

# Traduire au XXI<sup>e</sup> siècle

Henri Meschonnic

Poète, linguiste et traducteur

La notion de siècle est une illusion du calendrier. Les habitudes de pensée, et en particulier la pensée du langage, de ce qu'est ou de ce que fait la littérature ne change pas d'un 31 décembre à un 1<sup>er</sup> janvier. De 2000 à 2001. La théorie et les pratiques de la traduction font partie de la pensée du langage.

En ce sens, à mes yeux, il ne peut pas y avoir une science de la traduction, une traductologie, autonome. Sinon que c'est seulement une manière, sans le dire ou le penser clairement, une manière de s'inscrire dans l'herméneutique, c'est-à-dire dans la pensée du sens. Et en effet c'est la pensée du sens principalement qui mène, qui gouverne la traduction. Cela semble d'ailleurs le bon sens même. Mais la pensée du sens est la pensée du signe.

Ce qu'on ne voit pas, c'est que nous vivons dans une représentation du langage qui se donne pour la vérité et la nature du langage, pas pour un point de vue. C'est ce que les linguistes appellent le signe: du son et du sens, de la forme et du contenu, la chair et l'esprit, et finalement on oppose ainsi, dans la tradition académique, l'affect et le concept, le langage et la vie. Sans savoir qu'on n'oppose alors qu'une représentation du langage à une représentation de la vie, le générique abstrait des mots au concret individuel vivant, biologique.

Au contraire, je pose une inséparation du langage et du vivant, mais au sens où Spinoza définit une *vie humaine*: pas par la circulation du sang ou ce que nous avons en commun avec tous les animaux, mais ce qui se définit par la vraie force et la vie de l'esprit, *vera Mentis virtute & vita definitur*.

Mais cette pensée du langage par le signe, dans l'hétérogénéité entre elles des catégories de la raison, c'est celle qui règne depuis deux mille cinq cents ans, depuis Platon.

Et on ne voit pas que deux dualismes se renforcent l'un l'autre: le dualisme du signe, et le dualisme du rythme, car le rythme aussi est défini partout métriquement, selon une alternance binaire d'un temps fort et d'un temps faible, d'un plein et d'un creux, du même et du différent. Benveniste a montré que c'était l'œuvre de Platon. Au contraire d'Aristote, qui disait que «les mètres sont des parties des rythmes», dans tous les dictionnaires des langues européennes que je peux lire, le *rythme* est défini comme une métrique. D'où l'illusion que la prose n'a pas de rythme.

Or traduire est la pratique qui montre le mieux comment fonctionne cette représentation du langage par le signe, et du coup réfléchir sur ce que c'est que traduire suppose inévitablement de réfléchir sur toute la représentation du langage.

Ce qui montre l'enjeu majeur de la théorie du traduire.

Et c'est ce qui me semble, par rapport au passé, l'avenir du traduire, la nécessité du bien traduire, poème de la pensée pour poème de la pensée en même temps que l'importance majeure du traduire pour toute la représentation du langage.

Alors il y a toute une transformation à faire, et je ne sais pas si cette transformation aura lieu au XXI<sup>e</sup> siècle, mais elle est à penser, et à programmer. Un changement est quelque chose qui se prépare. C'est une stratégie de combat.

Alors l'enjeu du traduire est de transformer toute la théorie du langage.

Il s'agit de montrer que le problème majeur et même unique de la traduction est sa théorie du langage. Sans le savoir, alors qu'on croit traduire un texte, c'est sa propre représentation du langage qu'on montre, et qui s'interpose entre le texte à traduire et l'intention du traducteur. Si on se place dans le discontinu du signe linguistique pour traduire un poème, on ne traduit pas le poème, on traduit seulement d'une langue dans une autre langue. Autrement dit, on ne sait pas ce qu'on fait. Et on ne sait pas qu'on ne sait pas ce qu'on fait. Il en ressort que toute la théorie du langage dépend de sa théorie de la littérature, que toute traduction dépend de sa théorie du langage, que toute théorie du langage dépend de sa théorie du rythme, que le discontinu dépend du continu, donc que toute la théorie du langage dépend de sa théorie et de sa pratique de la traduction, tout comme la traduction dépend de sa théorie du langage. Ce qui, immédiatement, montre le rôle majeur de la traduction pour toute la représentation du langage, et de la société, comme toute société dépend de sa représentation du langage et est révélée par elle. Et ce rôle est sans commune mesure avec celui de passeur de messages que lui réserve la représentation du signe, qui est la représentation commune du langage. La traduction est donc l'enjeu d'une véritable révolution culturelle.

Je travaille à transformer toute la théorie du langage, c'est-à-dire tout le rapport pensé entre le langage, la poésie, la littérature, l'art, l'éthique, la politique, pour en faire une poétique de la société. Cela passe inévitablement par le risque, ou plutôt la certitude, de ne pas être entendu sauf de quelques uns, étant donné l'établissement de longue date des idées reçues, établissement qui ne conçoit ces activités que séparées les unes des autres, comme le montre l'état du savoir, l'état des sciences humaines et de la philosophie, l'état de l'université. La théorie du langage, au contraire, est la pensée du continu et de l'interaction entre ces activités.

On me dit que c'est difficile à comprendre et qu'il faudrait écrire pour le grand public. C'est d'une méconnaissance profonde de ce qu'a toujours été le travail de la pensée. Ce qu'on appelle le grand public n'est autre que l'effet social de tous les académismes de cet établissement, qui définissent leur horizon d'attente comme le territoire du pensable. Ce qui en diffère et qui s'y oppose est à la fois ce qui passe pour difficile et qui est aussitôt rejeté et mis au silence. Rien de nouveau sous le soleil, puisque la pensée est une folie qui veut changer le monde, par rapport au maintien de l'ordre. Mais c'est le poème de la pensée.

Il n'y a pas de problème de traduction. Il n'y a pas d'intraduisible. Il y a seulement le problème de la théorie du langage qui est à l'œuvre dans l'acte de traduire, qu'on le sache ou non. Le résultat de cette activité est un produit qui varie en fonction de cette théorie, de telle sorte que toute traduction, avant même de montrer ce qui éventuellement reste de ce qu'elle avait à traduire, montre d'abord sa représentation du langage, et sa représentation de la chose nommée littérature, ou poésie.

Tout le problème consiste donc à reconnaître quelle représentation du langage est à l'œuvre. C'est ce qui est en jeu, selon le résultat visé. Selon qu'on pense le langage dans les termes du signe, au sens linguistique, c'est-à-dire du discontinu entre signifiant et signifié, dans les termes de la langue, avec pour unité le mot, et pour seule attention l'attention au sens, car le signe ne connaît rien d'autre. Et le paradoxe est que la notion de sens est un obstacle épistémologique pour penser le langage.

En particulier le signe ne connaît que le discontinu, donc il n'a ni concept ni moyen pour reconnaître et donner à entendre ce qui existe aussi dans le langage, et qui lui échappe irrémédiablement, c'est-à-dire le continu, le rythme, la prosodie, tout ce qui est énonciation et signifiante. Tout ce qui fait qu'il n'y a pas que le sens des mots.

Ainsi, dans la mesure où un texte dit littéraire, mais aussi bien un texte philosophique, est essentiellement de l'ordre du continu et invente sa pensée comme un système de discours, n'y voir que de la langue et que du signe est exactement ce qui produit du non-traduit, d'où la notion courante d'intraduisible, notion confuse qui mêle des éléments anthropologiques et des éléments poétiques, notion essentiellement déterminée par le signe. L'intraduisible est le placage du signe sur le poème. C'est donc à la fois une notion théorique et un problème empirique. Mais l'empirique y est le produit de la théorie. Ou plutôt de la carence théorique. Et c'est justement l'idéologie de la langue, et du seul transfert de langue à langue, avec pour effet culturel l'idéologie du naturel, qui est enseignée en matière de traduction.

C'est dire immédiatement que ce n'est pas seulement un problème épistémologique. C'est aussi, et inextricablement, un problème culturel: un problème d'histoire de la pensée du langage.

En quoi il serait naïf de croire que nous en savons plus aujourd'hui, à travers la linguistique formaliste du XX<sup>e</sup> siècle, l'histoire de l'herméneutique et de la philologie, que, par exemple, les Anciens.

Quand *vis verbi, vis verborum* chez Cicéron est traduit par le dictionnaire latin de Freund et par les éditions des Belles-Lettres (entre les mains des meilleurs spécialistes), par «le sens du mot, le sens des mots», comme c'est le cas, au lieu que l'expression désigne: «la force du mot, la force des mots», on peut mesurer la déperdition de sens du langage qui caractérise nos exégètes. Car la force est tout autre chose que le sens. Et déborde la pragmatique et son behaviorisme.

De même quand, dans le *Peri hermeneias* ou *De interpretatione* d'Aristote, la traduction canonique de *ta en tê phonê*, littéralement «les choses qui sont dans la voix», est: «les mots». Ce qui a immédiatement pour conséquence que tous ces classiques seraient à retraduire.

Mais pas parce que les traductions vieillissent: c'est la pensée du langage qui a vieilli. Et les quelques traductions célèbres ne vieillissent pas plus que les œuvres. Comme la King James Version pour la Bible, la traduction de Galland pour *les Mille et une nuits*, ou le *Faust* de Goethe dans Nerval.

Ainsi la traduction est très précisément révélatrice de la représentation d'ensemble du langage. Et son mauvais état traditionnel, justement dans la mesure où il est révélateur d'une surdité spécifique, a de quoi inverser paradoxalement le mépris sociologique et coutumier dont la traduction est l'objet.

Car la traduction est par là-même le terrain d'expérimentation des théories du langage. L'histoire des retraductions des grands textes montre pleinement la transformation du regard et de l'écoute. On peut ainsi concevoir que traduire est une mise à l'épreuve de la théorie du langage, et de la théorie de la littérature.

La traduction, dans tous ses états, montre que nous sommes malades du signe, et que c'est toute notre représentation du langage, dans ses rapports à la littérature, qui est à changer.

La traduction met donc en jeu la théorie du langage tout entière et celle de la littérature. Elle est liée à leur histoire. Elle ne se borne pas à être l'instrument de communication et d'information d'une langue à l'autre, d'une culture à l'autre, traditionnellement considéré comme inférieur à la création originale en littérature. C'est une poétique expérimentale. Le meilleur poste d'observation sur les stratégies de langage, par l'examen, pour un même texte, des retraductions successives.

Le point de vue le plus ancien sur la traduction est le point de vue empirique et empiriste des traducteurs, dont le patron, emblématiquement, est saint Jérôme, traducteur de la Bible. C'est un point de vue organisé en fonction de l'effet à produire, dans le cadre de la langue. La traduction est conçue comme le passage d'une langue à une autre. Elle est analysée en termes de grammaire contrastive (la «stylistique comparée») et de style individuel. Ce point de vue fonde encore actuellement l'enseignement de la traduction dans les écoles d'interprètes et de traducteurs. Il paraît avoir pour lui l'expérience et le bon sens. Ses préceptes majeurs sont la recherche de la fidélité et l'effacement du traducteur devant le texte. Sa transparence doit faire oublier qu'il s'agit d'une traduction, et viser le naturel. Cependant sa force s'inverse en faiblesse devant le constat du vieillissement des traductions, par rapport à l'activité permanente de l'original, quand il s'agit d'un texte littéraire qui fait partie de ceux qui transforment la littérature. Sa faiblesse consiste à n'être qu'une pensée de la langue, non une pensée de la littérature. Et comme la spécificité de la littérature lui échappe, ce point de vue ne saurait la communiquer à la pratique qu'il produit.

L'herméneutique allemande du début du XIX<sup>ème</sup> siècle a engendré une conception de la traduction que la phénoménologie a amplifiée en identifiant la traduction à une phénoménologie du comprendre, annulant la différence entre traduire d'une langue à une autre et comprendre dans une même langue. Avec, pour horizon, l'incompréhension ultime. Le côté de saint Augustin, qui serait le patron de l'intraduisible. Comprendre serait déjà traduire, participer d'un «traduire originel», —d'un «transport de notre essence tout entière dans le domaine d'une vérité transformée» (*Heidegger*). La périphrase et l'insertion de gloses dans la traduction sont

l'effet direct de la doctrine heideggérienne de la vérité. D'où les développements de George Steiner dans *Après Babel* (1975) qui aboutissent à une psychologie du traducteur et à une théologie de l'incommunicabilité, à une mythologie du sens et de l'histoire, en identifiant le sémiotique, l'intersémiotique et le linguistique. Comme le point de vue empiriste traditionnel, la phénoménologie de la traduction ne connaît que le signe, et l'étymologisme (l'étymologie-origine-essence-vérité). Elle réduit le langage à l'information dans le règne du rationnel et de l'harmonie universelle.

Les tentatives de traduction automatique dès la fin de la seconde guerre mondiale, dans le cadre de la guerre froide, ont eu un effet sur le développement d'une linguistique de la traduction, dont l'éclectisme appliqué a suivi le développement des diverses doctrines en les amalgamant, de la grammaire générative à la pragmatique contemporaine. Le béhaviorisme américain du stimulus/réponse a laissé sa marque dans la théorie et dans la pratique de la traduction (chez le bibliste américain *Nida*). Cette linguistique de la traduction reste une conceptualisation de la langue, dans les termes dualistes du signe: la forme (l'«équivalence formelle» identifiée au littéralisme) et le sens, l'«équivalence dynamique». La linguistique de la traduction ne recherche nullement une théorie d'ensemble du langage et de la littérature.

Le dernier point de vue en date est celui de la poétique. C'est celui d'une reconnaissance de l'inséparabilité entre histoire et fonctionnement, entre langage et littérature. Et par là le travail pour reconnaître l'historicité du traduire, et des traductions. Ainsi la traduction dans le monde occidental, tant qu'il s'est agi d'abord des textes sacrés (la Bible) et d'un monde du religieux, n'a pu avoir pour unité que le mot, et privilégier, dans sa sacralisation généralisée du langage, le mot pour le mot. La Renaissance et la traduction des textes profanes ont entraîné une désacralisation du mot et le passage à la phrase comme unité, non sans une méconnaissance du texte comme unité, dans la pratique des «belles infidèles». Le romantisme, dans son aspect philologique d'une recherche des spécificités, a amené une requête nouvelle d'exactitude. Au xx<sup>ème</sup> siècle la traduction se transforme. Elle passe peu à peu de la langue au discours, au texte comme unité. Elle commence à découvrir l'oralité de la littérature, pas seulement au théâtre. Elle découvre qu'une traduction d'un texte littéraire doit fonctionner comme un texte littéraire, par sa prosodie, son rythme, sa signifiante, comme une des formes de l'individuation, comme une forme-sujet. Ce qui déplace radicalement les préceptes de transparence et de fidélité de la théorie traditionnelle, en les faisant apparaître comme les alibis moralisants d'une méconnaissance dont la caducité des traductions n'est que le juste salaire. L'équivalence recherchée ne se pose plus de langue à langue, en essayant de faire oublier les différences linguistiques, culturelles, historiques; elle est posée de texte à texte, en travaillant au contraire à montrer l'altérité linguistique, culturelle, historique, comme une spécificité et une historicité. C'est le passage, qui est encore loin d'être compris par tous, de l'annexion au décentrement, de la réduction à l'identité vers la reconnaissance de l'altérité.

C'est que la traduction n'a pas seulement suivi un trajet vers sa propre reconnaissance. Elle est aussi solidaire de la transformation des rapports entre les cul-

tures au xxème siècle, liée aux diverses décolonisations et à la planétarisation de ces rapports. Elle est passée ou elle est en train de passer, comme ces rapports eux-mêmes, d'un culte exclusif d'une identité prise pour l'universel, confusion entre l'universalisation et l'universel, à un sens nouveau de l'altérité, et de la pluralité. La rencontre des deux transformations majeures de ce siècle — dans le langage, de la langue au discours; dans la culture et dans le politique, de l'identité à l'altérité— rencontre dont le lieu par excellence est la littérature, fait, malgré les résistances propres à l'établissement des points de vue précédents dans le monde universitaire et littéraire, la condition des changements en cours dans la pratique et la théorie de la traduction. C'est aussi l'éthique et la politique du traduire.

On peut donc considérer comme démontré que le problème majeur de la traduction est sa théorie du langage. Ce qui est bien d'emblée implique deux choses: l'inséparabilité entre ce qu'on appelle une théorie et ce qu'on appelle une pratique, c'est-à-dire qu'une pratique n'est pas une pratique si elle n'est pas réflexive ou réfléchie, ce n'est qu'un ànonnement de recettes apprises, et si elle est cette réflexivité, cette pratique implique nécessairement une théorie d'ensemble du langage; et réciproquement une théorie de la traduction qui ne serait pas la réflexion d'une pratique ne serait que de la linguistique de la langue appliquée sur du discours, c'est-à-dire de la non-pensée.

Mais, si traduire porte une théorie du langage et est porté par elle, traduire n'est plus une activité ancillaire, telle qu'elle est traditionnellement et sociologiquement considérée, traduire joue un rôle majeur et unique dans la théorie d'ensemble du langage: celui d'une poétique expérimentale. Parce que l'histoire même des traductions, à la fois la confrontation des traductions successives d'un même grand texte, et l'observation des stratégies différentes du traduire, de l'évolution des techniques selon les temps et les lieux, toute cette histoire est le seul lieu dans les activités du langage où il y a à la fois un invariant, le texte à traduire —à retraduire— et les variations opérées dessus que sont les traductions successives, chacune révélatrice d'abord de sa conception du langage, et de sa conception de la chose littéraire. La littérature elle-même n'a pas cette particularité: car tout ce qui y refait quelque chose est épigonal, donc mort-né.

Tout cela, c'est-à-dire à la fois ce rôle majeur et l'explicitation de la théorie du langage à l'œuvre dans la moindre opération de traduire, n'est possible que si traduire pousse à son point de conflit, de rupture, donc de prise de conscience et de transformation du faire, *le conflit entre le signe et le poème*.

Ce conflit, c'est *celui du rythme et du signe*. C'est celui du continu et du discontinu, contre l'impensé et les idées reçues —sur le langage, la langue, le discours, la chose littéraire et poétique.

Dans le monde des idées comme il va, ce qui règne, c'est une pensée du langage à travers la langue, et selon le dualisme du signe. Du sens et de la forme, deux hétérogènes l'un à l'autre, avec des passerelles d'expressivité. L'unité-mot. Au maximum, la phrase —dernière unité de la langue. Le discours n'est vu qu'à travers ce que Saussure appelait les «divisions traditionnelles» (lexique, morphologie, syntaxe), c'est-à-dire les concepts de la langue.

C'est cet établissement que la tâche de traduire met en difficulté. Mais aussi le moindre poème à traduire. Par l'irréductibilité du discours à la langue, du continu au discontinu, qui fait éclater la notion traditionnelle du signe et du rythme.

La confrontation avec d'autres mondes culturels —où se situe justement traduire— met en évidence la non-universalité des notions communes du signe et du rythme, et du même coup leur caractère de représentations, non de nature.

L'expérience même du poème et du traduire mène à proposer que par rythme on n'entende plus l'alternance (binaire) traditionnelle, mais l'organisation du mouvement de la parole. Ce qui entraîne une réaction en chaîne, du point de vue des représentations de tout le langage, et qui contraint à penser l'impensé de l'empirique.

Ce qui peut paraître à certains un détour par des considérations abstraites ne fait rien d'autre, au contraire, que situer le traduire et la chose à traduire là où se passe ce que la traduction courante, qui court tellement au signe, n'entend même pas. Donc, ne traduit pas. En plus, elle ne sait même pas qu'elle ne traduit pas ce qu'elle n'entend pas.

La traduction selon le signe —la traduction courante— est donc ce qu'il faudrait désormais appeler une effaçante. Elle efface le continu, le rythme au sens du continu et elle efface son propre effacement. Le problème poétique est d'effacer l'effacement des effaçantes.

Il n'est pas inutile d'ajouter que tout l'Occident culturel est fondé sur la traduction de ses textes fondateurs (au sens où massivement on ne les lit qu'en traduction, autant Platon et Aristote que la Bible et le nouveau Testament) et ainsi l'Occident se fonde sur l'effacement même de ses origines. Grecques et bibliques.

C'est justement ces textes bibliques qui ont un intérêt technique et théorique pour le rythme —bien au-delà de leur rôle de «grand code». Car ils sont menés selon une pan-rythmique, qui ignore toute métrique, donc toute opposition entre des vers et de la prose, et de plus, l'anthropologie biblique ne connaît pas la notion de poésie. Uniquement l'opposition du parlé et du chanté.

Cette pan-rythmique est une hiérarchie de 18 accents disjonctifs et 9 conjonctifs (12 et 9 pour les *Psaumes*, *Job* et les *Proverbes*), avec trois valeurs: mélodique, pausale et sémantique. Cette rythmique, seule organisation du verset biblique, a été l'objet d'un rejet théologico-philologique: leur notation écrite étant tardive. Cependant, les noms de certains accents désignant une très ancienne cheironomie, direction de cantilation par des mouvements de la main, nécessairement antérieure à leur notation écrite, authentifient leur ancienneté. Par quoi le débat théologico-idéologique est réglé, aux dépens du théologico-politique chrétien. C'était l'enjeu d'un problème, en tant que tel étranger à la traduction, mais déterminant indirectement pour le statut du rythme, et son rapport au traduire.

Le cas le plus patent, et en même temps le plus banal (donc rien de propre à la Bible) est celui du déplacement d'un accent de groupe. Chacun sait qu'une virgule déplacée change le sens. L'exemple biblique le plus frappant est sans doute celui de la voix qui parle dans le désert, dans *Isaïe* (40,3). Mais dans le texte, la pause forte ne passe pas après «désert» —c'est: «Une voix crie // dans le désert / ouvrez le chemin d'Adonai ///».

Les accents conjonctifs n'ont pas moins d'importance, pour l'affect, que les accents disjonctifs. Témoin, dans *Gloires* (psaumes) 22,2, la séquence: «mon dieu mon dieu», *eli éli*. Un seul groupe, avec remontée démarcative de l'accent sur le 2<sup>e</sup> *éli* —un seul souffle. Rien de changé pour le sens. Cependant l'affect est plus fort, d'une seule bouchée de langage.

Penser le rythme comme une organisation du mouvement de la parole suppose une gestuelle du sens, donc une rythmique ou sémantique de position. Elle est couramment effacée. Si on ne la traduit pas, la traduction a perdu la parole.

Mais le rythme comme continu dans l'organisation du mouvement de la parole dans l'écriture n'est pas seulement rythme pausal, rythme de groupe, rythme de position, rythme de syntaxe, rythme de répétition, c'est aussi le rythme prosodique, le récit du récitatif, pas seulement le récit du sens des mots.

Ainsi la théorie de la traduction implique la pensée du rythme, c'est-à-dire la conceptualisation du continu, d'une sémantique sérielle, du sémantique sans sémiotique, parce qu'elle met en jeu le conflit majeur et méconnu entre le signe et le poème, entre le discontinu et le continu. Le rôle de la théorie est de transformer les pratiques, le rôle des pratiques est de mettre à découvert les théories. La politique de la théorie, en même temps que sa nécessité anthropologique et poétique, donc sa faculté de transformation des pratiques est de faire passer de l'annexion au décentrement. C'est aussi son actualité.