

PRÉFACE

ÉTHIQUE ET TRADUCTION

Marc DE LAUNAY

*Il lui était impossible de ne pas déranger
les mots dans la propriété de leur sens*

Lichtenberg

Depuis bientôt un demi-siècle en France, les traducteurs, et notamment ceux qui se sont regroupés autour de l'Association des Traducteurs Littéraires de France (ATLF), ont cherché à faire reconnaître pour leurs travaux un droit moral qui a fini par leur être accordé. Une jurisprudence s'est même instaurée au terme du procès Vialatte/David à l'occasion de la reprise, dans la collection de « La Pléiade », des traductions de Kafka signées du premier et corrigées par le second des protagonistes de cette affaire conclue par un verdict faisant obligation au traducteur second de respecter le texte du premier. Dans les faits, c'est-à-dire dans l'édition des œuvres de Kafka parue chez Gallimard, la solution peut paraître étrange : en effet, les corrections apportées par Claude David aux traductions d'Alexandre Vialatte figurent en note, en fin de volume, et rendent donc difficiles la lecture du texte. Néanmoins, aussi bancal qu'ait pu être la réalisation du verdict, ce dernier a installé, dans la pratique du droit, une reconnaissance du droit moral des traducteurs. Ce dernier est désormais encadré par un contrat dont le nombre d'articles touchant à la rémunération du travail peuvent évidemment varier au gré des éditeurs sans pour autant porter atteinte à ce droit, acquis plus d'un siècle après la reconnaissance du droit d'auteur dont l'aspect principal n'est pas simplement d'ordre économique, même si l'assimilation de l'œuvre à une marchandise produite a pu jouer un rôle effectif dans l'élaboration d'un tel droit. C'est ce qui a guidé, à la suite des réflexions de Locke, les premières tentatives anglaises à permettre à des auteurs de jouir de leurs productions durant une durée limitée :

Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chaque homme est cependant propriétaire de sa propre personne. Aucun autre que lui-même ne possède un droit sur elle ; le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains lui appartiennent en propre. Il mêle son travail à tout ce qu'il

fait sortir de l'état dans lequel la nature l'a laissé, et y joint quelque chose qui est sien. Par là, il en fait sa propriété. Cette chose étant extraite par lui de l'état commun où la nature l'avait mise, son travail lui ajoute quelque chose, qui exclut le droit commun des autres hommes¹.

En France, les étapes marquantes de cette élaboration institutionnelle d'un droit affirmé ont été la création de la Société des gens de lettre, en 1838, à l'initiative de Balzac, Hugo, Dumas, pour aboutir à la signature de la Convention de Berne en 1886, fortement soutenue par le même Hugo. C'est en 1952, il n'y a pas si longtemps, qu'à Genève fut adoptée, par un nombre de pays, l'obligation d'un « copyright », y compris pour les traductions.

Les traducteurs sont ainsi partiellement reconnus comme des auteurs seconds jouissant d'un droit moral protégeant leurs œuvres. Ce statut voisin ou corollaire de celui de créateur a une histoire, longue, qui se déroule parallèlement à celle, très complexe, du droit, laquelle découle d'une histoire plus générale, théologique et philosophique, et qui est celle de l'individu créateur en tant que tel, ce qui implique que soit déterminé le statut de ce qu'il crée lorsqu'il s'agit d'œuvres de l'esprit, distinguées alors des produits d'un travail agricole ou d'une production artisanale puis industrielle.

Le tournant moderne qui conduira à la reconnaissance d'un tel statut s'accomplit avec *La Divine Comédie* qui est à la fois l'achèvement et le point culminant du mouvement par lequel la fiction poétique devient réaliste en même temps qu'est conférée à ce réalisme, forgé artificiellement par le poète, mais gagé sur une histoire effective, la dignité d'une création analogue à celle du monde juridique, théologique et politique, comparable, plus lointainement, à la création divine. Le couronnement de Pétrarque au Capitole, le jour de Pâques 1341, y fait écho en raison de sa grande force démonstrative et spectaculaire : revêtu d'une toge pourpre, sur les lieux traditionnellement dévolus au *pontifex*, la tête ceinte des lauriers de l'*imperator*, le poète recevant son *privilegium* apparaît ainsi comme une sorte de synthèse symbolique des deux fonctions créatrices, l'une de dogmes et de règles issues de l'*auctoritas*, censés à la fois pallier les lacunes de la nature (par le biais de la *fictio juris*²) et prolonger sur terre la volonté du Christ par la voix de son vicaire terrestre, le pape ; l'autre, de lois promises à maintenir la Création, grâce à la *postestas*, dans la perspective d'un avènement du véritable Royaume. Dante avait déjà su interpréter la maxime de Paul, I Corinthiens, 2, 15 : « L'homme spirituel juge tout, et lui-même n'est jugé par personne », en effaçant la connotation péjorative pour l'appliquer aussi bien au pape, à l'empereur et à l'artiste ; et, surtout, ce privilège qui revient au pape et à l'empereur, leur est accordé *ex officio*, en raison d'une qualité extrinsèque, tandis qu'il est conféré à l'artiste *ex ingenio*, à proportion d'une qualité intrinsèque. Ce qui explique sans doute pourquoi, dans le *Purgatoire* (XIX, 99, XX, 43, XXI, 70-91), le pape Adrien V

¹ J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2003, II, § 27 (éd. J.-M. Vienne).

² Cf., sur ce point, l'étude d'Ernst Kantorowicz, « La souveraineté de l'artiste », in *Po&sie*, n° 18, 1981, p. 3-21 (trad. fr. S. et J.-F. Courtine).

et le roi Hugues Capet auront à endurer leur châtement, alors que le poète Stace en sera dispensé. Ne voit-on pas, en outre, Virgile accorder au poète les symboles de la *plenitudo potestatis* – la mitre et la couronne³ ? C'est dire que l'œuvre créée par le poète⁴, qu'elle s'inspire ou non d'un contenu religieux, aura toujours une dimension formelle qui, elle, obéira à des lois absolument spécifiques, forgées par l'*ingenium* souverain de l'artiste. C'est un *ingenium* semblable qu'il faudra reconnaître aux traducteurs et sur lequel s'appuie également leur droit moral ; mais cela signifie également tout à la fois que les textes des auteurs sont potentiellement traductibles et que les traductions faites seront multiples, qu'elles soient à peu près contemporaines ou bien qu'elles se succèdent dans le temps.

Ces considérations sur le droit moral n'impliquent cependant que les fondements théologiques ou philosophiques d'un droit, précisément, et non d'une éthique. Les contrats modernes de traduction ne mentionnent aucune obligation de cet ordre même si les traducteurs sont censés remettre à l'éditeur un texte « publiable », dont les qualités feront bien l'objet d'un jugement de valeur esthétique et tout à la fois linguistique, mais qui ne saurait se confondre avec une appréciation des qualités morales desdits traducteurs.

Toutefois, de l'appréciation d'une traduction, par la critique notamment, ne laisse pas de suinter un lexique dont les connotations renvoient à des jugements traditionnels où les traducteurs sont jugés par nature traîtres ou infidèles, et leurs textes fautifs. Ce registre lexical est-il le biais par lequel la problématique d'une éthique de la traduction pourrait s'amorcer ? Jusqu'à présent, il n'est question, dans le droit moral et la définition contractuelle des tâches du traducteur que de *déontologie*. Mais les qualités morales des traducteurs seraient-elles, à l'instar de celles des alchimistes, la caution d'une excellence de leurs travaux ? Bref, dans quelle mesure et sous laquelle de ses facettes la pratique de la traduction relèverait-elle d'une éthique proprement dite ?

Tout d'abord, en me plaçant aux côtés d'un philologue réfléchissant sur l'aboutissement de sa propre pratique, c'est-à-dire sur les traductions qu'il fait, instruit par ses travaux d'herméneute, je militerai avec Pierre Judet de La Combe, pour qu'on abandonne aujourd'hui ce lexique moralisateur qui ne peut plus raisonnablement correspondre à nos conceptions modernes de la traduction. En quoi devrions-nous être « fidèles » à un original ? Il s'agissait du devoir fait aux traducteurs de maintenir intactes les structures de la foi, instituée dans un cadre confessionnel déterminé lorsqu'ils traduisaient les textes jugés sacrés, c'est-à-dire définis comme tels par l'établissement d'un canon. Les controverses sur la possibilité même de traduire de tels textes sont nombreuses et touchent à diverses confessions ; je laisse de côté le verdict de blasphème encouru par ceux qui voudraient traduire le Coran,

³ Dante, « Purgatoire », XXVII, 126-142.

⁴ Le statut de l'artiste est comparable aussi à celui du théologien éminent ou du philosophe excellent, Aristote...

car une telle menace n'a de fait jamais découragé quiconque (il existe, en effet plusieurs centaines de traductions du Coran en persan, par exemple) et s'est inscrite par ailleurs en faux avec des ambitions prosélytes qui ne manquaient pas alors d'oublier *ad hoc* la revendication d'un rigoureux monolinguisme du salut. Traduire les textes sacrés supposait, chez ceux qui s'en chargeaient, une adhésion à ce que devait être leur « esprit » vivifiant, mais, comme « la lettre tue » pour reprendre les mots de Paul, la traduction était à la fois nécessaire et maudite, du moins devait-elle s'effectuer sous un contrôle ecclésiastique seul habilité à la dire conforme non pas au texte original, mais aux impératifs du dogme. On sait bien que Luther s'est vu critiqué moins en raison de libertés prises à l'égard de la lettre des Évangiles qu'à cause des refontes dogmatiques auxquelles il procédait, comme il s'en explique, en 1530, dans sa fameuse « Lettre ouverte sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints ». La fixation du canon judaïque a elle-même donné lieu à de vifs débats entre ceux qui considéraient l'hébreu comme la langue sacrée et ceux qui admettaient la traduction de la Tora à condition que le texte traduit « ne laisse pas les mains pures », comme le dit le Talmud (Traité Meguila, 8b, 9a-9b⁵). Entendons par là que la traduction doit être, comme l'original, revêtue d'un linge symbolisant que l'accès au texte doit toujours être médiatisé par une autorité encadrant l'interprétation et tout à la fois que la traduction doit elle aussi préserver le caractère en quelque sorte sacré de l'original. Cela n'a pas empêché la communauté juive d'Alexandrie de réclamer, ayant perdu l'intelligence de l'hébreu, qu'une traduction soit faite de la Tora, celle que nous connaissons sous la désignation légendaire de la Septante. La pratique contemporaine de la traduction ne peut plus, sauf lorsqu'elle se veut spécialement obédiente, admettre que lesdits textes sacrés fassent d'abord valoir cet attribut en lui donnant priorité sur leur nature textuelle. Il en découle que la notion de faute subira la même laïcisation lexicale pour devenir ce qu'elle est tout simplement : une erreur, peu importe qu'elle soit sémantique ou sémiotique, une erreur d'interprétation, même si elle est un lapsus du traducteur, voire un trivial effet de sa fatigue. Cette révision lexicale est nécessaire à l'intelligence de notre problématique qui ne peut se confondre avec celle des arrière-plans théologiques de la traduction.

Si l'on restreint le domaine des réponses au champ des problèmes qui concerne la traduction littéraire pour la différencier de l'interprétariat comme de la traduction dite technique, on remarquera d'emblée que cette pratique ne peut en aucun cas s'identifier à l'application de règles dégagées par une réflexion théorique, même si cette dernière reste par ailleurs nécessaire pour précisément savoir s'orienter dans la pratique. Une telle pratique se distingue donc en cela de ce que serait une « technique », et l'expérience nous fournit assez d'exemples qui montrent clairement que deux traducteurs contemporains traduisant un même texte et formés tous deux à peu près de la même manière ne parviendront jamais à une traduction identique. Est-ce à dire qu'il faille aussitôt renoncer à l'analyse de la question sous le prétexte

⁵ Cf. E. Levinas, « La Traduction et l'écriture », in *Israël, le judaïsme et l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984, p. 331-369.

scolastique traditionnel qui affirme *de individuo ineffabile* ? Pas d'avantage en trouvant refuge dans cet autre selon lequel *angeli loquuntur telephonando a Deo*, car nous ne sommes pas des anges, et, si nous sommes bien des individualités singulières, nos réflexions sur notre propre pratique sont communicables à d'autres, intelligibles par eux, tout comme nos traductions peuvent être justifiées. L'image de l'artisan vient sans doute spontanément à l'esprit, mais cette métaphore risque également d'être une échappatoire commode quand bien même sa vertu comparative pourrait nous séduire un temps. En effet, les artisans peuvent léguer un savoir-faire, et ce dernier est bien susceptible de se transmettre objectivement, alors qu'aucun traducteur ne peut espérer former quelqu'un mieux ou davantage qu'un enseignant. On voit ainsi poindre un début de réponse à nos questions, car si la pratique de la traduction relève pour une part de la singularité irréductible de celle ou de celui qui traduit, si elle est en quelque sorte comparable à la voix d'une personne, tout au plus ou à peine imitable, elle relève aussi de choix plus objectivables, ceux qui dessinent les rections interprétatives, les obédiences herméneutiques, les prises de parti en matière de linguistique, les orientations philosophiques, et, parmi ces dernières, tout spécialement celles qui concernent les rapports de la *dianoia* à la *lexis*, comme celles qui déterminent l'alternative, essentielle pour ce qui touche à la traduction, entre philosophie (métaphysique) ou théorie de l'histoire. Pratique à la fois singulière et objectivable, la traduction est ainsi à mettre en parallèle plutôt avec la moralité (la *Sittlichkeit*) qu'avec l'éthique.

Les bons amis de Job, qui viennent, chacun à son tour, lui représenter que ses malheurs n'arrivent sans doute pas sans raison et qu'il a certainement dû, même s'il ne s'en souvient pas, contrevenir à une règle de la morale, adoptent tous le point de vue de l'éthique au sens où ils l'entendent : l'observance garantit le salut et, pour une large part aussi, la prospérité qui fut celle de celui qu'ils accusent ainsi indirectement. Or, comme on le sait, Job ne se départ jamais de sa confiance en Dieu et reconnaît, contre ses amis, que la parfaite observance qui fut la sienne n'est nullement caution du salut anticipé par sa réussite et ses joies antérieures. En montrant, par cet exemple frappant, que l'obéissance éthique ne suffit pas à préserver des maux, les rédacteurs du livre de Job indiquent que la seule attitude admirable n'est pas celle de l'observant scrupuleux qui va finir par idolâtrer sa parfaite soumission aux préceptes – une orthopraxie qui peut aller jusqu'au fétichisme de la règle – mais l'attitude de celui qui, instruit de ces règles, s'engage, sans plus aucune garantie ni la moindre anticipation d'un quelconque bénéfice terrestre ou sotériologique, dans la moralité précisément. La moralité ne remet pas en cause la nécessité de l'éthique ni ses déclinaisons sous forme de préceptes, mais ouvre une vraie dynamique conflictuelle entre, d'une part, cette éthique, et, d'autre part, une pratique qui cherche à la maintenir en dépit de tout avantage et, surtout, à travers mille maux et pressions contradictoires dans l'urgence d'une décision. La moralité doit donc à chaque instant inventer sa conduite malgré l'absence totale de rétribution : elle cherche à construire ou reconstruire en permanence la tradition dont elle se réclame,

mais entend maintenir également vivante cette tradition en rendant active son interprétation contre sa seule réception. La pratique ne s'oppose pas à l'éthique, mais, sans la moralité, cette dernière, on le sait, risque toujours de donner dans tel ou tel pharisaïsme. Ce parallèle peut sembler ornemental dans le contexte qui nous occupe, mais si l'on se repose la question *via negativa*, c'est-à-dire en se demandant à quoi ressemblerait un point de vue amoral sur la traduction, on rencontrera aussitôt une conception connue et qui soutient pareille amoralité : il s'agit de l'aphorisme 83 du *Gai Savoir*, intitulé « Traductions », qui en donne un aperçu frappant :

On peut juger du degré de sens historien que possède une époque d'après la manière dont elle *traduit* et cherche à s'assimiler les époques et les livres du passé. Les Français de Corneille et jusqu'à ceux de la Révolution s'approprièrent l'Antiquité romaine d'une manière telle que nous n'en aurions plus aujourd'hui le courage – en raison de notre esprit historien supérieur. Et quant à l'Antiquité romaine elle-même : avec quelle violence et quelle naïveté à la fois ne mit-elle pas la main sur tout ce que la haute Antiquité hellénique avait d'excellent et d'élevé ! [...] Ainsi Horace traduisait de-ci de-là Alcée ou Archiloque, ainsi Properce traduisait-il Callimaque et Philète [...] : en tant que poètes ils négligeaient les détails tout personnels, les noms, et tout ce qui caractérisait une cité, un rivage, un siècle, et en était le costume et le masque, pour y substituer incontinent leur propre actualité romaine. Ils semblent nous demander : « Avions-nous tort de renouveler l'ancien pour nous y reconnaître *nous-mêmes* ? d'insuffler une âme à ce corps sans vie ? Car il est bien mort une fois pour toutes ; combien laid tout ce qui est mort ! » – Ils ignoraient la jouissance de l'esprit historien [...]. En effet, autrefois c'était conquérir que de traduire – pas seulement parce qu'on éliminait l'élément historique : on confondait l'allusion et l'actualité, en supprimant d'abord le nom du poète pour y inscrire le sien propre – non point avec le sentiment d'un larcin, mais avec la parfaite bonne conscience de l'*Imperium romanum*.

On le constate sans ambiguïté, ce que Nietzsche dénonce à travers l'esprit historien, c'est le scrupule philologique dont il est lui-même suffisamment instruit pour y voir précisément un effet de fragilité culturelle : quelles que puissent être l'acribie, la rigueur, la scientificité qu'on est en droit d'admirer chez les philologues qui lui sont contemporains – et l'Allemagne de l'époque a vu naître la philologie avec Hölderlin, Lange, Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Ritschl, son professeur à Leipzig, les Bernays, Droysen et Usener, sans oublier son grand rival Willamowitz-Möllendorf –, Nietzsche leur reprochera toujours d'être dépendants d'un passé vénéré et non pas les conquérants d'un avenir, usant à leur gré du butin livré par la tradition déliquescence ou rendue telle par l'élan innovateur. On aura reconnu sans mal le dualisme foncier qui avait animé un temps ses œuvres de jeunesse : le dionysien destructeur et gaspilleur parce que débordant d'énergie, dilapidant sans retenue ses forces, assuré que certaines seront innovantes, opposé

à l'apollinien, soucieux de préserver les formes en établissant un rapport harmonieux avec la tradition. Mais à partir du début des années 1880, il ne s'agit plus d'une opposition entre grandes catégories esthétiques, il s'agit, ni plus ni moins, d'une énergétique générale qui commande le cours de l'histoire selon une logique opposant concentration et négentropie, réglant ainsi l'ensemble des manifestations culturelles ramenées à une sémiologie qui les distribue selon ces deux orientations caractérisant les épanchements d'une même « volonté de puissance » : la « volonté de puissance » des « forts » et celle des « faibles », où l'on reconnaîtra l'opposition entre les anciennes et les nouvelles « tables de valeurs ». La philologie, la traduction, le scrupule historien appartiennent aux anciennes tables qui s'en enorgueillissent pour mieux retarder la « conversion des valeurs » que Nietzsche appelle de ses vœux et dont il prophétise la venue nécessaire. La Fontaine adaptant Ésope sans se soucier des sources qu'il utilise à son gré lui semble infiniment préférable à Schleiermacher s'efforçant de retraduire Platon scrupuleusement. Si la science historique et l'état d'esprit dont elle s'accompagne menacent ce que Nietzsche appelait encore la « vie » dans la deuxième de ses « Considérations intempestives », désormais c'est l'acribie philologique qui, en quelque sorte, retarde le processus de décadence commandé par la « volonté de puissance » ; et traduire avec le souci de reconstruire une parole dont on attendrait qu'elle fût innovante actuellement n'est plus qu'un geste parmi d'autres dans la vaste fresque du nihilisme menaçant mais tout autant inévitable. La traduction se fond dans une philosophie de l'histoire qui n'admet qu'une et une seule alternative : nihilisme ou conversion axiologique supportée par des esprits libres qui ne craignent plus de naturaliser l'homme ni d'envisager – en philologues convertis – le « texte effrayant » qu'est cet *homo naturalis*⁶. On reprochera toujours aux traducteurs de n'avoir pas été l'auteur qu'ils ont traduit ; la traduction semble alors n'être qu'un pis-aller dans l'histoire de la culture dont la vraie vie dépendrait d'auteurs nouveaux.

Même si, bien sûr, nous n'allons pas suivre Nietzsche, qui n'eût certes pas lui-même apprécié d'être mal interprété, dans la perspective qui voue la traduction à une symptomatologie régressive, son intuition est néanmoins remarquable qui inscrit la problématique d'ensemble de la traduction, y compris sa pratique effective, dans un rapport à la temporalité historique. Il n'a pas été le seul à le faire, cependant, car Humboldt en avait donné l'esquisse, de même que Schleiermacher avait plus avant développé les bases théoriques de l'herméneutique. Mais, tout le premier, Goethe offre une autre perspective qui échappe au corset d'une « philosophie » de l'histoire, et, partant, aux considérables difficultés logiques auxquelles le prophétisme nietzschéen se heurte puisqu'il devrait aller de pair avec un *amor fati* acquiescant par avance à la nécessité gouvernant tout, laquelle ne peut pas tolérer en même temps qu'on la dise en en décrivant librement les moteurs implacables. En outre, c'est le plus décisif, si les textes ne sont eux-mêmes que des symptômes, ils cessent d'emblée d'être véritablement sources du sens pour n'en être que des expressions dictées elles-mêmes par des

⁶ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 230.

instances plus essentielles leur imposant jusqu'à leur forme, si tant est qu'on puisse l'isoler de leurs thématiques – voilà ce que par ailleurs Nietzsche a pourtant combattu en revendiquant pour sa part d'être un destin, d'être même celui qui opérerait dans l'histoire une cassure telle, qu'avec lui, elle serait brisée en deux au point qu'il serait lui-même la borne marquant le passage d'un avant à un après, et inaugurant, avec le *Crépuscule des idoles* et *L'Antéchrist*, l'An I d'une ère nouvelle⁷. Cette perspective amoralisée assujettit à une même volonté de puissance les décadents et leurs adversaires dans des pratiques, certes opposées, mais qui partagent un même moteur vectoriel : ni dans le cas des décadents ni dans celui des dionysiaques ascendants, la traduction n'a pour but de mettre au jour les traces d'une liberté exprimée dans des œuvres ; les premiers sont animés par la nostalgie consolante d'un passé qu'ils installent dans le panthéon érigé par leur faiblesse actuelle tournant le dos à l'avenir – ils ne traduisent pas pour contribuer à une régénérescence de la culture à laquelle ils ne croient pas et les œuvres du passé nourrissent leur contemplation morose sans qu'ils cherchent à mieux comprendre ; les seconds traitent le passé à la fois comme une nécessité à laquelle il faut acquiescer et comme ce qui désormais ne doit en aucune manière être contemplé ou imité : leur exubérance enivrante et prodigue se moque bien du scrupule historien, avaricieux, érudit, muséal, et, en proie à leur ivresse, ils poursuivent leurs fins qui n'ont rien à voir avec une relance innovante de la culture mais tout en commun avec l'accroissement de leur propre emprise, elle-même consciente d'être vouée prochainement à la stérilité, à l'ascèse ou au conservatisme dogmatique. Pour les premiers, la vérité a déjà été dite – elle n'est plus une valeur qui puisse commander l'avenir, et mieux traduire ne conduira pas à découvrir davantage de vérités ; pour les seconds, elle n'est pas la valeur première, et mieux comprendre se mue en processus d'appropriation croissante. Ni les uns ni les autres n'auront le souci de transmettre, car les générations à venir sont soit vouées d'avance à l'obscurcissement progressif puisqu'une distance plus grande les séparera des périodes du passé jugées exemplaires, soit tout simplement des menaces puisque leurs aspirations entreront en concurrence avec les intérêts de l'actuelle ascendance. Les uns comme les autres partagent une même obnubilation : l'actualité de leur économie pulsionnelle propre.

Goethe ne partage pas l'ivresse révolutionnaire et dionysiaque ni la mélancolie passéiste, bien que son *Faust* s'ouvre sur un jugement sombre qui n'épargne rien de ce qui fut l'acmé des Lumières, à savoir le progrès exponentiel des savoirs. La première partie de la tragédie débute par l'amère méditation de son protagoniste, dans l'étroite pièce gothique dont il a fait son bureau, et la scène se passe la nuit : aux Lumières, Faust oppose sa lassitude de savant : « Ah ! Philosophie, droit, médecine, théologie hélas, elle aussi, j'ai tout étudié, fort d'un zèle ardent, et me voici, pauvre fou, qui n'en est pas plus avancé.⁸ » Ce scepticisme presque radical se prolonge même d'une

⁷ Cf. la « Loi contre le christianisme » qui conclut *L'Antéchrist et la fin de l'avant-propos au Crépuscule des idoles*.

⁸ Goethe, *Faust*, v. 354-359.

sorte de pessimisme à rebours de la mission supposée des Lumières lorsque Faust évoque le petit nombre de ceux qui, ayant entr'aperçu ce qu'était le vrai savoir et s'efforçant de le communiquer, « ont de tout temps été crucifiés et brûlés »⁹. On se souviendra du parallèle établi tout à l'heure avec Job aussi désemparé vis-à-vis des certitudes éthiques que Faust à l'égard des rétributions du savoir vertueusement accumulé. Or pour extrême qu'il soit, pareil désarroi face à ce que nous *pouvons* savoir (v. 364) n'entame pourtant pas la raison qui, lorsqu'elle reprend la parole (v. 1198) relance une volonté de savoir, un espoir et une soif (v. 1199, 1213). Et le premier geste que Faust accomplit afin d'échapper à sa lassitude désenchantée, à son scepticisme blasé, consiste à retraduire le Prologue de Jean, aspirant à une sorte de nouvelle Révélation (v. 1220-235), issue à la fois du texte et de l'acte même de traduire.

Il est remarquable que cette tâche soit interrompue par le petit chien de Faust sous les traits duquel s'est déguisé Méphistophélès qui va bientôt proposer au savant désabusé la perversion même de l'acte de traduire : non plus une renaissance du sens dans les limites strictes de la temporalité historique, mais la maîtrise du temps en général et la capacité de transcender toute condition historique. Cette illusion hante toutes les tentatives de chercher au sens une source autre qu'historique, de vouloir que cette source soit antérieure et extérieure aux textes qui seuls la constituent. La déchéance de Faust révèle chez Goethe une anticipation remarquable de ce que le XIX^e siècle européen produira dans le prolongement des Lumières, soit en les rejetant au profit d'une historicité gagée sur les seules personnalités providentielles, les individualités hypostasiées, telle la « force qui va » d'Hernani ou le surhumain, soit en les radicalisant pour promouvoir une histoire universelle entièrement garantie par la nécessité conceptuelle ou la positivité scientifique. C'est alors le règne des philosophies de l'histoire.

On s'y soustrait en renonçant à la nostalgie d'une histoire universelle, en adoptant la perspective plus modeste des théories de l'histoire qui ne prétendent plus reconstruire tout le passé ni prophétiser l'avenir. Du point de vue de la traduction, cela signifie renoncer, d'une part, à l'ambition conceptualiste qui voudrait se débarrasser des langues pour instaurer la transparence des seules idéalités exprimant directement ce que sont essentiellement les choses, et, d'autre part, à la séduction « originariste » de quelque nature qu'elle soit, ontologie fondamentale ou Révélation spéciale.

Humboldt avait déjà pressenti ces menaces lorsqu'il réfléchissait sur les « causes motrices de l'histoire » en montrant qu'il fallait renoncer à discerner la finalité d'une évolution même si force était de constater une irréversibilité de son cours¹⁰. Droysen, Rickert, puis Cassirer ont repris cette réflexion, et, ce dernier, tout spécialement pour répondre aux prophéties pessimistes

⁹ *Id.*, v. 590-593.

¹⁰ Cf. W. von Humboldt, *La Tâche de l'historien*, Lille, PUL, 1985 (trad. fr., A. Disselkamp, A. Laks, introd. J. Quillien).

de Simmel sur la « tragédie de la culture ». Cassirer s'efforce de penser la succession de ce qu'il appelle les différentes formes symboliques en donnant les instruments pour comprendre les conditions du passage de l'une à l'autre sans pour autant s'appuyer sur une téléologie de l'histoire. Il a, contre Simmel, montré comment l'histoire était nécessairement « dialectique »¹¹ en un sens qui n'est évidemment pas hégélien puisque la « dialectique » de la culture ne résout jamais la tension entre « tradition » et « innovation » que par le biais d'œuvres au sens le plus général (institutions, monuments, œuvres d'art, etc.) lesquelles, une fois réalisées redeviennent « tradition » proposée à de nouvelles innovations ; en effet, « le "donné" de l'objet se transforme toujours en "tâche" de l'objectivité »¹² de telle sorte que l'évolution de la culture n'est jamais qu'une succession de « renaissances »¹³. Ainsi les formes symboliques ne se succèdent-elles pas pour proposer une vision plus juste de ce qui est, mais seulement pour étendre les manières d'approcher ce qu'à chaque fois elles conçoivent comme « donné ». Néanmoins, chacune installe une irréversibilité sans que, pour autant, les acquis de la précédente sortent complètement de la vie culturelle ou de sa mémoire. « La culture crée sans cesse, en un flux ininterrompu, de nouveaux symboles du langage, de l'art, de la religion », mais « le processus *réflexif* de la compréhension est, de par son orientation, à l'opposé du processus *créatif*, et tous deux ne peuvent se dérouler simultanément »¹⁴. C'est le dilemme où le traducteur se trouve dans sa pratique, précisément. Car, aussi aboutie que puisse être sa réflexion dans la compréhension de l'original, ce n'est pas elle qui tout uniment lui dictera la traduction. Traduire exige d'interpréter jusqu'au bout la compréhension en la réalisant jusque dans des choix apparemment infimes et d'ordre sémiotique (graphèmes, phonèmes, etc.). Même si le traducteur a du temps devant lui, il est toujours dans l'urgence de la décision, c'est-à-dire dans les limites, dont bon nombre restent insues, de sa condition historique qui comprend l'état de sa langue et la marge de manœuvre toute personnelle dont il dispose par rapport à elle. Sa tâche est donc d'ordre rhétorique au sens noble du terme ; il ne s'agit pas simplement de *persuader* le public auquel il va s'adresser, il s'agit plus essentiellement d'inventer à neuf l'expression des innovations qui sont la signature de l'original et qui ne sont jamais simplement des idéalités aisément dissociables d'une forme, trop souvent et à tort, réputée contingente. On ne traduit pas en bricolant une *lexis* allégorisant une *dianoïa* identique ; on traduit par d'autres sémantèmes des sémantèmes qu'on a reconstruit et qu'on interprète ce faisant en l'absence de toute version idéale gravée de toute éternité sur on ne sait quel marbre d'un cosmos purement intelligible.

Cette terminologie aristotélicienne est à dessein reprise pour souligner l'illusion qui depuis le traité du Stagyrite sur la rhétorique traverse la tradition philosophique : même la *noésis nôéséôs* se dit dans les limites et

¹¹ Cf. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. II, p. 284 sq.

¹² E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Paris, Le Cerf, 1991, p. 108.

¹³ *Ibid.*, p. 202-204.

¹⁴ *Ibid.*, p. 175.

les contraintes d'une langue, elle-même prise dans les conditions de son évolution, et Blumenberg a montré, dans son essai désormais classique sur la rhétorique¹⁵, comment on pouvait sortir du dualisme étrange instauré entre idéalité conceptuelle et pratique expressive. L'historicité innervant toute réflexion ne signifie cependant pas la dissolution de la réflexivité dans les mangroves du relativisme ou du scepticisme, eux-mêmes chaque fois pris en flagrant délit de contradiction performative lorsqu'ils veulent nier la transhistoricité du vrai ou sa valeur première. Pas plus que l'historicité n'est historicisée, la réflexivité ne se situe sur le même plan de temporalité que ses remplissements. Et la traduction est bien la pratique qui d'abord le met en lumière.

Ainsi, le traducteur est-il toujours soumis à une contrainte d'action qui ne lui laisse ni le temps ni la possibilité de produire un commentaire aussi exhaustif que possible de l'original, puisque sa traduction ne peut être l'exposé de cet original dans la perspective de son intelligibilité autrement exprimée, mais bien un autre texte qui n'est pas pour autant dicté par un arbitraire désinvolte. En outre, et bien souvent, le traducteur est l'importateur de la problématique de l'original, et il lui faut produire une terminologie ou une esthétique nouvelles. Il ne peut donc attendre qu'une hypothétique réception confirme ou invalide ses choix puisqu'il a pris l'initiative d'introduire dans sa langue ce que son histoire culturelle a négligé ou n'a pas reçu. Le traducteur est ainsi un rhéteur spécial et tout ce que la tradition philosophique a pu dire contre la rhétorique devient alors dérisoire, car le principal reproche qui lui a été sempiternellement fait, trahir la vérité, ne tient jamais compte de sa moralité précisément qui consiste à prendre la vérité comme idée régulatrice de son interprétation, de sa reconstruction de l'original, de sa réécriture et donc de ses décisions. De même, les traducteurs sont souvent des retraducteurs, car les traductions sont des « travaux », comme le disait justement Humboldt, et non pas elles-mêmes des œuvres, même si, exceptionnellement, elles le deviennent. Or retraduire ne peut pas être commandé par le seul caprice ni les intérêts économiques ponctuels d'un éditeur : retraduire obéit à la volonté morale de *mieux* traduire, de mieux comprendre ou faire comprendre, de mieux interpréter ; et le traducteur ainsi s'engage dans une pratique dont le résultat qu'il signe met en jeu une part de sa responsabilité, morale et tout à la fois historique. La pratique de la traduction relève ainsi d'une moralité de la réflexion.

¹⁵ H. Blumenberg, « Approche anthropologique d'une actualité de la rhétorique », in *L'imitation de la nature et autres essais d'esthétique*, Paris, Hermann, 2010 (trad. fr. I. Kalinowski et M. de Launay).