

**Philippe FONTAINE**, Professeur à l'université de Rouen  
 Séance TICE en classe jumelée du 05 novembre 2009, 10h00-12h00  
<http://melies.ac-versailles.fr/projet-europe/direct/>  
<http://www.coin-philos.net/eee.tice.09-10.php>

## La traduction

**Le défi de la traduction :  
 De l'impossible « traduction absolue »  
 au généreux « bonheur de traduire »<sup>1</sup>**

Philippe Fontaine

« Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême : penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l'immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui, sinon se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité. »

Mallarmé<sup>2</sup>

### Le multilinguisme comme défi lancé à la traduction

D'entrée de jeu, une première observation s'impose : le problème de la traduction résulte du fait même de la multiplicité des langues ; c'est parce que l'humanité n'est pas unifiée linguistiquement (il existe environ 6000 langues parlées dans le monde) qu'il est nécessaire de traduire des textes d'une langue dans une autre. Tel est le constat opéré par Paul Ricoeur : « partons donc, écrit-il, de la pluralité et de la diversité des langues, et notons un premier fait : c'est parce que les hommes parlent des langues différentes que la traduction existe. Ce fait est celui de la *diversité des langues*, pour reprendre le titre de Wilhelm von Humboldt. Or, ce fait est en même temps une énigme : pourquoi pas une seule langue, et surtout pourquoi tant de langues, cinq ou six mille disent les ethnologues ? Tout critère darwinien d'utilité et d'adaptation dans la lutte pour la survie est mis en déroute ; cette multiplicité indénombrable est non seulement inutile mais nuisible. En effet, si l'échange intra-communautaire est assuré par la puissance d'intégration de chaque langue prise séparément, l'échange avec le dehors de la communauté langagière est rendu à la limite impraticable par ce que Steiner nomme « une prodigalité néfaste ». Mais ce qui fait énigme, ce n'est pas seulement le brouillage de la communication, que le mythe de Babel (...) nomme « dispersion » au plan géographique et « confusion » au plan de la communication, c'est aussi le contraste avec d'autres traits qui touchent aussi le langage. D'abord, le fait considérable de l'universalité du langage : « Tous les

<sup>1</sup> Nous empruntons les expressions « traduction absolue » et « bonheur de traduire » à Paul Ricoeur, qui les utilise dans son ouvrage : *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, ouvrage qui a largement inspiré les réflexions qui suivent.

<sup>2</sup> S. Mallarmé, « Crise de vers », *Variations sur un sujet, Œuvres complètes*, Gallimard, Pleïade, 1945, p. 363-364.

hommes parlent » ; c'est là un critère d'humanité, à côté de l'outil, de l'institution, de la sépulture ; par langage, entendons l'usage de signes qui ne sont pas des choses, mais valent pour des choses – l'échange des signes dans l'interlocution -, le rôle majeur d'une langue commune au plan de l'identification communautaire ; voilà une compétence universelle démentie par ses performances locales, une capacité universelle démentie par son effectuation éclatée, disséminée, dispersée. D'où les spéculations au plan du mythe d'abord, puis à celui de la philosophie du langage quand elle s'interroge sur l'origine de la dispersion-confusion. A cet égard, le mythe de Babel, trop bref et trop brouillé dans sa facture littéraire, fait davantage rêver à reculons en direction d'une prétendue langue paradisiaque perdue, qu'il n'offre de guide pour se conduire dans ce labyrinthe. La dispersion-confusion est alors perçue comme une catastrophe langagière irrémédiable. » <sup>3</sup> Nous aurons à interroger cette interprétation négative du mythe de Babel.

En vérité, cette diversité linguistique n'est pas l'effet du hasard : elle correspond à une diversité culturelle qui lui est rigoureusement corrélative. En d'autres termes, le multilinguisme est le reflet du grand nombre de cultures, au sens anthropologique, ou ethnologique du terme, qui compose l'humanité présente et passée. Chaque langue renvoie à une culture à laquelle elle confère un système de signes qui lui permet de s'exprimer ; mais la difficulté tient à ce que les langues constituent autant de systèmes de signification (systèmes sémantiques) qui ne se recouvrent pas ; en effet, une langue n'est pas une simple nomenclature reflétant fidèlement le réel, mais une certaine manière de signifier le monde. Si les langues sont différentes entre elles, ce n'est pas que les termes qu'elles utilisent pour dire le monde soient différents, mais bien plutôt que la perspective prise sur le monde est elle-même différente. Et cette différence de perspective, de focalisation, pour ainsi dire, ne fait qu'exprimer la différence d'approche de la réalité selon les cultures. Chaque société se définit par une certaine perception du réel liée à un système de valeurs qui lui est propre.

C'est bien cette solidarité essentielle qui relie une culture à une langue qui rend impossible une traduction « littérale » sauf à en accepter *a priori* le non sens, la non intelligibilité. Si la traduction ne peut pas être « mécanique », c'est que, pour prendre sens aux yeux du lecteur, elle doit prendre en compte la culture de la langue à traduire. La langue est aussi conventionnelle que la culture à laquelle elle appartient, au sens où elle exprime *une* vision du monde qui n'a nulle part ailleurs son équivalent strict. D'autant que cette appartenance culturelle spécifie davantage encore la langue, dont il faut rappeler qu'elle comporte une dimension émotionnelle, gestuelle, dimension essentielle par exemple dans la poésie. Si nous prenions en compte cet aspect, « on trouverait alors, écrit Merleau-Ponty, que les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde et qu'ils sont destinés à représenter les objets, non pas, comme le croyait la théorie naïve des onomatopées, en raison d'une ressemblance objective, mais parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle. Si l'on pouvait défalquer d'un vocabulaire ce qui est dû aux lois mécaniques de la phonétique, aux contaminations des langues étrangères, à la rationalisation des grammairiens, à l'imitation de la langue par elle-même, on découvrirait sans doute à l'origine de chaque langue un système d'expression assez réduit mais tel par exemple qu'il ne soit pas arbitraire d'appeler lumière la lumière si l'on appelle nuit la nuit. La

---

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 23-24.

prédominance des voyelles dans une langue, des consonnes dans une autre, les systèmes de construction et de syntaxe ne représenteraient pas autant de conventions arbitraires pour exprimer la même pensée, mais plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre. De là viendrait que le sens *plein* d'une langue n'est jamais traduisible dans une autre. Nous pouvons parler plusieurs langues, mais l'une d'elles reste toujours celle dans laquelle nous vivons. Pour assimiler complètement une langue, il faudrait assumer le monde qu'elle exprime et l'on n'appartient jamais à deux mondes à la fois. »<sup>4</sup>

Ces remarques ne font que confirmer que c'est bien le fait même de la multiplicité des cultures, et de leurs différences, qui constitue à la fois le motif et l'obstacle au travail de la traduction. Pour autant, faut-il regretter le multiculturalisme qui caractérise l'humanité ? Sûrement pas, car c'est au contraire la différence des cultures qui, comme Claude Lévi-Strauss l'a montré, constitue la richesse du patrimoine de l'humanité. Mais c'est tout de même cette différence, au niveau des langues, qui fait problème et constitue bien le paradoxe « qui est à la fois à l'origine de la traduction et un effet de la traduction, à savoir le caractère en un sens intraduisible d'un message verbal d'une langue dans une autre. »<sup>5</sup>

La pluralité des langues constitue ainsi en soi « un premier intraduisible, un intraduisible de départ », car la diversité, la différence des langues « suggère l'idée d'une hétérogénéité radicale qui devrait *a priori* rendre la traduction impossible. »<sup>6</sup> En effet, cette différence des langues n'est pas partielle, ou relative, mais totale, en ce qu'elle affecte la totalité des structures constitutives d'une langue. Comme l'écrit Paul Ricoeur, « Cette diversité affecte tous les niveaux opératoires du langage : le découpage phonétique et articulatoire à la base des systèmes phonétiques ; le découpage lexical qui oppose les langues, non mot à mot, mais de système lexical à système lexical, les significations verbales à l'intérieur d'un lexique consistant dans un réseau de différences et de synonymes ; le découpage syntaxique affectant par exemple les systèmes verbaux et la position d'un événement dans le temps ou encore les modes d'enchaînement et de consécution. Ce n'est pas tout : les langues ne sont pas seulement différentes par leur manière de découper le réel mais aussi de le recomposer au niveau du discours ; à cet égard Benveniste, répliquant à Saussure, observe que la première unité de langage signifiant est la phrase et non le mot dont on a rappelé le caractère oppositif. Or la phrase organise de manière synthétique un locuteur, un interlocuteur, un message qui veut signifier quelque chose et un référent, à savoir ce sur quoi on parle, ce dont on parle (quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose selon des règles de signification). C'est à ce niveau que l'intraduisible se révèle une deuxième fois

---

<sup>4</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 218. De cette analyse résulte que l'effort de traduction requiert une tentative d'assimilation de la culture étrangère, c'est-à-dire de la manière spécifique qu'elle a de viser le monde et de le traduire en langage : « S'il y a une pensée universelle, écrit Merleau-Ponty, on l'obtient en reprenant l'effort d'expression et de communication tel qu'il a été tenté par *une* langue, en assumant toutes les équivoques, tous les glissements de sens dont une tradition linguistique est faite et qui mesurent exactement sa puissance d'expression. » *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 218-219.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 53.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 53-54.

inquiétant ; non seulement le découpage du réel, mais le rapport du sens au référent : ce qu'on dit dans son rapport à ce sur quoi on le dit ; les phrases du monde entier flottent entre les hommes comme des papillons insaisissables. Ce n'est pas tout, ni même le plus redoutable : les phrases sont de petits discours prélevés sur de plus longs discours qui sont les textes. Les traducteurs le savent bien : ce sont des textes, non des phrases, non des mots, que veulent traduire nos textes. Et les textes à leur tour font partie d'ensembles culturels à travers lesquels s'expriment des visions du monde différentes, qui d'ailleurs peuvent s'affronter à l'intérieur du même système élémentaire de découpage phonologique, lexical, syntaxique, au point de faire de ce qu'on appelle la culture nationale ou communautaire un réseau de visions du monde en compétition occulte ou ouverte ; pensons seulement à l'Occident et à ses apports successifs, grec, latin, hébraïque, et à ses périodes d'auto-compréhension compétitives, du Moyen Age à la Renaissance et la Réforme, aux Lumières, au Romantisme. »<sup>7</sup>

Telles sont en effet les raisons qui rendent si difficile le travail de traduction ; de fait, observe Paul Ricoeur, « non seulement les champs sémantiques ne se superposent pas, mais les syntaxes ne sont pas équivalentes, les tournures de phrases ne véhiculent pas les mêmes héritages culturels ; et que dire des connotations à demi muettes qui surchargent les dénotations les mieux cernées du vocabulaire d'origine et qui flottent en quelque sorte entre les signes, les phrases, les séquences courtes ou longues. C'est à ce complexe d'hétérogénéité que le texte étranger doit sa résistance à la traduction et, en ce sens, son intraduisibilité sporadique. »<sup>8</sup> Aussi y a-t-il bien un paradoxe de la traduction, ou plutôt de sa difficulté, qui semble tourner dans un cercle, et que P. Ricoeur formule très nettement ; concernant le fait de la multiplicité des langues parlées par les hommes, il écrit : « Ce simple fait a suscité une immense spéculation qui s'est laissé enfermer dans une alternative ruineuse dont il importe de se dégager. Cette alternative paralysante est la suivante : ou bien la diversité des langues exprime une hétérogénéité radicale – et alors la traduction est théoriquement impossible ; les langues sont *a priori* intraduisibles l'une dans l'autre. Ou bien la traduction prise comme un fait s'explique par un fonds commun qui rend possible le fait de la traduction ; mais alors on doit pouvoir soit *retrouver* ce fonds commun, et c'est la piste de la langue *originale*, soit le reconstruire logiquement, et c'est la piste de la langue *universelle* ; originale ou universelle, cette langue absolue doit pouvoir être montrée, dans ses tables phonologiques, lexicales, syntaxiques, rhétoriques. Je répète l'alternative théorique : ou bien la diversité des langues est radicale, et alors la traduction est impossible en droit ; ou bien la traduction est un fait, et il faut en établir la

---

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 53 à 56. Un bon exemple de la difficulté du transfert de sens lié à toute traduction est donné par J.R. Ladmiral, dans la préface à sa traduction de l'ouvrage de Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gonthier, Médiations, 1973, p. XXXIII, n. 15 : « En rapprochant gr. *Bios théoretikos* et lat. *vita contemplativa*, J. Habermas montre que telle traduction linguistique peut être en même temps une translation culturelle de plus ou moins grande amplitude et comporter à la lettre une trahison philosophique (cf. les nombreuses et profondes réflexions de Martin Heidegger sur cette émigration interlinguistique des concepts grecs perdant doublement leur identité par latinisation et par christianisation avant d'être accueillis dans la tradition occidentale).

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 13.

possibilité de droit par une en quête sur l'origine ou par une reconstruction des conditions *a priori* du fait constaté. »<sup>9</sup>

On mesure la difficulté, liée à l'existence d'un double fait : celui, on l'a vu, de la diversité des langues mais aussi, on vient de le voir, celui de l'existence de fait de la traduction. S'il est vrai que la pratique de la traduction commence avec le monde romain et la culture latine (avec Cicéron d'abord, car les Grecs n'ont pas traduit, convaincus qu'ils étaient que les cultures extérieures, qualifiées de « barbares », ne pouvaient rien leur apporter), elle n'a jamais cessé depuis, et les plus grands classiques de la culture mondiale ont fait l'objet de traductions et de retraductions constantes : la Bible, Shakespeare, Dante, Cervantès, Molière. S'il existe ainsi un « intraduisible initial », il faut cependant constater que « *La traduction existe*. On a toujours traduit : il y a toujours eu des marchands, des voyageurs, des ambassadeurs, des espions, pour satisfaire au besoin d'étendre les échanges humains au-delà de la communauté langagière qui est une des composantes essentielles de la cohésion sociale et de l'identité du groupe. Les hommes d'une culture ont toujours su qu'il y avait des étrangers qui avaient d'autres mœurs et d'autres langues. Et l'étranger a toujours été inquiétant : il y a donc d'autres façons de vivre que la nôtre ? C'est à cette « épreuve de l'étranger » que la traduction a toujours été une réponse partielle. »<sup>10</sup>

### **Récusation de l'opposition traduisible/intraduisible**

Par conséquent, si la difficulté de toute traduction ne peut être mise en doute, d'un strict point de vue théorique, son existence de fait montre pourtant que cette difficulté n'est pas insurmontable, à condition, estime P. Ricoeur, de sortir de cette alternative théorique : traduisible *versus* intraduisible, et de lui substituer « une autre alternative, pratique celle-là, issue de l'exercice même de la traduction, l'alternative fidélité *versus* trahison, quitte à avouer que la pratique de la traduction reste une opération risquée toujours en quête de sa théorie. »<sup>11</sup> Mais avant d'en venir à l'examen de cette nouvelle alternative, tentons de comprendre pourquoi l'opposition du traduisible et de l'intraduisible constitue une impasse. Tout d'abord, « La thèse de l'intraduisible est la conclusion obligée d'une certaine ethnolinguistique – B. Lee Whorf, E. Sapir – qui s'est attachée à souligner le caractère non superposable des différents découpages sur lesquels reposent les multiples systèmes linguistiques : découpage phonétique et articulatoire à la base des systèmes phonologiques (voyelles, consonnes, etc.), découpage conceptuel commandant les systèmes lexicaux (dictionnaires, encyclopédies, etc.), découpage syntaxique à la base des diverses grammaires. Les exemples abondent : si vous dites « bois » en français, vous regroupez le matériau ligneux et l'idée d'une petite forêt ; mais dans une autre langue, ces deux significations vont se trouver disjointes et regroupées dans deux systèmes sémantiques différents ; au plan grammatical, il est aisé de voir que les systèmes de temps verbaux (présent, passé, futur) diffèrent d'une langue à l'autre ; vous avez des langues où on ne marque pas la position dans le temps,

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 56-57. Ricoeur ajoute que la traduction, de ce point de vue, « suppose d'abord une curiosité – comment, demande le rationaliste du XVII<sup>e</sup> siècle, peut-on être persan ? On connaît les paradoxes de Montesquieu : imaginer la lecture que le Persan fait des mœurs de l'homme occidental, gréco-latin, chrétien, superstitieux et rationaliste. C'est sur cette curiosité pour l'étranger que se greffe ce qu'Antoine Berman, dans *L'épreuve de l'étranger*, appelle le *désir de traduire*. » *Ibid. op. cit.*, p. 57.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 26.

mais le caractère accompli ou inaccompli de l'action ; et vous avez des langues sans temps verbaux où la position dans le temps n'est marquée que par des adverbes équivalant à « hier », « demain », etc. Si vous ajoutez l'idée que chaque découpage linguistique impose une vision du monde, idée à mon sens insoutenable, en disant par exemple que les Grecs ont construit des ontologies parce qu'ils ont un verbe « être » qui fonctionne à la fois comme copule et comme assertion d'existence, alors c'est l'ensemble des rapports humains des locuteurs d'une langue donnée qui s'avère non superposable à celui de ceux par lesquels le locuteur d'une autre langue se comprend lui-même en comprenant son rapport au monde. Il faut alors comprendre que la mécompréhension est de droit, que la traduction est théoriquement impossible et que les individus bilingues ne peuvent être que des schizophrènes.

On est alors rejeté sur l'autre rive : puisque la traduction existe, il faut bien qu'elle soit possible. Et si elle est possible, c'est que, sous la diversité des langues, il existe des structures cachées qui, *soit* portent la trace d'une langue originaire perdue qu'il faut retrouver, *soit* consistent en codes *a priori*, en structures universelles ou, comme on dit, transcendantales, qu'on doit pouvoir reconstruire. « <sup>12</sup> La première version – celle de la langue originaire – a été professée par diverses Gnozes, par la Kabbale et des hermétismes de tous genres, mais aussi par Walter Benjamin écrivant « la tâche du traducteur », où la « langue parfaite », la « langue pure » « figure comme l'horizon messianique de l'acte de traduire, en assurant secrètement la convergence des idiomes lorsque ceux-ci sont portés au sommet de la créativité poétique. Malheureusement, ajoute P. Ricoeur, la pratique de la traduction ne reçoit aucun secours de cette nostalgie retournée en attente eschatologique ; et il faudra peut-être (...) faire le deuil du vœu de perfection, pour assumer sans ébriété et en toute sobriété la « tâche du traducteur ». » <sup>13</sup>

Il existe une autre version du projet d'unité, « non plus en direction d'une origine dans le temps, mais dans celle de codes *a priori* ; Umberto Eco a consacré d'utiles chapitres à ces tentatives dans son livre *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*. Il s'agit, comme le souligne le philosophe Bacon, d'éliminer les imperfections des langues naturelles, lesquelles sont sources de ce qu'il appelle les « idoles » de la langue. Leibniz donnera corps à cette exigence avec son idée de caractéristique universelle, qui ne vise pas moins qu'à composer un lexique universel des idées simples, complété par un

---

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 27-28-29.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 30. Le texte de W. Benjamin auquel P. Ricoeur renvoie ici est publié in : W. Benjamin, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, folio-essais, 2000, p. 244 et suiv. A propos de ce texte de W. Benjamin, Ricoeur écrit : « L'autre visée de traduction parfaite s'est trouvée incarnée dans l'attente messianique réanimée au plan du langage par Walter Benjamin dans *La tâche du traducteur*, ce texte magnifique. Ce qui serait alors visé, serait le pur langage, comme le dit Benjamin, que toute traduction porte en elle-même comme son écho messianique. Sous toutes ces figures, le rêve de la traduction parfaite équivaut au souhait d'un gain pour la traduction, d'un gain qui serait sans perte. C'est précisément de ce gain sans perte qu'il faut faire le deuil jusqu'à l'acceptation de la différence indépassable du propre et de l'étranger. L'universalité recouvrée voudrait supprimer la mémoire de l'étranger et peut-être l'amour de la langue propre, dans la haine du provincialisme de la langue maternelle. Pareille universalité effaçant sa propre histoire ferait de tous des étrangers à soi-même, des apatrides du langage, des exilés qui auraient renoncé à la quête de l'asile d'une langue d'accueil. Bref, des nomades errants. » *Sur la traduction, op. cit.*, p. 18-19.

recueil de toutes les règles de composition entre ces véritables atomes de pensée. »<sup>14</sup> Or, estime P. Ricoeur, cette tentative échoue et doit échouer. Cet échec tient selon lui à deux écueils : « d'un côté, il n'y a pas accord sur ce qui caractériserait une langue parfaite au niveau du lexique des idées primitives entrant en composition ; cet accord présuppose une homologie complète entre le signe et la chose, sans arbitraire aucun, donc plus largement entre le langage et le monde, ce qui constitue soit une tautologie, un découpage privilégié étant décrété figure du monde, soit une prétention invérifiable, en l'absence d'un inventaire exhaustif de toutes les langues parlées. Second écueil, plus redoutable encore : nul ne peut dire comment on pourrait dériver les langues naturelles, avec toutes les bizarreries qu'on dira plus loin, de la présumée langue parfaite : *l'écart* entre langue universelle et langue empirique, entre l'apriorique et l'historique, paraît bien infranchissable. »<sup>15</sup> Le formalisme échoue à fonder le fait de la traduction sur une structure universelle démontrable, du fait de l'infinie complexité des langues naturelles telles qu'il est chaque fois nécessaire d'apprendre le fonctionnement d'une langue, y compris de la sienne propre. Pour autant, quelles que soient les difficultés de la tâche du traducteur, et « en dépit de l'hétérogénéité des idiomes, il y a des bilingues, des polyglottes, des interprètes et des traducteurs. »<sup>16</sup>

Résumons les raisons qui consomment l'échec de ces deux tentatives : « arbitraire de la reconstruction de la langue originelle qui apparaît finalement comme introuvable. Peut-être est-ce même un pur fantasme : le fantasme de l'origine rendue historique, le refus désespéré de la condition humaine réelle, qui est celle de la pluralité à tous les niveaux d'existence ; pluralité, dont la diversité des langues est la manifestation la plus troublante : pourquoi tant de langues ? Réponse : c'est ainsi. Nous sommes, par constitution et non par un hasard qui serait une faute, « après Babel », selon le titre de Steiner. Quant à la langue parfaite comme langue artificielle, outre le fait que nul n'a réussi à *l'écrire*, faute de satisfaire à la condition préalable d'une énumération exhaustive des idées simples et d'une procédure universelle unique de dérivation, l'écart entre la présumée langue artificielle et les langues naturelles avec leur idiosyncrasie, leurs bizarreries, s'avère insurmontable. Ajoutez à cet écart la façon différente dont les diverses langues traitent du rapport entre sens et référent, dans le rapport entre dire le réel, dire autre chose que le réel, le possible, l'irréel, l'utopie, voire le secret, l'indicible, bref l'autre du communicable. Le débat de chaque langue avec le secret, le caché, le mystère, l'indicible est par excellence l'incommunicable, l'intraduisible initial le plus retranché. »<sup>17</sup>

### **Les raisons structurelles de la difficulté de traduire**

Renoncer à ces deux hypothèses concurrentes d'une langue originelle et d'une langue universelle ne doit pas nous amener à jeter le bébé avec l'eau du bain, c'est-à-dire, ici, à désespérer de toute possibilité de traduction qui, quelles qu'en soient les conditions et les difficultés, s'avère d'une nécessité absolue. Il peut alors être plus fécond d'examiner les raisons de la difficulté à traduire. En d'autres termes, comprendre la tâche de la traduction requiert d'abord de réfléchir à ce avec quoi nous travaillons quand nous parlons et adressons la parole à un autre. Ricoeur répond : « Avec trois sortes d'unités : *les mots*, c'est-

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 30-31.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 32.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 33.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 58-59.

à-dire des signes qu'on trouve dans le lexique, *les phrases*, pour lesquelles il n'y a pas de lexique (nul ne peut dire combien de phrases ont été et seront dites en français ou en toute autre langue), et enfin *les textes*, c'est-à-dire des séquences de phrases. C'est le maniement de ces trois sortes d'unités, l'une pointée par Saussure, l'autre par Benveniste et Jakobson, la troisième par Harald Weinrich, Jaus et les théoriciens de la réception des textes, qui est source d'écart par rapport à une présumée langue parfaite, et source de malentendu dans l'usage quotidien et, à ce titre, occasion d'interprétations multiples et concurrentes. <sup>18</sup> C'est en effet le fonctionnement même de la langue, à l'aide de ces trois éléments, qui rend impossible une cohérence parfaite, une transparence totale dans l'échange linguistique entre différents interlocuteurs. On peut le montrer de manière éminente sur la ces de figure du mot : « Nos mots ont chacun plus d'un sens, comme on voit dans les dictionnaires. On appelle cela la polysémie. Le sens est alors chaque fois délimité par l'usage, lequel consiste pour l'essentiel à cribler la partie du sens du mot qui convient au reste de la phrase et concourt avec celui-ci à l'unité du sens exprimé et offert à l'échange. C'est chaque fois le contexte qui, comme on dit, décide du sens qu' a pris le mot dans telle circonstance de discours ; à partir de là, les disputes sur les mots peuvent être sans fin : qu'avez-vous voulu dire ? etc. Et c'est dans le jeu de la question et de la réponse que les choses se précisent ou s'embrouillent. Car il n'y a pas que les contextes patents, il y a les contextes cachés et ce que nous appelons les connotations qui ne sont pas toutes intellectuelles, mais affectives, pas toutes publiques, mais propres à un milieu, à une classe, un groupe, voire un cercle secret ; il y a ainsi toute la marge dissimulée par la censure, l'interdit, la marge du non-dit, sillonnée par toutes les figures du caché. » <sup>19</sup> C'est bien le contexte qui permet de déterminer le sens d'un mot, ce qui signifie qu'il est toujours nécessaire de passer du mot à la phrase, cette dernière étant finalement la première unité du discours, « le mot relevant de l'unité du signe qui n'est pas encore discours » ; mais, pour autant, en passant du mot à la phrase, nous n'en avons pas encore fini avec le problème de la polysémie, de l'équivocité du discours. Car la phrase n'est pas elle-même dépourvue d'ambiguïtés, bien au contraire ; comme le remarque P. Ricoeur, la phrase « apporte avec elle de nouvelles sources d'ambiguïté portant principalement sur le rapport du signifié – ce qu'on dit – au référent – ce sur quoi on parle, en dernier ressort le monde. Vaste programme, comme dit l'autre ! Or, faute de description complète, nous n'avons que des points de vue, des perspectives, des visions partielles du monde. C'est pourquoi on n'a jamais fini de s'expliquer, de s'expliquer avec les mots et les phrases, de s'expliquer avec autrui qui ne voit pas les choses sous le même angle que nous. » <sup>20</sup>

Certes, il est alors possible de passer au niveau supérieur, celui des *textes*, c'est-à-dire des enchaînements de phrases qui, comme le mot « texte » l'indique, sont « des *textures* qui *tissent* le discours en séquences plus ou moins longues. » <sup>21</sup> Il existe une infinité de types de textes : le récit, l'essai, la fable, le roman, les textes théoriques qui mettent en jeu l'argumentation ( comme c'est le cas en morale, en droit, en politique) ; mais là encore, toutes les duplicités en matière de sémantique sont possibles : « Intervient ici la rhétorique avec ses figures de style, ses tropes, métaphores et autres, et tous les jeux de langage au

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 46-47.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 47-48.

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 48.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 49.

service de stratégies innombrables, parmi lesquelles la séduction et l'intimidation aux dépens de l'honnête souci de convaincre. »<sup>22</sup> Le problème de la traduction se complique ici à travers la question : faut-il traduire le sens ou traduire les mots ? question éternelle qui pose le problème, en traductologie, des rapports compliqués entre la pensée et la langue, l'esprit et la lettre.

### **D'une opposition l'autre : traduisible/intraduisible versus fidélité/trahison**

L'examen de ces difficultés de correspondance d'un idiome à l'autre consacre l'abandon de l'hypothèse, nous l'avons vu, d'une langue originaire à laquelle il serait possible de remonter, d'une langue universelle qui absorberait en les gommant les particularités idiomatiques des langues naturelles, et substituer à l'opposition traduisible/intraduisible, cette autre opposition : fidélité/trahison. La nécessité de cette substitution tient au fait qu'« il n'existe pas, comme le rappelle P. Ricoeur, de critère absolu de la bonne traduction ; pour qu'un tel critère soit disponible, il faudrait qu'on puisse comparer le texte de départ et le texte d'arrivée à un troisième texte qui serait porteur du sens identique supposé circuler du premier au second. La même chose dite de part et d'autre. De même que pour le Platon du *Parménide*, il n'y a pas de troisième homme entre l'idée de l'homme et tel homme singulier – Socrate, pour ne pas le nommer ! -, il n'y a pas non plus de tiers texte entre le texte source et le texte d'arrivée. D'où le paradoxe, avant le dilemme : une bonne traduction ne peut viser qu'une *équivalence* présumée, non fondée dans une *identité* de sens démontrable. Une équivalence sans identité. Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée. Et la seule façon de critiquer une traduction – ce qu'on peut toujours faire -, c'est d'en proposer une autre présumée, prétendue, meilleure ou différente. Et c'est d'ailleurs ce qui se passe sur le terrain des traducteurs professionnels. En ce qui concerne les grands textes de notre culture, nous vivons pour l'essentiel sur des re-traductions à leur tour remises sans fin sur le métier. C'est le cas de la Bible, c'est le cas d'Homère, de Shakespeare, de tous les écrivains cités plus haut et, pour les philosophes, de Platon jusqu'à Nietzsche et Heidegger. »<sup>23</sup>

Mais s'il est donc finalement possible de traduire, cela tient à « ce fait massif caractéristique de nos langues : *il est toujours possible de dire la même chose autrement*. C'est ce que nous faisons quand nous définissons un mot par un autre du même lexique, comme font tous les dictionnaires. Peirce, dans sa science sémiotique, place ce phénomène au centre de la réflexivité du langage sur lui-même. Mais c'est aussi ce que nous faisons quand nous reformulons un argument qui n'a pas été compris. Nous disons que nous l'expliquons, c'est-à-dire que nous en déployons les plis. Or, dire la même chose autrement – autrement dit - , c'est ce que faisait tout à l'heure le traducteur de langue étrangère. Nous retrouvons ainsi, à l'intérieur de notre communauté langagière, la même énigme du même, de la signification même, l'introuvable sens identique, censé rendre équivalentes les deux versions du même propos ; c'est pourquoi, comme on dit, on n'en sort pas. »<sup>24</sup> Du moins convient-il ici de reconnaître, à travers cette auto-explicitation « la capacité réflexive du langage, cette possibilité toujours disponible de parler sur le langage, de le mettre à distance, et ainsi de traiter notre propre langue comme une langue parmi les

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 49.

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p.39-40.

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 45-46.

autres. »<sup>25</sup> Par cette « réflexivité » du langage, un pont est ainsi jeté entre la « traduction interne » (P. Ricoeur) et la « traduction externe », dans la mesure où déjà, à l'intérieur de la même communauté, la compréhension demande au moins deux interlocuteurs, qui ne sont certes pas, comme dans le cas de la traduction externe, des « étrangers », mais du moins des autres, des autres proches, si l'on veut. Car, observe Ricoeur, « Il y a de l'étranger dans tout autre. C'est à plusieurs qu'on définit, qu'on reformule, qu'on explique, qu'on cherche à dire la même chose autrement. »<sup>26</sup>

### **« construire des comparables » comme tâche de la traduction**

Mais qu'est-ce que cela signifie : *il est toujours possible de dire la même chose autrement* ? Cela signifie que le travail de la traduction consiste à tenter de « construire des comparables » (formule de P. Ricoeur). P. Ricoeur en donne un exemple dans le travail d'un sinologue, François Jullien, sur le rapport entre la Chine archaïque et la Grèce archaïque et classique ; sa thèse, rapporte Ricoeur, est « que le chinois est *l'autre* absolu du grec – que la connaissance de l'intérieur du chinois équivaut à une déconstruction par le dehors, par l'extérieur, du penser et du parler grec. L'étrangeté absolue est alors de notre côté, à nous qui pensons et parlons grec, que ce soit en allemand ou dans une langue latine. La thèse, poussée à l'extrême, est que le chinois et le grec se distinguent par un « pli » initial dans le pensable et l'éprouvable, un « pli » au-delà duquel on ne peut remonter. Ainsi, dans son dernier livre, intitulé *Du temps* (Grasset, 2001), Jullien soutient que le chinois n'a pas de temps verbaux parce qu'il n'a pas le concept de temps élaboré par Aristote dans *Physique IV*, reconstruit par Kant dans « L'esthétique transcendantale », et universalisé par Hegel à travers les idées du *négatif* et de *l'Aufhebung*. Tout le livre est sur le mode : « Il n'y a pas..., il n'y a pas..., mais il y a ... ». Je pose alors la question : comment parle-t-on (en français) de *ce qu'il y a* en chinois ? Or, Jullien ne prononce pas un mot chinois dans son livre (à l'exception de *yin-yang* !) ; il parle français, d'ailleurs dans une belle langue, de ce qu'il y a à la place du temps, à savoir les saisons, les occasions, les racines et les feuilles, les sources et les flux. Ce faisant, il construit des comparables. Et il les construit, comme j'ai dit plus haut qu'on fait en traduisant : de haut en bas, de l'intuition globale portant sur la différence de « pli », en passant par les œuvres, les classiques chinois, et en descendant vers les mots. »<sup>27</sup> C'est donc bien grâce à ce travail de construction de comparables que la traduction est possible dans les faits, quelles qu'en soient les difficultés théoriques.<sup>28</sup> On peut même aller jusqu'à dire, alors, qu'au bout du compte, ce

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 25.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 45-46.

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 64-65. Ce que signifie plus précisément la démarche du traducteur, lorsqu'il va « de haut en bas », Ricoeur l'explique dans un autre passage de son texte : « Ces considérations m'amènent à dire que la tâche du traducteur ne va pas du mot à la phrase, au texte, à l'ensemble culturel, mais à l'inverse : s'imprégnant par de vastes lectures de l'esprit d'une culture, le traducteur redescend du texte, à la phrase et au mot. Le dernier acte, si l'on peut dire, la dernière décision, concerne l'établissement d'un glossaire au niveau des mots ; le choix du glossaire est la dernière épreuve où se cristallise en quelque sorte in fine ce qui devrait être une impossibilité de traduire. » P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 56.

<sup>28</sup> Comme on a pu l'écrire : « Les signes sont faits pour circuler, pour être échangés. Une bonne traduction déplace un message dans un contexte différent sans altérer son sens. Un

travail d'élaboration linguistique, en quoi consiste cette « construction de comparables », de recherche d'équivalents sémantiques <sup>29</sup>, est une véritable création de sens, qui fait toute la grandeur du travail de traduction.

### **La traduction comme œuvre d'appropriation créatrice**

Le travail de la traduction comporte ainsi une dimension de grandeur, mais aussi de risque dans son travail d'appropriation créatrice par la construction du comparable. Un exemple éminent de cette construction se trouve dans la traduction de la Bible. « N'est-ce pas, demande Ricoeur, ce qui était arrivé à plusieurs époques de notre propre culture, lorsque les Septante ont traduit en grec la Bible hébraïque, dans ce que nous appelons « *la Septante* », et que peuvent à loisir critiquer les spécialistes de l'hébreu seul. Et saint Jérôme récidive avec la *Vulgate*, construction d'un comparable latin. Mais avant Jérôme, les Latins avaient créé des comparables, en décidant pour nous tous que *arété* se traduisait par *virtus*, *polis* par *urbs* et *politès* par *civis*. Pour rester dans le domaine biblique, on peut dire que Luther a non seulement construit un comparable en traduisant en allemand la Bible, en la « germanisant », comme il osait dire, face au latin de saint Jérôme, mais qu'il a créé la langue allemande, comme comparable au latin, au grec de la Septante, et à l'hébreu de la Bible.. »

<sup>30</sup>

---

certain code – un jeu de langage, dirait Wittgenstein – est recontextualisé, inséré dans un nouveau circuit de sens. La traduction est donc le passage d'un code à un autre, et à ce titre elle ne se laisse pas réduire à un simple équivalent de l'interprétation, car il ne s'agit pas nécessairement, dans l'acte de traduction, de décrypter un message tenu secret, de découvrir un contenu caché derrière l'apparent, mais de rendre visibles des équivalences formelles, des lois de transformation qui permettent d'identifier des structures communes propres à des mondes apparemment impossibles. C'est pourquoi le traducteur prend toujours le risque de passer pour un traître (« traduction, trahison »), puisqu'il démystifie constamment les univers de signes que les hommes tiennent pour uniques et incomparables. L'axiome du traducteur c'est que le monde est communication : à tous les niveaux du réel, il y a émission et réception d'information ; et la seule tâche du traducteur est de faire correspondre les codes de communication. Le traducteur est l'hermès moderne, un « informateur ». » *La Leçon de philosophie* (coll.), Paris, Ellipses, 1993, p. 144.

<sup>29</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 60 : « Une bonne traduction ne peut viser qu'à une équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens démontrable, une équivalence sans identité. »

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 66-67. Précisons ici que « la Septante » (« soixante-dix ») est la plus ancienne traduction de la Bible, commencée vers 250 avant notre ère et terminée au siècle suivant, « faite en grec, à la demande des rois Ptolémées d'Égypte, pour les juifs de la diaspora qui, pénétrés de culture grecque, ne lisaient plus l'araméen et l'hébreu. Le travail commença par les cinq livres de la Torah (Pentateuque, ou « cinq rouleaux ») – une légende prétend que, à Alexandrie, en Égypte, 72 (ou 70 ?) traducteurs travaillant indépendamment en donnèrent en soixante-douze jours des versions identiques. Puis ce travail fut augmenté d'une cinquantaine de traductions de provenances diverses, certaines tirées de la Bible hébraïque, dont certains reçurent des ajouts (Daniel, Esther, Jérémie, Psaumes), et d'autres de livres qui n'en font pas partie (Esdras, Judith, Maccabées, Sagesse de Salomon, Siracide, Tobie). Enfin, le classement des ouvrages de la Septante différait de l'original en hébreu. Cette traduction fut plutôt mal accueillie par les milieux rabbiniques de Palestine. Au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, le judaïsme la rejeta, mais elle fut adoptée par la jeune Église chrétienne, qui devait en faire l'« Ancien Testament ». La

Mais ce travail de traduction se révèle finalement créateur, par l'invention nécessaire de ces comparables, qui contribuent à faire surgir de nouveaux foyers de sens ; ainsi, toujours à propos de la traduction grecque de la Bible, dont Paul Ricoeur estime qu'« elle mérite d'être considérée comme un véritable événement de pensée », le champ sémantique du verbe hébreu *hyh* « s'est trouvé conjoint de façon durable avec le champ sémantique du verbe grec *einai*, puis du verbe latin *esse*. Or ces verbes apportaient dans le monde de la traduction une histoire conceptuelle considérable, issue principalement des philosophies de Platon et d'Aristote, donc de pensées bien antérieures à la traduction des LXX. Or cette histoire du sens s'est poursuivie, enchevêtrée à celle de la Bible hébraïque et chrétienne, à travers la patristique grecque et latine, puis la grande scolastique et ses géants (Bonaventure, Thomas d'Aquin, Duns Scot), à travers encore Descartes et les cartésiens, jusqu'à Kant et au-delà – c'est-à-dire jusqu'à nous, lecteurs de la Bible situés en bout de cette histoire tumultueuse des rapports entre Dieu et l'Être. »<sup>31</sup> Quelle leçon peut-on tirer de cette remarque ? Ricoeur répond : « Il n'est pas de traduction innocente, je veux dire qui échappe à l'histoire de la réception du texte, histoire qui est d'emblée une histoire de l'interprétation. Traduire, c'est déjà interpréter (...) En ce sens, serait seule critiquable la prétention naïve d'une exégèse qui se voudrait sans histoire, comme s'il était possible de coïncider, sans la médiation d'une tradition de lecture, avec la signification originelle du texte, voire avec l'intention présumée de son auteur. »<sup>32</sup>

### **Conclusion : la traduction comme mise en œuvre de l' « hospitalité langagière »**

Nous emprunterons nos remarques de conclusion à Paul Ricoeur : « Que conclure, demande-t-il, de cette suite de retournements ? Je reste, je l'avoue, perplexe. Je suis porté, c'est certain, à privilégier l'entrée par la porte de l'étranger. N'avons-nous pas été mis en mouvement par le fait de la pluralité humaine et par l'énigme double de l'incommunicabilité entre idiomes et de la traduction malgré tout ? Et puis, sans l'épreuve de l'étranger, serions-nous sensibles à l'étrangeté de notre propre langue ? Enfin, sans cette épreuve, ne serions-nous pas menacés de nous enfermer dans l'aigreur d'un monologue, seuls avec nos livres ? Honneur, donc, à l'hospitalité langagière. »<sup>33</sup> En vérité, loin de toute aigreur en effet, c'est au contraire le « bonheur de traduire » que suscite cette distance entre les idiomes, qui est à l'origine du désir de traduire.<sup>34</sup>

---

Septante resta la principale référence en matière de traductions, jusqu'à la Vulgate de saint Jérôme (347-420). Depuis la Renaissance, et Luther en particulier (promoteur de la Réforme protestante), les traducteurs oeuvrent à partir de l'original en hébreu. » P. Chavot, *Le Dictionnaire de Dieu*, Editions de la Martinière, 2003, article « Septante », p. 604-605.

<sup>31</sup> P. Ricoeur, « De l'interprétation à la traduction », in : *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 335-336.

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Penser la Bible*, op. cit., p. 336.

<sup>33</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 51-52.

<sup>34</sup> Paul Ricoeur estime à cet égard que « C'est le deuil de la traduction absolue qui fait le bonheur de traduire. Le bonheur de traduire est un gain, lorsque, attaché à la perte de l'absolu langagier, il accepte l'écart entre l'adéquation et l'équivalence, ; l'équivalence sans adéquation. Là est son bonheur. En avouant et en assumant l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger, le traducteur trouve sa récompense dans la reconnaissance du statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de

Cette « hospitalité langagière » pourrait alors être considérée comme relevant, au plan du langage, et grâce à la médiation de la traduction, du fait de la fraternité conçue désormais comme projet éthique. Dans une telle perspective, la traduction prend une valeur quasi éthique, comme ce qui rapproche les hommes au lieu de les séparer, en faisant pièce au fait inaugural de la séparation, tel qu'il s'exprime dans le mythe biblique de Babel : « Pour nous mettre sur la voie de ce renversement, je voudrais revenir sur l'interprétation du mythe de Babel, que je ne voudrais pas clore sur l'idée de catastrophe linguistique infligée aux humains par un dieu jaloux de leur réussite. On peut lire aussi ce mythe (...) comme le constat sans condamnation d'une séparation originaire. On peut commencer, au début de la Genèse, avec la séparation des éléments cosmiques qui permet à un ordre d'émerger du chaos, continuer par la perte de l'innocence et l'expulsion du Jardin, qui marque aussi l'accès à l'âge adulte et responsable, et passer ensuite – et cela nous intéresse terriblement pour une relecture du mythe de Babel – par le fratricide, le meurtre d'Abel, qui fait de la fraternité elle-même un projet éthique et non plus une simple donnée de la nature. Si l'on adopte cette ligne de lecture (...), la dispersion et la confusion des langues, annoncées par le mythe de Babel, viennent couronner cette histoire de la séparation en l'apportant au cœur de l'exercice du langage. Ainsi sommes-nous, ainsi existons-nous, dispersés et confus, et appelés à quoi ? Eh bien ... à la traduction ! Il y a un après-Babel, défini par « la tâche du traducteur », pour reprendre le titre du fameux essai de Walter Benjamin. »<sup>35</sup> « Hospitalité langagière donc, où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger. »<sup>36</sup>

C'est également cette lecture de la traduction que choisit de faire Jean-Louis Chrétien, lorsqu'il écrit : « Traduire, c'est toujours se traduire, se porter soi-même, en même temps que du sens, et pour que le sens traverse et franchisse, d'une langue à l'autre. Qu'on le fasse depuis la sienne vers une autre, ou depuis une autre vers la sienne, que l'on s'exile ou que l'on accueille, il y va toujours d'une hospitalité, qu'elle soit donnée ou reçue. Si l'écoute constitue la première hospitalité, et celle qui fonde toutes les autres, il n'en demeure pas moins qu'elle présuppose, ou la communauté de langage, ou la possibilité de la traduction. La traductibilité est une condition, non seulement empirique, mais transcendante, de l'humanité comme telle. Car parler sans se comprendre, sans pouvoir se comprendre, est l'étrangeté suprême, celle qui déchire ce qu'il y a entre les hommes de commun, étrangeté plus terrible et plus douloureuse que celle qui sépare des êtres d'un genre tout à fait différent, lesquels ne souffrent pas d'être étranges et étrangers l'un à l'autre. »<sup>37</sup> Telle est donc la dimension éthique de

---

traduire. En dépit de l'agonistique qui dramatise la tâche du traducteur, celui-ci peut trouver son bonheur dans ce que j'aimerais appeler *l'hospitalité langagière*. » *Sur la traduction, op. cit.*, p. 19.

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 34-35. Reprenant textuellement le texte du récit de la Genèse 11,1-9, précédé par les deux versets numérotés Genèse 10, 31.32, P. Ricoeur montre que la pluralité des langues y semble prise comme « une donnée simplement factuelle. » Les versets, dit-il, sont « dans le ton du dénombrement où s'exprime la simple curiosité d'un regard bienveillant », qui ne comporterait « récrimination, aucune déploration, aucune accusation ». *Sur la traduction, op. cit.*, p. 35-37.

<sup>36</sup> P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 20.

<sup>37</sup> J.L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2002, p. 65.

la traduction considérée comme projet d' « hospitalité », d'accueil de l'autre homme dans son humanité même, et ce malgré sa différence linguistique.

## APPENDICE

### *Le Mythe de Babel, une pluralité d'interprétations*

Malgré sa brièveté et sa concision (ou peut-être à cause d'elles), le mythe de Babel a fait l'objet d'un grand nombre d'interprétations différentes. Nous voudrions seulement ici donner un aperçu sommaire de cette pluralité herméneutique, ainsi que de ses conséquences.

Dans son ouvrage *Saint Augustin et les actes de parole*, Jean-Louis Chrétien commente l'exégèse proposée de ce mythe par Augustin : « Car parler sans se comprendre, sans pouvoir se comprendre, est l'étrangeté suprême, celle qui déchire ce qu'il y a entre les hommes de commun, étrangeté plus terrible et plus douloureuse que celle qui sépare des êtres d'un genre tout à fait différent, lesquels ne souffrent pas d'être étranges et étrangers l'un à l'autre. C'est ainsi que saint Augustin l'a décrite dans le tableau saisissant que fait La Cité de Dieu des multiples périls que forment les hommes les uns pour les autres lorsque règne l'injustice. « La diversité des langues rend l'homme étranger (*alienat*) à l'homme. Supposez, en effet, que deux hommes, qui ignorent chacun la langue de l'autre, se rencontrent et au lieu de se croiser soient obligés pour quelque raison de rester ensemble : des animaux muets, fussent-ils d'espèce différente, vivraient plus facilement en société que ces deux-là, tout hommes qu'ils soient l'un et l'autre. C'est que, s'ils ne peuvent échanger leurs sentiments (*quae sentiunt inter se communicar non possunt*), pour la seule raison que leur langue

n'est pas la même, la ressemblance si remarquable de leur nature n'est d'aucune utilité pour réunir les hommes en société ; c'est tellement vrai, que l'homme préfère la compagnie de son chien à celle d'un homme étranger. » (*De Civitate Dei*, XIX, VII, BA,37, p. 87). Le verbe est toujours entre nous, et, s'il ne peut unir, il sépare cruellement (...) Telle est en effet, pour Augustin, avec la Bible, son origine (l'origine du mal). La confusion des langues est le châtement de l'orgueil humain en révolte contre Dieu. « Jadis en effet, l'orgueil a mis pareillement le désaccord entre les langues, et alors d'une seule langue, il s'en est produit beaucoup. Car, après le déluge, des hommes superbes s'efforcèrent pour ainsi dire de se défendre contre Dieu et, comme s'il y avait eu une hauteur qui lui fût inaccessible, ou un refuge assuré pour l'orgueil, ils élevèrent une tour, comme pour échapper à la destruction d'un nouveau déluge (...) Dieu vit leur orgueil, il les fit s'engloutir dans leur erreur au point qu'ils ne se comprenaient plus en parlant, et l'orgueil causa la division des langues. » (*In Ioh. Evang. Tract.*, VI,10, BA,71, p. 363-365). C'est ainsi qu'Augustin, avec la tradition, comprend l'histoire de Babel. *La Cité de Dieu* voit dans cette confusion des langues un châtement qui se porte précisément sur l'acte même par lequel on a péché, car celui qui a désobéi à Dieu perd du même coup le moyen de se faire obéir à lui-même, la « puissance du commandement » étant dans la langue. »<sup>38</sup>

« Une des conséquences de la multiplication des idiomes est que la langue originelle, laquelle est pour Augustin, à tout le moins dans la Cité de Dieu, l'hébreu tel qu'il continua d'exister par la suite, en vint, d'anonyme qu'elle était, à recevoir un nom propre : « Comme la famille (d'Héber), lors de la division des nations en langues différentes, conserva la sienne – laquelle était d'abord commune à tout le genre humain, comme on le croit non sans raison (*non immerito creditur*) –, cette langue fut depuis appelée hébraïque (*Hebraea*). Car il fallut la distinguer des autres par un nom propre, comme les autres aussi d'ailleurs. Quand elle était seule, elle n'était pas appelée autrement que la langue humaine ou la parole humaine (*humana lingua vel humana locutio*) que seule parlait tout le genre humain. » (*De Civitate Dei*, XVI, XI, BA,36, p. 223). Si, comme le montre la page suivante, ceux qui conservent cette langue échappent, en raison de leur justice, au châtement de la confusion et du changement, il n'en demeure pas moins que la langue originelle est elle-même altérée par Babel : elle n'est plus qu'une langue parmi d'autres, avec ses traits distinctifs et ses particularités, et elle devra être traduite, ou traduire en elle les autres langues. Elle n'est plus la langue humaine, mais la langue de certains hommes. Au demeurant, il semble que son caractère vénérable lui vienne pour saint Augustin d'être la langue des Saintes écritures, et non de propriétés intrinsèques qu'il s'attacherait à décrire et qui feraient sa supériorité sur d'autres langues.

Cette question de la langue originelle fascinera au long des siècles, pour le meilleur et pour le pire, bien des esprits, et non des moindres : qu'elle doit être identifiée avec l'hébreu, ou à une langue disparue avec Babel, et que l'ésotérisme tente de retrouver, ou, hypothèse leibnizienne, que l'hébreu que nous connaissons en soit dérivé sans pour autant s'identifier avec elle, dans tous les cas, la langue originelle suscite une nostalgie, en tant qu'elle est supposée jouir d'une sacralité et d'une supériorité hors pair. Augustin n'appartient pas à cette famille d'esprits (ce qui, du reste l'honore), et, d'une certaine façon, il ramène la langue originelle à la commune mesure de la parole humaine. (...)

Loin d'être objet de curiosité, tout cela a des conséquences décisives sur la pensée de la traduction, comme sur le sens de la pluralité des langues. En se

<sup>38</sup> J.L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, op. cit., p. 66-67.

délivrant de la fascination pour une langue originelle autant que parfaite, en renonçant au vain désir d'y revenir ou de la retrouver, en n'envisageant pas que l'humanité doive tout entière, pour s'accomplir, parler une seule et unique langue naturelle, on rend possible du même coup de penser positivement la pluralité des langues. Traduire n'est pas déchoir, c'est remédier, comme l'homme peut et doit le faire, à la confusion de Babel. Que la grâce de Dieu puisse inverser en bénédiction la pluralité des langues qui fut initialement une malédiction, et que l'humilité puisse guérir ce que blessa l'orgueil, c'est ce que montre en toute clarté la méditation de saint Augustin sur la Pentecôte. Celle-ci a toujours été comprise par la foi chrétienne comme l'antithèse de Babel et son surmontement. Mais de quelle façon ? Sur le miracle lui-même de la glossolalie, de l'acte, pour les apôtres, de « parler en langues », deux interprétations sont possibles : ou bien les apôtres ont reçu le don de parler des langues existantes, naturelles, qu'ils n'avaient point apprises ; ou bien ils se sont exprimés dans une langue nouvelle et surnaturelle, que chacun comprend comme si c'était la sienne (ce que certains mouvements religieux s'efforcent de reproduire par diverses trances et vocalises, et qui a entraîné que le terme initialement théologique de glossolalie a pris également une acception psychiatrique, celle de s'exprimer dans une langue, ou pseudolangue, de notre invention).

Saint Augustin soutient avec évidence la première compréhension de la Pentecôte, et en voit un signe dans l'apparition des « langues » de feu séparées, que la peinture nous a depuis rendues familières. « Les langues sont différentes, et c'est pourquoi l'Esprit apparut en langues divisées ». De même que la langue adamique n'était pas pour Augustin une langue magique, de même la Pentecôte ne nous y fait pas revenir. Les miracles de l'Esprit ne peuvent être que spirituels, et ce n'est pas par le retour à une unique langue commune que Babel est abolie, mais par un changement de sens de la pluralité des langues. C'est pourquoi aux yeux de saint Augustin, la Pentecôte est perpétuelle : l'Eglise parle toujours en langues, sans qu'il soit désormais besoin du miracle accordé aux apôtres. C'est à présent une *Pentecôte de traduction* : l'Evangile se traduit et se prêche dans toutes les langues naturelles. « Il fallait en effet, alors, qu'ils parlent en langues, afin de signifier que toutes les langues croiraient au Christ. Là où a été accompli ce qu'il signifiait, le miracle a disparu. »<sup>39</sup>

« Ailleurs, saint Augustin, rappelant que la colombe est signe d'unité, et signe de l'unité de l'Eglise, écrit : » Les langues sont différentes les unes des autres, mais cette différence des langues ne constitue pas des schismes. Que la division des langues ne te fasse pas redouter la désunion, reconnais l'unité dans la colombe. » Et le même traité précise plus loin : » Si l'orgueil a fait la diversité des langues, l'humilité du Christ a réuni cette diversité des langues. Ce que cette tout avait dispersé, l'Eglise maintenant le rassemble. D'une seule langue, il s'en est produit plusieurs, ne t'en étonne pas : c'est le fait de l'orgueil ; des multiples langues, il s'en est produit une seule, ne t'en étonne pas : c'est le fait de la charité, puisque, bien que les langues soient différentes, c'est le même Dieu qui est invoqué au fond du cœur, c'est la même paix qui est gardée par tous. » Augustin aime à répéter cette idée sous de multiples formes et en de multiples lieux : bonne nouvelle d'une diversité qui n'est pas division. Méditant sur « les langues imparfaites en cela que plusieurs », Mallarmé posera que le vers « philosophiquement rémunère le défaut des langues, complètement supérieur ». Mais pour Augustin, ce sont la foi et la charité qui, en se disant, en se traduisant dans toutes les langues, en assurent l'unité et font de cette pluralité un bien.

<sup>39</sup> J.L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, op. cit., p. 69-70.

C'est en Christ que Babel seulement est vaincue. Jean, Calvin reprendra ce thème à sa façon, à propos de la diversité des langues : « Au milieu de cette peine et de cet horrible courroux de Dieu contre l'orgueil des hommes, il y a une bonté merveilleuse de Dieu qui reluit en ce que les gens communiquent entre eux de part et d'autre par divers langages, et principalement en ce qu'il a publié un Evangile par toute la terre en diverses langues. » (...) Que toutes les langues humains puissent traduire la parole de Dieu, et le fassent par des efforts humains de traduction, cela multiplie la bénédiction au lieu de la fragmenter. »<sup>40</sup>

Et à propos de la traduction des Septante, saint Augustin la considère comme *la* traduction par excellence, la traduction fondatrice d'histoire, parce que cette traduction est inspirée : « C'est au fond l'Esprit lui-même qui se traduit et se transporte d'une langue à l'autre. Il ne saurait désertier la tâche de sa transmission universelle », et, ajoute J.L. Chrétien, les divergences elles-mêmes, qu'Augustin n'ignore pas (il lui arrive de discuter minutieusement les divergences entre l'hébreu et sa traduction grecque), ces divergences « ont avec l'original une valeur originelle, car ce surcroît de sens tient à la liberté de l'Esprit qui se traduit (...) Le crédit que saint Augustin accorde à cette traduction aboutit à donner autorité à ses divergences et à ses écarts avec l'original, sans toutefois qu'elle l'efface ou se substitue à lui (...) Il ne s'agit pas de le négliger ou de l'oublier. Au lieu d'être la marque d'une infidélité et d'une perte de sens, les divergences entre le texte hébreu et les Septante valent comme un sens nouveau et une richesse nouvelle, qui approfondissent et élargissent la révélation. Qu'une traduction soit une œuvre, et non pas une reproduction, c'est là une pensée neuve, profonde et juste (...) L'Esprit ne peut se transférer d'une langue à l'autre qu'en y transférant aussi sa liberté et sa puissance de nouveauté. Là encore, qu'il y ait plusieurs langues, et qu'il faille donc traduire, est une bénédiction. »<sup>41</sup>

Afin de prendre la mesure de la diversité possible d'interprétations du mythe de Babel, nous nous bornerons ici à évoquer, après la lecture augustinienne commentée par J.L. Chrétien, celle proposée par Josef Simon.

Celui-ci écrit : « D'après l'histoire de la construction de la tour de Babel, « le monde entier n'avait tout d'abord qu'une langue et qu'une parole. » Puis les hommes voulurent « construire une tour dont le sommet allait jusqu'au ciel ». Ils voulaient ainsi « se faire un nom » afin de ne pas être « dispersés dans toutes les contrées. » Ils entendaient préserver pour eux une unité contraignante qui fût confortée en confinant au ciel. Mais le « Seigneur » avait, dans sa volonté « sainte », d'autres intentions. Il voulait que ces hommes peuplent toute la terre, et il dit : « Eh bien, descendons et rendons là même leur langue confuse, de sorte qu'aucun ne comprenne la langue de l'autre ! Ainsi le Seigneur les dispersa de là dans les contrées, de sorte qu'ils devront cesser de construire cette ville. » (Genèse, 11, 1-9, version de Luther).

Ce texte trouve, pour l'essentiel, son interprétation « évidente » : le Seigneur aurait agi ainsi afin de punir l'orgueil de ces hommes. On sous-entend ainsi que la construction d'une tour, « dont le sommet allait jusqu'au ciel », serait à comprendre comme une expression de l'*hybris* humaine et donc d'un outrage à Dieu, bien que, dans sa lettre, le texte désigne une autre finalité de cette construction : la peur face à la *dispersion*, voulue par Dieu, « dans toutes les contrées ». Que les hommes veuillent « se faire un nom » n'était, par

<sup>40</sup> J.L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, op. cit., p. 70-71.

<sup>41</sup> J.L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, op. cit., p. 73-74.

conséquent, pas le but véritable de la construction de la tour, mais simplement un moyen d'éviter la dispersion. Sous « ce nom-« -là, ils veulent ne faire qu'un et demeurer ensemble bien qu'il leur eût été commandé par Dieu, peu après leur création, de remplir la terre (Genèse, 1,28 : « Soyez féconds et multipliez-vous et remplissez la terre ... »). D'après la lettre du texte, le Seigneur ne parle pas d'orgueil ni de punition : « Vois, il n'y a qu'une même population parmi eux et qu'une même langue, et ils ont entrepris de faire cela ; ils ne renonceront à rien de ce qu'ils se sont proposés de faire. » (Genèse, 11,6). Ils poursuivent un but qu'ils tiennent pour meilleur que celui voulu par Dieu ; en fonction de leur *représentation* du bien, ils veulent être « une même population » avec une seule langue et une seule attitude unitaire quant au monde.

On peut donc aussi comprendre ce récit de manière absolument plus littérale qu'à l'ordinaire, c'est-à-dire que ce en quoi a consisté le mal, ce n'était pas l'orgueil, mais le refus, opposé à la volonté divine, de se disperser selon la diversité des pays et des langues. Les différenciations de l'édification humaine du langage, et la richesse des développements individuels ne seraient donc pas censés être inhibées par aucun symbole d'unité réalisée sous *un seul* « nom ». La compréhension « habituelle » est, ici aussi, la plus simple ; elle contourne la résistance du caractère « sacré » du texte. IL n'y est pas même écrit que la « confusion » des langues suscitée par Dieu aurait produit une pluralité de langues particulières où l'on eût encore tout de même pu s'entendre aisément « au sein du même ». « Littéralement », le texte dit, au contraire, que le Seigneur entendait provoquer une situation où « aucun ne comprendrait la langue de l'autre » de sorte que ces hommes ne pouvaient trouver aucune cohérence dans ce langage. Ce que l'on peut également lire comme une reconnaissance de l'horizon propre de compréhension au-delà de la « difficulté » de chaque compréhension respective.

La encore, la lettre du texte *tient lieu* d'une compréhension qui, du point de vue ordinaire, paraît « forcée ». La contrainte se révèle être contraire à la raison contre le « penchant » pour une compréhension ordinaire, plus adaptée aux intérêts personnels de l'orientation du monde. Or, puisque néanmoins une compréhension purement littérale ne saurait être que la répétition du texte lui-même, une compréhension rationnelle qui s'approprierait le texte ne pourrait chercher qu'à éviter autant que faire se peut le penchant subjectif de l'intelligence ordinaire, en en revenant constamment à une compréhension plus littérale. »<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> J. Simon, *Écriture sainte et philosophie critique*, Paris, Bayard, 2005, p. 97-100.