sur cette distinction, cf. infra), en revanche les « sourciers » (comme A. Berman par exemple) accordent la plus extrême importance à la « lettre » du texte (sa texture, sa couleur, son rythme, ...) à ne pas confondre avec le « mot ».

<sup>64</sup> J.-R. LADMIRAL, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, *op. cit.*, p. 226-227.

<sup>65</sup> Deux exemples empruntés à U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa*, *op. cit.*, p. 347.

Des objections linguistiques ensuite : en dépit de recherches obstinées, depuis deux millénaires au moins, nul n'est jamais parvenu à établir le code de cette langue parfaite. Jamais on n'a réussi à déterminer le système des idées simples, l'inventaire des atomes de signifiés susceptibles de fournir le matériau de base pour toute expression possible dans n'importe quelle langue naturelle. Y parviendrait-on qu'on ne réussirait pas à en déduire les particularités de chacune de ces langues naturelles, dès lors que c'est par nature, et non par exception et accident, qu'elles s'avèrent rétives à un ordonnancement prédéterminé – autrement et plus positivement dit : c'est leur nature de s'avérer irrésistiblement créatrices, à la différence de la langue universelle en projet dont l'univocité transparente fait précisément douter qu'il s'agisse encore d'une langue<sup>66</sup>. L'irréductibilité de l'ambiguïté intralinguistique (traduction au sens large) explique ici, de façon décisive, l'irréductibilité de l'écart qui sépare toujours deux langues naturelles (traduction au sens strict).

Une objection logique enfin, qui prend la forme de l'argument bien connu du « troisième homme ». Supposons un instant que quelqu'un exhibe cette fameuse langue C, étalon de toutes les substitutions entre langue A et langue B, par exemple. Très bien ; mais comment s'assurer à son tour de la conformité de A à C, ou de B à C, sinon en faisant appel à une méta-métalangue qui elle-même ne serait jamais assurée de remplir son office sinon en recourant à une langue encore supérieure<sup>67</sup> ? Par où se laisse apercevoir, pour la première fois, que l'essentiel ici tient moins dans un idéal de conformité – la traduction, dirons-nous, est production (risquée) d'une *équivalence sans identité* (Ricœur), elle est condamnée à dire *quasi* la même chose, mais jamais la même chose (Eco) – que dans un certain pari sur le sens qui se mesure en termes de plus-value, de créativité, et de productivité signifiante. De même qu'il est vain de se demander à l'aide de quelle mesure s'assurer que Socrate, tel homme concret, correspond bien à « l'idée d'homme », de même on renoncera à rapporter à une échelle abstraite de concordance sémantique les performances de telle ou telle traduction<sup>68</sup>.

On se souvient du deuxième axiome implicite au sens commun linguistique que nous soumettons ici à la critique : traduire consiste à restaurer la communication momentanément interrompue. Parler, croit-on généralement, consiste à communiquer ; parler c'est échanger des informations. Et le contrat linguistique implicite supposerait que ces informations soient vraies, conformes à la réalité dont le langage est issu. Sans même évoquer ici, comme il faudrait le faire, les ressources inhérentes à une pragmatique linguistique qui rappellerait que parler c'est faire bien autre chose que communiquer (a fortiori des informations), on se contentera de relever, à la suite de Steiner, que le contenu purement informatif du langage naturel est réduit, le sens communiqué étant le plus souvent largement surdéterminé par toutes sortes d'autres intentions<sup>69</sup>. Il faut, à cet égard, se libérer de la dictature du réel, et comprendre que le propre du langage humain (car il y a, de toute évidence, des langages animaux), c'est de pouvoir « tout dire » – y compris et surtout, le simple possible, le virtuel, le faux et même l'impossible. La spécificité du parler humain tient dans sa capacité à manier l'ambiguïté et dans son fantastique potentiel chimérique : les « si » et les « peut-être » ouvrent son domaine propre ; le subjectif et l'optatif lui laissent entrevoir des horizons promis à lui seul.

Sans doute cette capacité inouïe lui permet-elle de dissimuler la vérité et même de mentir et de porter de faux témoignages - « la parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée », disait Talleyrand qui, de toute évidence, savait de quoi il parlait<sup>70</sup>. Mais cette faculté – disons cette fois d'inventivité langagière – doit être généralisée, et aussi valorisée : « le langage humain dénature autant qu'il

<sup>66</sup> En ce sens P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, op. cit., p. 130 et p. 136 ; ID., Un « passage » : traduire l'intraduisible, in P. RICOEUR, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 59.

<sup>67</sup> Sur l'argument du troisième homme, cf. U. ECO, *Dire la stessa cosa*, op. cit., p. 347 s.

<sup>68</sup> Cf. le *Parménide* de PLATON.

<sup>69</sup> G. STEINER, op. cit., p. 210.

<sup>70</sup> Cité par G. STEINER, op. cit., p. 213.

relate », observait Karl Popper<sup>71</sup>. On dira peut-être que « dénaturer » est dommageable. Voire. On peut penser au contraire que, pour l'homme, dont le propre est de toujours s'arracher à sa propre nature (ou encore : dont la nature consiste à ne pas avoir de nature propre), l'ennemi est bien plutôt la réalité elle-même<sup>72</sup>, l'état de choses donné, le déterminisme historique. Et, dans ce combat, le langage est l'arme par excellence : l'artifice, l'instrument de l'anti-déterminisme<sup>73</sup>. Chacune des langues humaines (y compris les langages techniques) représente à cet égard une manière spécifique de construire un anti-monde à la mesure des désirs et des espoirs dont les groupes sont capables. En cela, tout locuteur se révèle un artiste et un créateur. L'art est un « anti-destin », disait Malraux. Mais cela est virtuellement vrai de toute parole vivante, et se vérifie pareillement au plan politico-juridique : tout langage juridique fondateur véhicule une dose importante d'utopie (« les hommes naissent libres et égaux »...) qui, en refusant le monde tel qu'il est, contribue virtuellement à ce qu'il soit tel que nous le désirons.

Toute théorie conséquente de la traduction se doit donc de prendre en charge cette faculté « virtualisante » du langage : sa capacité créatrice de déployer les arrières - mondes du jeu, de l'illusion, du faux-semblant et de l'utopie. S'en tenir au maigre contenu de l'information (dont risquent toujours de se contenter les « théories de l'information »), ce serait complètement manquer la richesse de ce potentiel de déformation innovante que recèle en puissance tout énoncé langagier.

Venons-en maintenant au troisième axiome que nous avons distingué dans la vulgate linguistique. Il s'agissait de réduire l'opération de traduction aux seules opérations de transfert de sens d'une langue naturelle à l'autre, comme si ces langues elles-mêmes échappaient à la nécessité de la reformulation, de l'actualisation ou de l'élucidation. Il s'agissait aussi, dans la foulée, de distinguer radicalement l'œuvre souveraine de l'auteur, maître du sens, de l'activité subordonnée du traducteur, simple changeur de valeurs sémantiques prédéterminées. Comme si l'écrivain – pour commencer par le second volet de l'axiome – inspiré par on ne sait quel esprit supérieur, avait livré une sorte de « révélation », disant à la fois le vrai du réel qu'il vise et exprimant, sans perte ni reste, cette intention souveraine. Or, il faut le dire nettement, de tels textes n'existent pas, pas plus que leurs auteurs démiurges. Tout texte est incomplet, approximatif, passablement confus. Comme suspendu et inachevé. En attente de reprise, d'interprétation et de traduction. Walter Benjamin dira : morceau cassé d'une amphore perdue, fragment en quête de l'autre moitié de son *sym-bolon* (cf. infra). Du reste, l'auteur lui-même ne part jamais vraiment du réel brut pour aller au livre ; lui aussi, comme le traducteur, passe du texte au texte ; « il y a toujours déjà des livres entre l'expérience et le livre », souligne H. Meschonnic, de sorte que « nous sommes tous les traducteurs »<sup>74</sup>. Écrire, comme traduire, est une activité translinguistique qui consiste, à propos notamment du réel, à changer/échanger des mots. Et il n'est sans doute pas trop fort de soutenir, avec A. Berman, qu'une œuvre véritablement littéraire se déploie toujours dans un horizon de traduction<sup>75</sup> – Don Quichotte en est certainement l'exemple le plus fameux, et aussi le plus ironique, dès lors que le plus célèbre roman en langue espagnole est présenté par son auteur comme la traduction d'un manuscrit en langue arabe.

<sup>71</sup> Cité par G. STEINER, *op. cit.*, p. 214.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>73</sup> Il faudrait réévaluer le rôle exercé par les sophistes à cet égard : jouant avec virtuosité des homonymies et des amphibolies (homonymies syntaxiques) des langues naturelles, ils démultipliaient les mises en abîmes des potentialités de la signification : cf. B. CASSIN, *Homonymie et amphibolie ou le mal radical en traduction*, in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1989, p. 71 s. Il faudrait également étudier le rôle, essentiel, de l'expédient (pouvant parfois aller jusqu'au contresens volontaire) dans l'art de traduire : cf. P.-E. DAUZAT, *L'expédient en traduction : du « parler-en-langues » au « contresens volontaire »*, in P. LORAUX et C. ENAUDEAU, *La méthode de l'expédient*, à paraître en 2006.

<sup>74</sup> H. MESCHONNIC, *op. cit.*, p. 360.

<sup>75</sup> A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 23-24.

Les plus grands auteurs en ont convenu : « le devoir et la tâche d'un écrivain sont ceux d'un traducteur » a un jour écrit Marcel Proust<sup>76</sup>. Dans ces conditions, il ne sera pas exagéré de soutenir aussi la proposition inverse : la tâche du traducteur consiste – dans un sens qu'on précisera bientôt – à réécrire le texte qu'il traduit.

Nous en arrivons ainsi à contester le premier volet de l'axiome : l'idée que le champ de la traduction se limiterait aux zones frontières de l'inter-langues, les langues elles-mêmes en étant préservées. Notre thèse tient au contraire que c'est toute forme d'échange linguistique et même, plus largement, sémiotique qui en est redevable : c'est que tout système de signes dissimule autant qu'il révèle, et rapproche autant qu'il divise.

On observera tout d'abord, à l'appui de l'idée que traduction et interprétation se recouvrent largement, qu'à propos du traitement des langues étrangères elles-mêmes, les termes « d'interprète » et de « traducteur » empiètent l'un sur l'autre en français comme dans plusieurs autres langues européennes, même s'il est plutôt d'usage de parler d'« interprète » à propos de messages oraux (mais on parle cependant de « traduction simultanée »), et de « traducteur » à propos de textes écrits (mais il est courant de discuter le bien fondé de son « interprétation »)<sup>77</sup>.

C'est donc bien l'ensemble des échanges signifiants, la totalité des formes de la communication sémiotique qui est redevable de la traduction-interprétation. Sans doute ne faut-il pas négliger les problèmes spécifiques (souvent d'interprétation redoublée) que pose le passage d'une langue à l'autre, pas plus qu'on ne sous-estimera les difficultés liées à la traduction d'une langue technique ; on tient cependant ici que tout énoncé exige d'être décodé, parce que, comme le note G. Steiner, il signifie toujours plus, ou moins, ou autre chose, que ce qu'il dit<sup>78</sup> – « seules les tautologies se superposent exactement à leur propre énoncé ». Et encore, rien n'est moins assuré, selon nous : lorsqu'on assène un truisme comme « les affaires sont les affaires », ou « à la guerre comme à la guerre », c'est un message normatif très chargé qui est communiqué, et non un banal état de fait.

À l'appui de cette thèse générale qui associe la traduction-interprétation à la communication elle-même, quelle qu'en soit la forme, on rappellera l'extraordinaire plasticité des langages naturels (et, dans une moindre mesure, des langages semi-naturels comme celui du droit par exemple), dont la souplesse des usages grammaticaux et la polysémie virtuelle de leur lexique (liée aussi à la « texture ouverte » des mots qui le composent), loin de s'analyser comme une faiblesse dommageable, un handicap fatal, constituent au contraire le plus précieux atout. Un atout qui suppose cependant interprétation et traduction permanentes. C'est donc « la faible » correspondance des mots aux choses qui fait la force des langues naturelles, souligne Steiner – à la différence des langues artificielles universelles, incapables de rendre la vie d'un texte, le réduisant à un cliché sans relief<sup>79</sup>. Polysémie et usage fluctuant sont, dans les langues naturelles, la condition de l'adaptation et de la créativité. Eux seuls assurent au langage public et commun (l'institution officielle) la capacité de se transformer sous le coup des inventions individuelles et des langages privés développés par les locuteurs. Dans le vocabulaire du philosophe Castoriadis, on pourrait dire qu'on retrouve, dans cette propriété, la condition de l'indispensable dialectique entre *formes instituées* (le « bon usage » des grammairiens, les choix posés par les lexicographes, auteurs des dictionnaires faisant autorité) et *forces instituant* (la créativité linguistique des locuteurs individuels et des communautés). Ce privilège de créativité n'est pas l'apanage du seul poète qui marque les termes du lexique d'un sceau inconnu – l'écrivain de Mallarmé qui « donne un sens plus pur aux mots de la tribu » – il est aussi celui de tout locuteur ordinaire qui, un jour ou l'autre, enrage contre les limites de sa langue, comme les amoureux qui ne trouvent à leur disposition aucun mot assez grand ou assez beau pour dire l'intensité de leur passion. Il n'y a donc pas que

<sup>76</sup> Cité par J.-R. LADMIRAL, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, op. cit., p. 293.

<sup>77</sup> En ce sens, G. STEINER, op. cit., p. 237.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 195.

le traducteur qui fasse l'expérience de la « défaillance » du mot ; tout qui cherche à s'exprimer au-delà des poncifs, ces mots usés par un trop long emploi, sera, un jour ou l'autre, conduit à étirer la langue commune au-delà de ses frontières. On peut y voir l'action revivifiante de la « parole » singulière à l'égard de la « langue » commune, pour utiliser cette fois la terminologie de Saussure – étant entendu que cette fécondation réussit dans la mesure où la langue elle-même ne se ramène pas à l'idiome qu'elle est à chaque instant, mais s'entend aussi du « stock des *virtualités* linguistiques dont dispose une communauté linguistique »<sup>80</sup>.

Ceci nous conduit à aborder le quatrième postulat de la vulgate : l'idée selon laquelle il faudrait distinguer entre la traduction des langages techniques et usuels (ne posant pas de problème particulier) et la traduction poético-littéraire (confinant à la mission impossible). À l'encontre de ce préjugé, J.-R. LADMIRAL s'attache à relativiser l'opposition de ces deux registres de discours, de même que la distinction « dénotation » (sens lexical) / « connotation » (associations sémiotiques d'arrière-plan) qui est censée la justifier. Dans tous les cas, explique-t-il, et pas seulement dans l'hypothèse de la traduction littéraire, la subjectivité du traducteur est engagée : « cette dimension humaine est-elle jamais absente d'aucune traduction ? »<sup>81</sup>. Il est tentant néanmoins, et surtout idéologiquement rassurant, de reléguer les embarrassantes connotations dans le seul domaine de la littérature, et d'en croire préservé le langage courant. Quant au langage scientifique, on l'imaginerait volontiers (à commencer par les scientifiques eux-mêmes) comme le domaine de la pure dénotation. Il n'y a pourtant pas de « degré zéro de la connotation »<sup>82</sup> et, du reste, « il est extrêmement difficile, sinon même impossible, de faire le départ entre dénotations et connotations »<sup>83</sup>. Un langage scientifique aura beau avoir neutralisé les alluvions préscolaires que son discours charriait encore, il ne pourra empêcher la production de nouvelles connotations – sans parler des effets de sens multiples et imprévus que la greffe de segments de son discours dans le langage courant ne manquera pas de susciter.

Contre la stratégie d'apartheid qui consiste à isoler le domaine poético-littéraire, dans l'espoir illusoire de prémunir tout le champ du langage de la menace obscure de la connotation, il vaut mieux reconnaître franchement l'action d'une « dimension poétique » (littéraire, fictionnelle) à l'œuvre dans tous les secteurs de la communication et aborder de front les problèmes spécifiques de traduction qu'elle pose. Du reste, comme le relève Meschonnic, les échanges sont constants entre pratiques usuelles et littéraires du langage : qu'il suffise de songer par exemple aux dictons, proverbes, jeux de mots, récits de rêve et de mythes<sup>84</sup>. Pour ce qui concerne le secteur juridique, par exemple, à côté du domaine de l'écriture de la loi elle-même, qu'on pourrait croire largement formalisée (encore qu'il y aurait également à discuter cette thèse), il faudrait aussi faire justice à la nature du récit raconté par les parties ou les prévenus, à l'argumentation politique développée au cours des « travaux préparatoires » et dans « l'exposé des motifs » de la loi, à la rhétorique politico-instituante des préambules des constitutions et des traités internationaux, à l'argumentation, tantôt dogmatique, tantôt sociologisante de la doctrine, etc. Tous ces registres, qui interfèrent dans la production, l'interprétation et la traduction de la moindre norme juridique, enchevêtrent de façon proprement indémêlable des dénotations plus ou moins établies et des connotations rhétoriques aussi instables que les rapports de force (« luttes de classement », disait P. Bourdieu) que ces normes tentent de réguler.

Arrivés au terme de cet exercice de réfutation, nous rencontrons enfin les auteurs qui, emportés par le mouvement de retour du balancier, finissent par conclure à l'impossibilité de la traduction. Pour avoir nourri à son égard des ambitions intenable (la correspondances terme à terme, la transparence absolue, la

<sup>80</sup> J.-R. LADMIRAL, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, op. cit., p. 223 (nous soulignons).

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>84</sup> H. MESCHONNIC, op. cit., p. 331.

même chose en d'autres mots...) et pour s'être enfin convaincus du caractère illusoire de ces prétentions, ces auteurs jettent maintenant le discrédit contre toute espèce de traduction. Mais ne nous y trompons pas : sous cette forme inversée, c'est encore le même fantasme babélien qui est à l'œuvre.

Cette argumentation n'est pas sans rappeler les sophismes de Zénon d'Elée qui prétendait prouver l'impossibilité du mouvement : tout comme Achille ne parviendrait jamais à rattraper la tortue, de même le plus vif des traducteurs ne pourra jamais rejoindre l'auteur de départ<sup>85</sup>. À quoi l'on peut répondre à la manière de Diogène qui se contentait de réfuter le sophisme par les actes – faisant un pas en avant, il prouvait le mouvement en marchant. C'est que, comme on le sait, ce ne sont pas les traductions qui manquent. Dira-t-on qu'elles sont toutes mauvaises ? Ce serait absurde. Soutiendra-t-on alors que certaines le sont ? C'est l'évidence même, mais de cela ne se déduit nulle impossibilité de principe de la traduction. Le constat engage plutôt à poursuivre la réflexion de façon à mieux saisir les difficultés rencontrées et à réduire le nombre de ceux que du Bellay, s'inspirant directement du célèbre adage italien, appelait les « traditeurs » (*traduttore, traditore*)<sup>86</sup>. Sans doute beaucoup de traductions présentent-elles la légèreté de celles dont se gaussait G. Mounin en les qualifiant de « *belles infidèles* »<sup>87</sup>. Mais, outre que la perfection est une exigence supra-humaine et qu'il nous appartient de faire notre deuil du mythe de la « traduction parfaite »<sup>88</sup>, le reproche d'infidélité incite à mieux fonder ce que Derrida appelle « l'alliance et la promesse » de la traduction<sup>89</sup>.

On peut encore se demander si, derrière ces différents axiomes de la vulgate, maintenant mis au jour et, on l'espère, ébranlés comme la tour qu'ils soutiennent, n'opèrent pas des forces encore plus fondamentales, des dogmes encore mieux indurés dans les inconscients collectifs. Derrière ces résistances de la traduction, ce refoulement de l'épreuve de l'étranger (sous la double forme paradoxale tantôt d'un repli dans la forteresse de l'intraduisible, tantôt d'une production annexionniste et hégémoniste), n'est-ce pas une forme de narcissisme culturel qui se laisse entendre ? Quelque sorte de complaisance à l'égard de la supériorité et donc de l'auto-suffisance de sa propre culture ? Ou alors la peur sourde à l'égard de cet autre qui sollicite notre écoute et pourrait bien ébranler nos certitudes et brouiller la pureté de notre langage<sup>90</sup> ?

Plus fondamentalement, n'est-ce pas un refus du métissage et de l'altérité qui se joue ici ? Comme une peur du dialogue, un recul devant la parole, une réticence à s'adresser à l'autre en première personne et une incapacité en retour de répondre à son interpellation ? Avec, pour compensation, l'assimilation au « nous » anonyme de la foule et le discours préarticulé qui lui tient lieu de parole<sup>91</sup>. N'était-ce pas là le profil humain des ouvriers de Babel : des êtres anonymes, sans nom propre et sans ancêtres (autoproduits par le projet ou plutôt l'activisme auquel ils se livraient), des gens sans visage et sans identité incapables de parole singulière, voués à l'alignement et l'empilement comme les briques de la tour<sup>92</sup> ? La monotonie de leur langue ne s'entend pas seulement de l'absence de créativité de son contenu (évoqué, on s'en souvient, par la répétition des paronomases), elle se traduit également par le degré zéro de sa force d'adresse, car, pour parler, il faut non seulement dire quelque chose, mais encore faut-il vouloir le dire, comme un « je » autonome, à une autre personne reconnue dans son altérité.

La résistance à la traduction gagne donc à être éclairée par une anthropologie de la parole ; des considérations inspirées par une certaine métaphysique de la vérité contribuent également à l'expliquer. C'est que, dans le jeu virtuellement infini

<sup>85</sup> J.-R. LADMIRAL, *op. cit.*, p. 85 s.

<sup>86</sup> Cité par J.-R. LADMIRAL, *op. cit.*, p. 91.

<sup>87</sup> G. MOUNIN, *Les belles infidèles*, Paris, Cahiers du Sud, 1955.

<sup>88</sup> P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>89</sup> J. DERRIDA, *Les tours de Babel*, *op. cit.*, p. 233.

<sup>90</sup> En ce sens, A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 16 s.

<sup>91</sup> M. BALMARY, *Le sacrifice interdit*, *op. cit.*, p. 91 s.

<sup>92</sup> F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, *op. cit.*, p. 102-103.

des langues différenciées, se laisse pressentir quelque chose de la relativité de la vérité, comme si les prétentions universalistes de la raison devaient maintenant composer avec la contingence des idiomes – les langues « idiotes », écrit J.-R. LADMIRAL<sup>93</sup>. L'ébranlement semble donc affecter la belle unité du signifiant et du signifié, et la dispersion frapper les certitudes de la vérité rationnelle. Malaise du philosophe confronté ainsi à la contingence des énoncés et aux limites de ses possibilités de construction de la vérité (« la maison d'habitation dans la plaine de l'expérience » en lieu et place de la tour arrogante). Il y a quelque chose qui est ressenti comme profanateur et blasphématoire dans le geste qui met en circulation et propose la traduction de textes bénéficiant de l'aura de la vérité ou de la révélation. Celles-ci, pourtant, s'avèrent toujours rétives à l'immédiateté de la communication : n'étaient-ce pas des tables brisées, écrites, effacées et réécrites, composées à plusieurs mains et sujettes à interprétation, qui prirent place dans l'Arche d'alliance<sup>94</sup> ?

### 5. Fidélité ou plus-value ? Conserver ou investir les talents reçus ?

Un vœu et un soupçon traversent toute la problématique de la traduction : le vœu (l'aveu, la promesse) de fidélité et le soupçon de trahison toujours menaçante. Dans sa mission de truchement, l'Hermès traducteur est chargé des messages les plus précieux et investi de la mission la plus haute : transmettre sans défaut à qui de droit ; en même temps, plane toujours le doute sur la constance de son intégrité (Hermès patron des voleurs, les *belles infidèles*, *traduttore traditore*...).

Fidélité sans doute, mais à l'égard de qui et de quoi ? Fidélité à l'intention de l'auteur, à la lettre du message, aux mots utilisés, au sens visé, voilà pour la rive d'origine ; et pour la rive d'arrivée : fidélité à la langue d'accueil, aux attentes du lecteur, aux possibilités d'entente de la culture de réception. Le tout couronné par cette sentence sans appel, qui est comme la condamnation aux travaux forcés du traducteur : « nul ne peut servir deux maîtres à la fois »<sup>95</sup>. Schleiermacher précisait : « ou bien le traducteur amène le lecteur à l'auteur », ou bien il « amène l'auteur au lecteur ». Dans le premier cas, il pratique un double décentrement, mais s'expose à paraître inintelligible (ce fut le destin de Hölderlin traduisant en allemand l'*Antigone* de Sophocle) ; dans le second, il produit une adaptation parfaitement assimilable de l'œuvre étrangère, au risque cette fois de sa dénaturation banalisante. La fidélité à l'un des camps se payerait-elle nécessairement de la trahison à l'égard de l'œuvre ? Nul doute que ce dilemme, qui semble enfermer la traduction dans une mission impossible, soit la source du très classique désespoir du traducteur éprouvant le sentiment d'une perte inextinguible, ainsi que des non moins classiques opinions dénigrantes à son endroit<sup>96</sup>.

Aussi bien, et quel que soit le souci du traducteur de ménager ses deux maîtres, la propension est grande de rejoindre par priorité un des camps en

<sup>93</sup> J.-R. LADMIRAL, *Pour une philosophie de la traduction*, op. cit., p. 6.

<sup>94</sup> M. de LAUNAY, *Babel*, op. cit. ; cf. aussi F. OST, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 68 s.

<sup>95</sup> Franz ROSENZWEIG rappelait ce paradoxe : traduire c'est servir l'étranger dans son œuvre et le lecteur dans son désir d'appropriation.

<sup>96</sup> On trouvera chez A. BERMAN (*La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, op. cit., p. 43-45) un florilège de ces opinions dénigrantes. Ainsi, parmi d'autres, Cervantès : « Il me semble qu'en traduisant d'une langue dans une autre (...) on fait justement comme celui qui regarde à rebours les tapisseries de Flandre : encore que l'on en voie les figures, elles sont pourtant remplies de fils qui les obscurcissent, de sorte que l'on ne peut les voir avec le lustre de l'endroit » ; Montesquieu : « Les traductions sont comme les monnaies de cuivre qui ont bien la même valeur qu'une pièce d'or, et même sont d'un plus grand usage pour le peuple ; mais elles sont toujours faibles, de mauvais aloi » ; Goethe : « Les traducteurs sont comme ces marieurs pleins de zèle qui nous vantent comme tout à fait digne d'amour une jeune beauté à demi-nue : ils éveillent un penchant irrésistible pour l'original » ; Madame de Staël : « Une musique composée pour un instrument n'est point exécutée avec succès sur un instrument d'un autre genre ».

présence. D'où la querelle, toujours recommencée, entre ceux que J.-R. LADMIRAL appelle les « sourciers » et les « ciblistes » : les premiers s'attachant au signifiant de la langue et privilégiant la langue-source, tandis que les « ciblistes » mettent l'accent « non pas sur le signifiant, ni même le signifié, mais sur le sens, non pas de la langue mais de la parole ou du discours, qu'il s'agira de traduire en mettant en œuvre les moyens propres à la langue-cible »<sup>97</sup>.

Dans le camp des « sourciers », on rangera d'abord Schleiermacher lui-même, qui considérait comme seule « authentique » la traduction qui amenait le lecteur à l'auteur, dans le milieu de conception de l'œuvre, la langue originale<sup>98</sup>. C'était également l'opinion de A. W. Schlegel fustigeant les traductions, classiques et embellissantes, « à la française », traductions hégémoniques et ethnocentristes qui passent complètement à côté de l'altérité du texte d'origine : « c'est comme s'ils désiraient que chaque étranger, chez eux, doive se conduire et s'habiller d'après leurs mœurs, ce qui entraîne qu'ils ne connaissent à proprement parler jamais d'étranger »<sup>99</sup>.

Parmi tous les traducteurs, c'est sans doute Hölderlin qui poussera le plus loin le décentrement imprimé à sa langue de traduction en vue de se laisser féconder par la langue d'origine. En dépit des controverses incessantes qui ont entouré son entreprise, son option fut suivie par quelques-uns des plus grands traducteurs contemporains : H. Meschonnic pour la Bible par exemple, ou P. Klossowski pour l'Enéide<sup>100</sup>. Dans la même ligne, A. Berman considère qu'il n'y a de vraie fidélité qu'à l'égard de la « lettre » du texte (sa corporéité, son rythme, sa couleur, à ne pas confondre avec ses mots, et donc avec le « mot à mot »)<sup>101</sup>, dès lors que le sens, sauf à renouer avec le platonisme, est inhérent à sa langue textuelle sensible. Trois arguments soutiennent son ralliement à la cause de la langue-source. Un argument tiré de la théorie de la communication, tout d'abord. C'est une loi de la communication, soutient-il, que de ces deux pôles (communiquer quelque chose / la communiquer à quelqu'un), c'est toujours le second qui l'emporte, de sorte que la communication est toujours finalement régie par le récepteur ou l'image que l'on s'en fait. De sorte que toute stratégie de facilitation de l'accès à l'œuvre par le récepteur comporte nécessairement un risque élevé de manipulation, comme cela s'observe dans le langage des médias<sup>102</sup>. Un argument linguistique ensuite, qui fait ressortir la spécificité de l'œuvre vraiment authentique : dès lors que le critère de l'œuvre authentique est sa nouveauté dans sa propre langue, à l'égard de sa propre culture – son caractère de surgissement original, d'événement irréductible au déjà connu, autrement dit son étrangeté dans son propre sol natal, son effet d'altération de la langue maternelle elle-même –, alors c'est la dénaturer doublement que de la banaliser à l'occasion de son importation dans la culture de réception<sup>103</sup>. Double manipulation qui, sous prétexte d'acclimatation au sol étranger, réduit ce qui faisait déjà son originalité dans sa terre d'origine. Un argument éthique enfin : sans doute n'y a-t-il pas d'obligation à accueillir l'autre en tant qu'autre (beaucoup de cultures s'en détournent, même lorsqu'elles pratiquent abondamment la traduction – des traductions « annexionnistes », dans ce cas), mais du moins reconnaîtra-t-on que cette « éducation à l'étrangeté » relève de la plus haute exigence morale – de celles qui, à l'instar du pardon, se signalent par leur gratuité – comme il en allait, dans l'antiquité, de l'accueil de celui qui se présentait en « suppliant ». Or un tel accueil n'a de sens qu'à l'égard de l'étranger en chair et en os, ici et maintenant – pour ce qui concerne la traduction : le texte dans sa « parlance » spécifique, sa corporéité et son iconicité qui en font une révélation nouvelle du monde<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> J.-R. LADMIRAL, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, op. cit., p. XV.

<sup>98</sup> A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 237.

<sup>99</sup> Cité par A. BERMAN, *ibidem*, p. 62.

<sup>100</sup> Pour un commentaire, cf. A. BERMAN, *La traduction et la lettre*, op. cit., p. 115 s.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 71 s.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 76 s.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 73 s.

Dans le camp des ciblistes, la défiance est grande cependant à l'égard de ce que J.-R. LADMIRAL qualifie de « littéralisme sourcier » – un attachement excessif à la lettre qui finit par conférer au texte à traduire un caractère sacré : de l'originalité attribuée à la langue de départ on glisserait ainsi à un statut de langue originaire. Et à partir de là, on est presque nécessairement conduit à sacrifier à une « ontologie du signifiant », voire à une « théologie de la traduction ». Contre cet envahissement d'un imaginaire religieux, surinvestissant le texte d'origine, bientôt assimilé « au langage de Dieu » lui-même, LADMIRAL entend procéder à une « reprise rationnelle des acquis (y compris religieux) de la tradition, passés au crible de la raison épistémique »<sup>105</sup>.

Entre ces deux positions extrêmes se dénombrent, comme toujours, toutes les positions intermédiaires de compromis. Celle d'un von Humboldt, par exemple, qui soutient : « Aussi longtemps que l'on sent l'étranger, mais non l'étrangeté, la traduction a atteint ses buts suprêmes ; mais là où apparaît l'étrangeté comme telle, obscurcissant peut-être l'étranger, le traducteur trahit qu'il n'est pas à la hauteur de l'original »<sup>106</sup>. Même leçon chez Valéry Larbaud qui consacre un chapitre à « l'air étranger » qu'il convient de conférer aux traductions, suivant en cela un conseil que formulait déjà Aristote (être aussi « *xenikos* » que possible, tout en restant clair)<sup>107</sup>.

Il reste que, tiraillé entre deux fidélités, la tâche du traducteur est d'une complexité extrême (où faire passer, par exemple, la ligne de partage entre l'étranger bienvenu et l'étrangeté à bannir ?), et le plus souvent marquée au coin d'un sentiment d'échec. La critique de la vulgate à laquelle nous nous sommes livrés devrait en effet nous persuader, avec P. Ricoeur, de cette vérité simple qu'il n'y a tout simplement « pas de critère de la bonne traduction »<sup>108</sup>.

Mais alors, demandera-t-on, comment font-ils ? Comment font-ils ces traducteurs qui nous offrent, en dépit des obstacles, d'excellentes traductions ? Il semble bien que nous soyons renvoyés ici à un pragmatisme de bon aloi – non pas aux recettes toutes faites d'une traductologie naïve, mais au patient travail de terrain qui pratique ce qu'on pourrait appeler le « jugement linguistique en situation », quelque chose comme l'équivalent du jugement moral en situation. Trois termes pourraient caractériser les délicates opérations de change effectuées par les traducteurs : peser (V. Larbaud), négocier (U. Eco), construire des comparables (P. Ricoeur) – trois activités dont on aura noté la très grande proximité avec le travail du juge<sup>109</sup>.

« Tout le travail de la traduction est une pesée de mots », écrit V. Larbaud<sup>110</sup>. La balance est dès lors le véritable outil du traducteur – bien plus que les dictionnaires et les grammaires qui ne sont que des dépôts de matériaux linguistiques. Du reste, ce ne sont pas des synonymes lexicaux que le traducteur

<sup>105</sup> J.-R. LADMIRAL, *Pour une philosophie de la traduction*, op. cit., p. 20-21. Telle serait, selon lui, la tâche d'une « traductologie cibliste, c'est-à-dire rationnelle ».

<sup>106</sup> Cité par A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 246.

<sup>107</sup> V. LARBAUD, *Sous l'invocation de saint Jérôme*, op. cit., p. 162 s.

<sup>108</sup> P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, op. cit., p. 134.

<sup>109</sup> Peser des intérêts et des concepts, négocier des qualifications, traduire la généralité de la loi dans la singularité du casus, autant d'activités constitutives de la fonction du juge. Mais le juge manie le glaive également, et pas seulement la balance : arrive toujours le moment où il faut mettre un terme à la pesée, et trancher l'indécidable lui-même. L'histoire de la traduction pourrait également être reconstruite comme l'histoire des choix de traduction, au prix souvent d'expédients et de contresens, parfois volontaires. On pourrait montrer également dans quelle mesure ces « choix de traduction » – constitutifs de ce que Pierre-Emmanuel Dauzat appelle excellemment une « jurisprudence » – sont eux-mêmes tributaires d'options politiques ou dogmatiques constitutives d'une vérité officielle et de choix canoniques (sur tous ces aspects, cf. P.-E. DAUZAT, *Jurisprudence(s) de la traduction*, à paraître). On pourrait encore poursuivre le parallèle entre activité judiciaire et travail de traduction en ajoutant que, dans les deux cas, le critère de la bonne décision – celle qui fait « autorité » – est précisément, dans la ligne de ce que suggère l'étymologie du terme « autorité », la décision qui « fait grandir » (élargit les horizons) les protagonistes et les données du problème : pour la traduction, cf. infra (notamment les analyses derridiennes de la traduction « relevante »), pour l'œuvre du juge, cf. F. OST, *Le douzième chameau, ou l'économie de la justice*, in *Liber amicorum Guy Horsmans*, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 844 s.

<sup>110</sup> Op. cit., p. 76.

soupèse sur les plateaux de la balance – ces équivalents rompent le plus souvent l'équilibre recherché. L'objet de la pesée, ce sont plutôt les mots de l'auteur, chargés de son esprit, imprégnés de tout ce qui, dans son œuvre, a déjà été écrit et reste encore à écrire – des mots « vivants », en somme, rattachés au flux de toute une culture. Ces « signes de vie vont jusqu'à modifier rythmiquement le poids » des mots qu'il s'agit de traduire, conclut Larbaud<sup>111</sup> – aussi bien, l'équilibre atteint finalement par les plateaux n'est-il que provisoire, l'action du mot transfusé se poursuivant dans l'esprit du lecteur à la recherche de nouvelles figures.

De la balance, on passe tout naturellement au négoce chez U. Eco, qui fait de la traduction l'art par excellence de la négociation. Pourquoi le « rat » anglais (« *rat* ») de la scène 4 de l'Acte III de *Hamlet* devient-il une « souris » (« *topo* ») dans la traduction italienne ? Question de négociation, autour d'un contenu nucléaire de sens, des marges non monnayables en fonction des connotations différentes que le « rat » anglais, et le « topo » italien évoquent dans leurs langues respectives. Entre l'auteur (sa culture, sa langue d'origine) et le lecteur (le lectorat, l'éditeur, la culture de réception), le traducteur négocie des significations : conservant l'essentiel, sacrifiant parfois l'accessoire, conscient de ce que l'« on ne peut pas tout avoir »<sup>112</sup>, ni gagner à tous les coups. Activant telle potentialité de sens, poussant telles autres au second plan, il marchandise son travail, s'efforçant de dégager le compromis le plus avantageux entre modernisation et archaïsation, domestication et altération (« étrangéisation »), langue-source, et langue-cible<sup>113</sup>. En quoi consiste alors la fidélité d'Hermès (dont on rappellera ici à propos qu'il est aussi le dieu des marchands) ? Eco conclut son ouvrage sur cette observation d'une grande profondeur : le synonyme de « fidélité », dans la plupart des dictionnaires, n'est pas « exactitude », mais bien plutôt « loyauté, honnêteté, respect, piété »<sup>114</sup>.

Peser, négocier, construire des équivalents. Le troisième terme est de Ricoeur qui, on s'en souvient, nous enjoignait à faire notre deuil de la traduction parfaite, celle-ci restant toujours une opération risquée, condamnée à se contenter d'une équivalence présumée : une équivalence non fondée dans une identité de sens démontrable. Il reste que ce pari ne repose pas sur la simple divination, mais bien plutôt sur un patient travail de « construction des comparables ». Un gouffre se creuse-t-il entre une culture et une autre – la chinoise par exemple, qui n'appréhende la notion de temps que sous la forme des cycles, des flux et des saisons, et la nôtre qui manipule avec aisance les abstractions les plus arides ? S'il est vrai que cette différence est indéniable, il reste que des ponts sont néanmoins jetés au-dessus du gouffre, et que nous apprenons, par la traduction, quelque chose de cette conception étrangère du temps : des comparables sont risqués par delà l'incommensurabilité<sup>115</sup>. Exactement ce que Luther faisait en introduisant dans la langue allemande (qu'il contribuait du reste à forger) le corps étranger de la Bible hébraïque, répétant ainsi le geste fondateur de saint Jérôme à l'égard du latin et des Septante à l'égard du grec.

Peut-être soutiendra-t-on que cette technique fait encore la part trop belle au sens, présumé invariant – comme le pont jeté entre les deux rives linguistiques – alors que c'est lui faire irrémédiablement violence, comme le soutient Berman, de l'arracher à la chair des mots qui l'expriment ? Et voilà le traducteur à nouveau au rouet, contraint de remettre son ouvrage sur le métier. Mais ici encore, point d'autre issue que de construire des comparables. La difficulté s'est sans doute accrue, l'exigence de comparabilité aura été poussée un degré plus loin (cette fois jusqu'au grain de la lettre), mais c'est toujours de construction d'équivalence présumée qu'il sera question<sup>116</sup>. Sans garantie de réussite ni de critère de comparaison, dès lors

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>112</sup> U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa, op. cit.*, p. 18. Sur la traduction comme négociation (visant l'égalité), cf. aussi J. B. WHITE, *Justice as translation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. XVII et p. 264.

<sup>113</sup> U. ECO, *ibidem*, p. 172, 181, 192. Dans le même sens, cf. H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. E. Sacré, Paris, Seuil, 1976, p. 232.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>115</sup> P. RICOEUR, *Un « passage » : traduire l'intraduisible, op. cit.*, p. 62 s.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 67 s.

que l'enjeu consiste primitivement à élaborer ce critère par la traduction elle-même, exactement comme l'on prouve le mouvement en marchant. À défaut de méthode a priori et de *tertium comparationis* indiscutable, il restera alors au lecteur insatisfait à se livrer à son tour à la tâche virtuellement infinie de la retraduction. On peut dire en effet de la traduction ce que Freud disait de l'analyse : qu'elle est « interminable ».

Il reste que, même ainsi assouplie et dynamisée, la problématique de la fidélité ne semble pas faire entièrement justice aux potentialités du geste traducteur. Comme si elle en donnait seulement une représentation statique et frileuse, en deçà de ce qu'on serait en droit d'attendre d'elle. Ne reste-t-elle pas en effet dépendante d'un modèle de la conformité, de la reproduction et répétition à l'identique, alors que c'est de croissance, d'investissement et de plus-value qu'il pourrait être question ?

Ne pourrait-on alors appliquer à la traduction la leçon de la parabole des talents (Mathieu, 25, 14-13) – une parabole qui porte précisément sur le sens à donner à la fidélité<sup>117</sup> ?

Tandis que le serviteur entreprenant, qui a reçu cinq talents, s'en va les faire produire et en gagne cinq autres, est récompensé par le maître, le serviteur craintif, qui s'était contenté d'enfouir le talent reçu pour le restituer intact, est, quant à lui, sévèrement rabroué : il n'avait pas compris que l'enjeu était la mise en circulation et l'accroissement des talents, non leur prudente préservation. La fidélité impliquait prise de risque, ouverture au monde, altération, et finalement métamorphose. N'en va-t-il pas de même pour la parole reçue que nous nous proposons de traduire ? On peut dès lors soutenir que ce thème du « faire grandir » a nourri les spéculations les plus fécondes de la littérature relative à la traduction.

Sans doute l'idée paraîtra-t-elle incongrue et dangereuse à ceux qui, à l'instar du mauvais serviteur, craignent le maître et vouent une révérence fétichiste au texte de départ. En revanche, on libérera le traducteur en soulignant que le texte de départ, aussi éminent soit-il (ou plus exactement : parce qu'il est éminent), est à la fois incomplet, bourré de potentialités encore inexploitées, riches de déterminations variées susceptibles de l'attirer dans des directions différentes et, comme on l'a déjà souligné, original (et donc étranger) à l'égard de sa propre langue. On devine alors la plus-value que peut représenter une traduction qui se hisse à la hauteur de ces potentialités de l'original : dans un cas elle révélera un sens qui couvait dans le texte mais n'était pas encore audible, dans un autre elle choisira de révéler une facette jusque là minorisée de l'œuvre (lorsqu'on traduit Nietzsche par exemple comme un grand prosateur et pas seulement comme un philosophe), dans un autre cas encore, elle contribuera à rendre sensible (même à l'égard de la langue-source) l'écart que représente l'œuvre dans sa révélation d'un monde encore inédit.

On peut dire alors que la bonne traduction, comme le notait Hölderlin, opère très exactement à l'instant de la genèse de l'œuvre, la saisissant au moment précis de son surgissement, et lui restituant la fraîcheur qu'elle a peut-être perdue dans sa culture originale<sup>118</sup>. De façon plus générale, ce fut un des principaux mérites du romantisme allemand d'avoir attendu de la traduction un élargissement, et comme une vie nouvelle, pour sa propre langue. Les spéculations d'un Novalis, par exemple, à propos de l'effet de potentialisation exercé par la traduction sur l'œuvre originale s'avèrent à cet égard particulièrement instructives. C'est que, selon Novalis, l'original ne représente lui-même qu'une manière de copie – une traduction, en un sens – de la visée à laquelle il tend, l'idée de l'œuvre à laquelle il prétend sans jamais y parvenir totalement, engoncé qu'il est dans sa pesanteur linguistique. Dans ces conditions, la traduction qui, par la force des choses, est affranchie de cette couche empirique, offre la chance de mieux saisir l'origine de l'original et de ramener l'œuvre à la hauteur de sa propre visée. Le mouvement de passage d'un texte à l'autre – l'*über-setzung* – est cette opération potentialisante qui ouvre à l'œuvre la voie de son

<sup>117</sup> « C'est bien, serviteur bon et *fidèle*, lui dit son maître, en peu de choses tu as été *fidèle*, sur beaucoup je t'établirai ».

<sup>118</sup> A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 272. (cf. aussi p. 274 pour le travail de P. Klossowski à partir de l'*Enéide* de Virgile).

propre dépassement<sup>119</sup>. Par où se dessine une image très stimulante de l'intertextualité comme chaîne d'œuvres traduites se potentialisant réciproquement.

À vrai dire, le bénéfice (et non plus cette fois le soupçon de trahison) profitera aux deux parties : d'un côté, l'œuvre traduite entamant une seconde vie qui sera souvent l'assurance de sa survie (et aussi l'auteur traduit qui doit parfois, comme le notait avec modestie U. Eco, dans son rôle d'auteur traduit, observer que certains passages de ses œuvres traduites étaient plus réussis que les originaux<sup>120</sup>), de l'autre côté, la langue-culture d'accueil qui s'enrichit de cet apport nouveau.

Que la traduction bénéficie à son milieu d'accueil se vérifie dans l'expérience dont chacun a pu bénéficier selon laquelle l'apprentissage d'une seconde langue contribue à mieux maîtriser la première ; comme si la prise de conscience de la multiplicité et de la relativité des façons de dire aidait à saisir la spécificité de la sienne propre. À l'échelle des peuples et des cultures, on a pu noter aussi combien certaines grandes traductions avaient contribué au développement, voire à la naissance, d'une langue nationale. On songe, bien entendu, à la traduction de la Bible par Luther pour la langue allemande, mais il faudrait mentionner aussi le rôle des traductions latines pour le français des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles<sup>121</sup>.

Mais, à vrai dire, ce sont les deux langues-cultures en présence qui bénéficient de l'opération, comme le relève Heidegger à propos des questions philosophiques : « par la traduction, le travail de la pensée se trouve transposé dans l'esprit d'une autre langue et subit ainsi une transformation inévitable. Mais cette transformation peut devenir féconde, car elle fait apparaître en une lumière nouvelle la position fondamentale de la question »<sup>122</sup>. C'est bien pourquoi un philosophe allemand ne dédaigne pas, à l'occasion, de lire aussi Kant ou Hegel en traduction française, de même que son collègue français aura tout intérêt à consulter de son côté une traduction allemande ou anglaise de ses auteurs de prédilection.

Élargissant le propos aux divers registres sémiotiques du champ culturel tout entier, Steiner observe le bénéfice qu'une œuvre peut tirer de sa transposition dans un autre système de signes : ainsi, « en écoutant *L'invitation au voyage* mise en musique par Duparc, on sent vraiment », explique-t-il, « comment le compositeur permet aux vers de Baudelaire d'être plus qu'ils ne sont et par là exactement ce qu'ils sont »<sup>123</sup>.

À cet égard, il est trop faible, et encore réducteur, de parler de cercle herméneutique entre le texte d'origine et le texte d'arrivée, comme si, au terme d'un échange synallagmatique, une boucle se refermait et que les comptes se soldaient à l'équilibre. C'est bien plutôt de spirale herméneutique, ou de cercle ouvert qu'il s'agit, dès lors que le texte d'origine s'est trouvé enrichi par la traduction. Le travail de la traduction atteint ainsi, explique Steiner, son quatrième moment (après l'élan de confiance ou pari originaire sur le sens, la pénétration ou conquête du texte à traduire, et l'aménagement de la langue d'accueil pour lui faire place), la phase de la « restitution » : en « rendant » le sens originaire, le traducteur rachète sa dette avec les intérêts ; une compensation est offerte pour le prélèvement opéré. Le texte second ne se contente pas de reproduire le sens originaire : comme un miroir réfléchissant, il restitue l'image avec la lumière en prime. Comme nous l'avons déjà souligné, l'écho rendu par la traduction enrichit l'œuvre en lui découvrant des résonances insoupçonnées. À ce niveau de réussite, la traduction sera parvenue à annuler l'effet entropique qui affecte la signification<sup>124</sup>.

Ce passage de la fidélité à la créativité, de la restitution à l'investissement, auquel nous en appelons pour la traduction est excellemment évoqué par Jacques Derrida dans un petit texte intitulé : *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 167 s.

<sup>120</sup> U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa*, op. cit., p. 114. L'auteur met cependant en garde contre les traductions qui, en extrapolant le texte, ne sont plus vraiment des traductions (p. 110).

<sup>121</sup> J.-R. LADMIRAL, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, op. cit., p. 104.

<sup>122</sup> Cité par H. MESCHONNIC, op. cit., p. 319.

<sup>123</sup> G. STEINER, op. cit., p. 390.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 252.

« Relevante », cet adjectif lui-même transfuge de l'anglais et en voie d'accréditation en terre francophone<sup>125</sup>, doit moins être compris ici comme ce qui convient, ce qui paraît approprié, que comme ce qui est de nature à « relever » l'œuvre traduite. Relever au triple sens de ce qui donne du goût à une préparation culinaire (un plat « relevé »), de ce qui élève, tire vers le haut, spiritualise, et enfin et surtout au sens hégélien de *aufheben* : ce qui élève en remplaçant cela même qu'il détruit. Une traduction relevante serait donc une version qui réaliserait l'*Aufhebung* du texte traduit : une mise à mort (on s'en sépare en effet, on abandonne son enveloppe originaire) et en même temps un dépassement qui conserve. Où se retrouve à la fois tout le travail de deuil inhérent à la traduction, et l'opération de mémoire qui rachète, assurant ainsi la survie de l'œuvre traduite<sup>126</sup>.

Ce thème de la survie de l'œuvre nous conduit enfin au texte le plus fameux de toute la problématique de la traduction : *La tâche du traducteur* de W. Benjamin<sup>127</sup>. Cette tâche, explique-t-il, ne consiste pas tant à transmettre le sens du texte ni encore moins à communiquer son message, qu'à libérer ce qui en lui insiste sans s'être fait vraiment entendre : le germe de la signification. Un germe que le traducteur prend en charge et fait fructifier dans sa propre langue. C'est le caractère « apparenté » des différentes langues qui permet cette transplantation ou cette greffe : toutes partagent en effet la communauté d'une visée ; il y a convergence d'intention des différentes langues, incapables d'atteindre isolément l'objectif mais pouvant parfois y prétendre dans la complémentarité même de leur mouvement – « l'harmonie de tous les modes de visée »<sup>128</sup>.

Attardons-nous encore sur cette image du germe ou du noyau – ce qui à la fois résiste à la traduction et mobilise sa remise en chantier. Comme si, dans le fruit du texte, le traducteur, après avoir extrait la chair – le sens communicable, objet de la traduction « ordinaire » –, transmettait son noyau, ce résidu réputé intraduisible que les traducteurs ordinaires éliminent comme un déchet, alors que, précisément, en lui réside le germe des traductions à venir. Moins que le fruit qu'on consomme, le noyau est aussi beaucoup plus : la promesse de tous les cerisiers à venir. Aussi le traducteur, conscient de sa « tâche », lui accordera-t-il tous ses soins.

On voit combien, chemin faisant, on s'est éloigné du schéma classique selon lequel la traduction en langue-cible reproduit « fidèlement » le modèle offert en langue-source. Une nouvelle métaphore confirme ceci de façon lumineuse : l'image de l'amphore cassée. Non pas, comme on pourrait s'y attendre, que le traducteur dût, comme un archéologue, reconstituer l'amphore originaire à partir des morceaux épars dont il dispose – on resterait alors prisonnier du modèle classique du *puzzle* censé reconstituer le dessin préfiguré sur la boîte de jeu. De façon beaucoup plus originale, Benjamin soutient que le texte de départ se présentait lui-même déjà à l'état de fragments, de sorte que ce sont les deux textes qui sont à réajuster comme les éléments d'un « langage plus grand ». On est ici très proche de l'image du *symbolon* (qu'on pourrait définir comme du sens partagé sur la base d'un contrat). Benjamin n'utilise la métaphore du symbole qu'indirectement, en notant, avec beaucoup d'à propos, que l'incommunicable présent à l'état caché et fragmentaire dans les textes (le « noyau ») y œuvre à la façon d'un élément « symbolisant ». Mais ce « symbolisant » apparaît le plus souvent comme « affligé d'un sens lourd et étranger », plombé par une expression maladroite, prisonnier d'une communication inessentielle, de sorte qu'il appartient au traducteur – voilà encore une formulation de sa « tâche » – de libérer ce noyau de « pur langage » de l'enveloppe de l'œuvre pour le « réintégrer au mouvement de la langue »<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> J. DERRIDA, *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?* Paris, L'Herne (Cahiers), 2005, p. 14-15.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 62 s. Sur les connotations du concept hégélien de *Aufhebung* appliqué à la traduction, cf. *ibidem*, p. 73.

<sup>127</sup> W. BENJAMIN, *La tâche du traducteur* (1923), in *Œuvres*, t. I, trad. par M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard (Folio), 2000, p. 244 s.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 258.

Avec l'idée de « pur langage », nous arrivons, dans la théorie de la traduction, à un point limite qui pourrait bien être un point de basculement. La « *focus imaginarius* », le foyer extrême d'une visée méthodique d'où dérive l'idéal régulateur de la traduction à la fois la plus fidèle et la plus innovante (la plus fidèle parce que la plus innovante), pourrait bien aussi représenter son danger le plus grand et son retournement le plus abrupt, comme si ici menaçait à nouveau la tentation de Babel dont on avait cependant tout fait pour se préserver.

Tout se passe en effet comme si la traduction ne pouvait réellement se mettre en route et recueillir ses meilleurs bonheurs d'expression que grâce à cet idéal – dont il resterait à faire l'anthologie de ses diverses expressions – mais qu'il lui fallait en même temps, et d'emblée, y renoncer. Terre promise et interdite à la fois. Travail d'espérance et de deuil indémêlables.

Le double mouvement est très net chez Benjamin par exemple : d'un côté la tension vibrante vers le noyau de « pur langage » resté jusqu'ici dissimulé dans l'intervalle qui sépare les différentes langues, dont il faut cependant solliciter sans cesse la « parenté » afin d'assurer leur « sainte croissance... jusqu'au terme messianique de leur histoire »<sup>130</sup>. Mais de l'autre côté – et les critiques que rebute le mysticisme de Benjamin devraient avoir égard à ce second versant – l'assurance que « ce qui est refusé à l'homme, c'est une solution instantanée et définitive »<sup>131</sup>. Ainsi le « pur langage » restera dans l'ordre du pressentiment et de la visée, et la traduction, qui ouvre pourtant la voie à son effectuation historique, est aussi ce qui nous permet de mesurer le mieux l'écart qui nous en sépare.

Même espérance messianique chez Franz Rosenzweig : « Toutes les langues qu'on a jamais parlées et qu'on parlera jamais sont contenues en elle [la langue], en germe du moins. Il n'y a qu'une langue Une (...). C'est sur cette unité en substance de toute langue que se fonde tant la possibilité que la tâche de la traduction (...). On peut traduire parce que, en toute langue, potentiellement, toute autre langue est contenue (...). Et l'on doit traduire pour que vienne le Jour de Concorde qui ne peut surgir que dans chacune des langues, non pas dans l'espace vide « entre » elles »<sup>132</sup>.

D'où parfois cette passion dévorante de l'omni-traduction, ce désir inextinguible de tout intégrer à la langue maternelle, parfois pour mieux la dénaturer et ainsi s'en défaire. La polytraduction – recherche d'un au-delà vrai de la langue – devient alors un but en soi, comme, explique Berman, chez A. W. Schlegel ou A. Robin par exemple<sup>133</sup>, comme si la nécessaire « pulsion traductrice » prenait alors la voie d'une « mauvaise sublimation » sous la forme du rêve métaphysique ou babélien de l'unité supra-linguistique, alors que, toujours selon Berman, la « visée éthique », comme éducation à l'étrangeté et accueil de l'étranger, en est le dépassement<sup>134</sup>.

C'est peut-être Schelling qui, un siècle plutôt, avait poussé le plus loin cette idéalisation métaphysique de l'unité originaire à l'œuvre dans tous les champs du savoir et de l'expérience. À l'encontre des dichotomies kantienne (savoir/action, sensible/intelligible), Schelling souligne l'unité d'un savoir originaire, présumé par toutes les délimitations critiques, et expliquant la traductibilité générale des éléments distingués (la philosophie et les mathématiques par exemple). C'est l'imagination (*Einbildungskraft*) qui, en l'occurrence, propose les schèmes médiateurs ou traducteurs : par elle se propose une mise en forme du monde qui préserve à la fois l'universalité et la singularité du monde. Totalité originaire (qui, en définitive, se révèle de nature divine : *Urwissen* de Dieu) dont tous les savoirs et toutes les

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 251 ; cf. aussi p. 252 et 254.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>132</sup> F. ROSENZWEIG, *L'écriture, le verbe et autres essais*, trad. par J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 157. Et l'auteur de donner pour exemple Luther qui « eut le courage d'introduire en allemand la syntaxe caractéristique de l'hébreu ».

<sup>133</sup> A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger, op. cit.*, p. 21 s.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 23. Il ne s'agit plus alors de liquider la langue maternelle mais de l'engager dans un rapport dialogique à l'autre langue.

expériences ne sont que des reflets, infiniment transmissibles les uns dans les autres<sup>135</sup>.

En ce point, on le sent bien, une limite est dépassée : l'omni-traductibilité, la traduction onto-théologique sans rupture, ne ménage plus de place pour l'opacité du traduire et la diversité à certains égards irréductible des codes et des langues – un projet virtuellement totalitaire se dessine là, sur lequel plane à nouveau l'ombre de Babel<sup>136</sup>.

Mais le rêve de l'unité – à la fois nécessaire et pourtant mortel pour le traducteur, répétons-le – ne prend pas nécessairement la forme d'une sortie vers le haut, dans le style métaphysique de la spéculation schellingienne par exemple ; chez un Berman, pourtant le plus sensible des traducteurs au respect de l'altérité de l'étranger, il prend parfois la voie inverse d'une secrète nostalgie de la proximité la plus concrète, la plus incarnée, « au cœur maternel des langues maternelles ». Berman clôt son bel ouvrage *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* par ces mots : « Cela nous fait pressentir – pressentir seulement – que, contrairement à ce qu'énonce le discours traditionnel sur la langue maternelle, celle-ci n'est pas une réalité close mais, au contraire, un espace-de-langue ouvert et fondamentalement accueillant. Pour le cœur maternel de la langue maternelle toutes les langues sont proches et parentes. Travaillant au plus près de ce cœur, le traducteur (de la lettre) découvre la parenté non philologique, non linguistique des langues »<sup>137</sup>.

Mais le traducteur doit savoir s'arracher à ces rêves car, dès qu'il se remettra au travail, tiraillé entre le mot, la lettre et le sens, renvoyé à l'aporie de son propre langage et à l'énigme du langage de l'autre, il comprend que *Le* livre qui résumerait tous les autres ne sera jamais écrit, qu'un gain de traduction sans perte de sens ou de lettre n'existe pas et que c'est folie de prétendre au statut d'« apatride du langage »<sup>138</sup>. Enraciné, quoiqu'il en ait, dans son idiome, il est voué aux équivalences sans identité ni adéquation. Et demain déjà, d'autres remettront sa traduction sur le chantier...

## Conclusion

Au terme de ce parcours, sans doute trop sommaire, mais qui aura néanmoins pointé quelques articulations essentielles de la problématique de la traduction, il faudrait revenir aux cinq champs d'application potentielle de celle-ci, distingués dans la première section de cette étude, de façon à démontrer en quoi la traduction pourrait prétendre jouer à leur égard le rôle de paradigme au sens défini par Th. Kuhn.

L'exercice déborde assurément les limites de cette étude. Il nous paraît cependant d'ores et déjà possible de repérer dans les analyses qui précèdent les matériaux d'une telle démonstration et notamment les quatre corollaires que Kuhn associait à l'idée de paradigme : des métaphores exemplatives, des lois fondamentales, des valeurs et une vision du monde<sup>139</sup>.

Des métaphores : Babel, bien entendu, mais aussi les idées de trahison, de fidélité, de cible, de source, de significations ramenées captives...<sup>140</sup>.

Des lois fondamentales et des idées-forces : l'abandon de la fidélité au mot à mot mais le respect du sens et de la lettre, l'absence de critère de la bonne traduction, et la construction, par pesée et négociation, de « comparables » susceptibles de produire des équivalents sans identité (« quasi la même chose », dit

<sup>135</sup> Cf. J. DERRIDA, *Théologie de la traduction*, in *Qu'est-ce que Dieu ? Hommage à l'abbé Coppieters de Gibson*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 168-177.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>137</sup> A. BERMAN, *La traduction et la lettre*, *op. cit.*, p. 141-142.

<sup>138</sup> P. RICOEUR, *Défi et bonheur de la traduction*, in *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 16 s.

<sup>139</sup> Th. KHUN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.

<sup>140</sup> A. BERMAN, *La traduction et ses métaphores*, in *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, *op. cit.*, p. 43-45.

U. Eco), une traduction qui fasse grandir et la langue d'accueil et l'œuvre originale, dont il faut savoir assumer le risque.

Une éthique : à l'opposé de la fermeture du monolinguisme tout comme de l'arrogance ethnocentrique des traductions « annexionnistes », développer une éducation à l'étrangeté de l'étranger, qui est aussi une manière de découvrir l'étranger en soi-même. À l'appui de cette éthique d'accueil de l'autre en tant qu'autre – un autre que la traduction ne ramène pas au même, c'est aussi une politique qui se fait entendre : « défendre la langue et les rapports inter-langues contre l'homogénéisation croissante des systèmes de communication »<sup>141</sup>. Contre le *pidgin* planétaire qui menace, il s'agit de « réalimenter la capacité parlante du langage »<sup>142</sup>.

Une vision du monde, enfin, qui n'est autre que la pensée dialectique – cette philosophie qui rappelle qu'aucune identité n'est absolue, ni aucune différence radicale, de sorte qu'il y a toujours de l'un dans l'autre, ou que « l'un ne va pas sans l'autre ». Philosophie post-babélienne qui dit bien le rôle créateur de la négativité et montre combien l'épreuve de l'étranger (l'accueil de l'autre) est la meilleure manière d'aller à la rencontre de soi-même.

Peut-être objectera-t-on que la traduction, si elle prenait effectivement rang de paradigme pour exprimer la grammaire d'un monde en réseau, ne ferait que s'inscrire dans la ligne (au mieux : reformuler) d'autres maîtres-mots qui ont eu leur heure de gloire : la communication et l'éthique communicationnelle, la négociation et le « tout négocié », l'argumentation et la nouvelle rhétorique... Autant d'expressions diversifiées de la constitution langagière du lien social, dont la traduction ne serait, somme toute, qu'une modalité.

Sans doute ; mais il n'est pas interdit de penser que cette modalité est de nature à réorienter tout le processus discursif dans un sens à la fois mieux ancré dans les réalités socio-historiques et plus respectueux de l'identité des partenaires de la discussion. C'est que tous les modèles évoqués – communication, argumentation, négociation – participent à des degrés divers d'une conception formelle et cognitiviste de la raison, dont l'effet est de sous-estimer tant l'enracinement communautaire des prétentions morales que l'inégale aptitude des protagonistes à maîtriser l'échange discursif. Ainsi, l'éthique de la discussion fonctionne sous l'horizon d'une utopie de la parole partagée, la nouvelle rhétorique s'appuie sur le présupposé d'un auditoire universel sélectionnant les arguments rationnels, la négociation s'inscrit dans la fiction d'une concurrence à peu près parfaite et d'une information également distribuée... autant d'idéalisations contre-factuelles, autant de versions d'un universalisme trop hâtif qui ne manque pas d'exercer toutes sortes de violences sur les partenaires.

Produit du réalisme post-babélien, la traduction se montre à cet égard plus patiente : empruntant les détours du discours de l'autre, elle offre plus de chances à la reconnaissance mutuelle et assure ainsi aux compromis à venir des bases plus solides<sup>143</sup>, tout en favorisant l'éclosion de « propriétés émergentes » qui ont pour effet d'élargir les perspectives des langues en dialogue.



<sup>141</sup> A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 288. L'auteur poursuit en ces termes : « C'est tout le règne des appartenances et des différences que ceux-ci mettent en péril. Anéantissement des dialectes, de parlers locaux, banalisation des langues nationales ; aplanissement des différences entre celles-ci au profit d'un modèle de non-langue pour lequel l'anglais a servi de cobaye (et de victime), modèle grâce auquel la traduction automatique deviendrait pensable ; prolifération cancéreuse, au sein de la langue commune, des langues spéciales ». Cf. aussi J.-W. LAPIERRE, *Le pouvoir politique et les langues. Babel et Léviathan*, Paris, P.U.F., 1988.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>143</sup> Il serait intéressant d'étudier dans quelle mesure « l'éthique reconstructive » de Jean-Marc FERRY (*L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996) et l'« universalisme réitératif » de M. WALZER (*Les deux universalismes*, in *Esprit*, décembre 1992, p. 115) – deux tentatives de dépasser les apories de la raison libérale cognitiviste – pourraient être décrites dans les termes du paradigme de la traduction.

● ●

Un dernier mot pour terminer : nombreux sont les auteurs qui utilisent les métaphores de l' « hospitalité » et de l' « hôte » pour rendre compte de la situation du traducteur qui s'invite en langue étrangère et s'installe dans l'œuvre qu'il s'apprête à traduire, avant de l'accueillir à son tour au sein de sa propre culture : « pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer mais devenir son hôte »<sup>144</sup>. Mais s'est-on avisé de l'ambiguïté, en langue française à tout le moins, du terme « hôte » ? Un hôte qui vise indistinctement celui qui reçoit et celui qui est reçu. Oscillation bienvenue du lexique, heureuse hésitation de la langue, qui, en ne décidant pas de qui reçoit et de qui donne, suggère l'idée que c'est de l'entre-deux lui-même que surgit la plus-value. Au royaume post-babélien, on est toujours l'hôte de quelqu'un.

---

<sup>144</sup> G. STEINER, *op. cit.*, p. 364 ; H. MESCHONNIC, *op. cit.*, p. 410 ; P. RICOEUR, *Le paradigme de la traduction*, *op. cit.*, p. 135. Cette hospitalité peut, à son tour, revêtir diverses formes, politiques ou amoureuses par exemple. Charles ALUNNI (*La langue en partage*, in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1989, p. 65) évoque, sous le nom de « droit d'asile » du texte, le destin politique de certaines traductions, accueillant en terre étrangère des productions bannies de leur culture d'origine. Quant aux auteurs ayant conféré une dimension affective, voire sexuelle, à l'hospitalité traductrice et à l'acte de traduire, ils sont légions. Au registre de cette « érotique de la traduction » qui reste à écrire, nous livrons ces quelques pièces : V. LARBAUD y consacre un chapitre entier (*L'amour et la traduction*, in *Sous l'invocation de saint Jérôme*, *op. cit.*, p. 87 s.) : « avec les premiers efforts en vue de la conquête par la traduction, nous avons pu nous flatter d'être devenus amants de la belle héritière. Enfin lorsque notre prise de possession s'est affirmée dans la transfusion du texte, nous avons été promus au rang d'époux ». Même image sous la plume de U. ECO qui compare le désir du traducteur à l'égard de l'auteur au désir de fusion parfaite entre deux âmes que nourrit l'amant (*Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, *op. cit.*, p. 346). J.-R. LADMIRAL (*Pour une philosophie de la traduction*, *op. cit.*, p. 8) observe, quant à lui, « l'ambivalence d'une relation de couple : le traducteur devient pour ainsi dire la femme du philosophe qu'il traduit et qui le possède (...) mais ici, comme ailleurs, la possession est réciproque ». Chez J. DERRIDA c'est de passion amoureuse qu'il est question pour évoquer le désir de traduire et l'amour du mot qui l'anime – des mots que la traduction vient « lécher, comme peut lécher une flamme ou une langue amoureuse » (*Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, *op. cit.*, p. 9). W. BENJAMIN parlait quant à lui de « caresse amoureuse » de la traduction (*La tâche du traducteur*, *op. cit.*, p. 257). A.W. SCHLEGEL qualifiait « d'adultère poétique » son insatiable désir de tout traduire ; « je ne puis regarder la poésie de mon prochain sans aussitôt la convoiter de tout mon cœur, et me voilà donc prisonnier d'un continuel adultère poétique » (cité par A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 216). Dans un registre potentiellement plus violent, Herder disait d'une langue qui n'a pas encore été traduite, qu'elle était semblable « à une jeune vierge qui n'aurait pas encore eu de commerce avec un homme et n'aurait pas encore conçu le fruit du mélange des sangs (cité par A. BERMAN, *ibidem*, p. 67). Enfin, on ne peut s'empêcher de relever le poids sexuel implicite (et menaçant) de la fameuse citation de saint Jérôme disant de l'un de ses prédécesseurs latins qu'il avait « transféré les significations pour ainsi dire captives dans sa propre langue avec le droit du vainqueur » (*ibidem*, p. 77).

## Philosophie de la traduction

### Bibliographie sommaire

- BALMARY M., « La tour ou l'arc-en-ciel », in *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset (LLP), 2004 (1986)
- BENJAMIN W., *La tâche du traducteur* (1923), in *Œuvres*, t. I, trad. par M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard (Folio), 2000, p. 244 s.
- BERMAN A., *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard (Tel), 1984
- BERMAN A., *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999 (1985)
- BORGES J.-L., « La bibliothèque de Babel », in *Fictions*, trad. par P. Verdevoye, Ibarra et R. Caillois, Paris, Gallimard (Tel), 1983, p. 71 s.
- BOST H., *Babel, du texte au symbole*, Genève, Labor et fides, 1985
- BOURETZ P., de LAUNAY M., SCHEFER J.-L., *La tour de Babel*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003
- DERRIDA J., « Théologie de la traduction », in *Qu'est-ce que Dieu ? Hommage à l'abbé Coppieters de Gibson*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 165 s.
- DERRIDA J., « Des tours de Babel », in *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 203 s.
- DERRIDA J., *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, Paris, L'Herne (carnets), 2005
- ECO U., *La recherche de la langue parfaite*, trad. par J.-P. Manganaro, Paris, Seuil, 1994
- ECO U., *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milan, Éd. Bompiani, 2004
- FØLLESDALL D., éd., *Indeterminacy of translation*, New York et Londres, Garland Publishing, 2001 (avec des études de W. Quine, R. Rorty, M. Dumett, J. Searle & I. Hacking).
- GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, trad. E. Sacre, Paris, Seuil, 1976, p. 229 s.
- KOSZTOLANYI D., *Le traducteur cleptomane et autres histoires*, trad. M. Regnaut et P. Adam, Aix-en-provence, Alinea, 1985
- LADMIRAL J.-R., *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard (Tel), 1994
- LARBAUX V., *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, Paris, Gallimard, 1997
- LOBATCHEV B., *L'autrement-dit*, Paris, L'Harmattan, 1995
- MARTY F., *La bénédiction de Babel*, Paris, les Éditions du Cerf, 1990
- MESCHONNIC H., *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973
- MOUNIN G., *Les belles infidèles*, Paris, Cahiers du Sud, 1955
- MOUNIN G., *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard (Tel), 1963
- RICOEUR P., « Le paradigme de la traduction », in *Le juste 2*, Paris, Éd. Esprit, 2001, p. 125 s.

RICOEUR P., *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004. Petit recueil contenant, outre l'article précédent, deux courtes études :

RICOEUR P., « Défi et bonheur de la traduction », p. 10 s.

RICOEUR P., « Un "passage" : traduire l'intraduisible », p. 54 s.

ROSENZWEIG F., *L'écriture, le verbe et autres essais*, trad. par J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998

SALLIS J., *On translation*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2002

SERRES M., *Hermès III. La traduction*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974

STEINER G., *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, trad. par L. Lotringer, Paris, Albin Michel, 1978

WENIN A., « La dispersion des langues à Babel : malédiction ou bénédiction ? Version et subversion d'une légende mythique », in P.-A. Deproost et B. Coulie (éds.), *Les langues pour parler en Europe. Dire l'unité à plusieurs voix*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 13-28

WHITE J.-B., *The Heracle's Bow : Essays on Rhetorics and Poetics of the Law*, University of Wisconsin Press, 1989

WHITE J.-B., *Justice as translation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990

*Écrire et traduire*, textes édités par Ch. Liebens avec la collaboration de N. Ryelandt, Bruxelles, Éd. Luc Pire, 2000

*Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1989, *La traduction philosophique*. Ce volume contient notamment les contributions suivantes :

LADMIRAL J.-R., « Pour une philosophie de la traduction », p. 5 s.

GRANEL G., « Les craquelures du texte », p. 37 s.

ALUNNI Ch., « La langue en partage », p. 59 s.

CASSIN B., « Homonymie et amphibolie ou le mal radical en traduction », p. 71 s.

GAUDREULT A., « Mimésis et diégésis chez Platon », p. 79 s.

de LAUNAY M.-B., « Babel », p. 93 s.

## Application du paradigme de la traduction dans divers champs

CALLON M., LASCOUMES P. et BARTHE Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, p. 75-104

HABERMAS J., « Foi et savoir », in *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, p. 159 s.

JUTRAS D., « Énoncer l'indicible : le droit entre langues et traditions », in *Revue internationale de droit comparé*, n° 4, 2000, p. 781 s.

LAPIERRE J.W., *Le pouvoir politique et les langues. Babel et Léviathan*, Paris, P.U.F., 1988

LASCOUMES P., « Rendre gouvernable : de la traduction au transcodage », in *La gouvernamentalité*, sous la direction de J. Chevallier et alii, CURAPP, Paris, PUF, 1996, p. 325 s.

LATOUR B., *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, Éditions La Découverte (Poche), 2005 (1989), p. 260 s.

WHITE J.-B., *From expectation to experience. Essays on law and legal education*, Ann Harbor, The University of Michigan Press, 2003, p. 107 s.

---

LE COLLOQUE EST PUBLIE AUX EDITIONS BRUYLANT, 2007.

<http://www.bruylant.be/fr/index.php>

INTERPRETER ET TRADUIRE  
VENDREDI 25 NOVEMBRE

Les détours de Babel par F. Ost, Professeur, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles.