

Traduction et connaissance

Autor(en): **Borutti, Silvana**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **41 (1991)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381451>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

TRADUCTION ET CONNAISSANCE

SILVANA BORUTTI

Résumé

Le but de cet article est de mettre au jour les aspects de la traduction qui la caractérisent en tant qu'activité de connaissance. Sous l'aspect épistémologique, le problème de la traduction est celui de la comparaison possible entre différents organismes linguistiques et différents ensembles conceptuels. Sous l'aspect interprétatif, la traduction pose le problème philosophique et ontologique de l'accès à l'altérité à travers la distance symbolique.

Un corps verbal ne se laisse pas traduire ou transporter dans une autre langue. Il est cela même que la traduction laisse tomber. Laisser tomber le corps, telle est même l'énergie essentielle de la traduction. Quand elle réins-titue un corps, elle est poésie.

J. DERRIDA, *Freud et la scène de l'écriture*

1. L'espace théorique de la traduction

La traduction est d'abord une activité linguistique, le transfert d'un message d'une langue à une autre. Mais elle est aussi une activité cognitive, marquant des situations théoriques cruciales. Dans cet article, on envisagera justement les aspects philosophiques et cognitifs de la traduction: on essaiera en effet de montrer que quelques-uns des problèmes fondamentaux de la connaissance et de la philosophie sont des problèmes de traduction. Notre approche demande un élargissement du concept de traduction. C'était une perspective d'élargissement que proposait Jakobson (1959, éd. fr. p. 79), quand il distinguait traduction intralinguale (recherche d'un synonyme), traduction interlinguale (transfert d'un message en un message équivalent d'une autre langue), et traduction intersémiotique (transfert d'une sémiotique linguistique en un système de signes différent). Dans une perspective encore plus générale, on peut parler de *traduction comme déplacement symbolique*.

L'étymologie et l'histoire du mot peuvent nous aider dans cette direction d'analyse. Le mot et le concept de traduction appartiennent à la modernité: en effet, on parle de traduction au sens propre seulement à l'époque postmédiévale (cf. Folena 1973). A. Berman (1988) a montré que dans l'Antiquité romaine le concept de traduction est inséparable des thèmes de la *traditio* et de l'*auctoritas*. En effet, *traductio* n'a jamais signifié «traduction» chez les Romains (*ibid.*, p. 22): on parle plutôt de *transfere*, *translatio*, en constituant par là un champ sémantique qui concerne des problèmes de transfert, d'appropriation, d'augmentation du savoir (*auctor* et *auctoritas* dérivent de *augere*, augmenter). Ce qu'est *translatio*, transfert, n'est pas une activité linguistique autonome, mais un aspect appartenant au cadre d'une culture toute recueillie autour de la *traditio*, de la tradition qui augmente le fond du savoir. Le rapport aux textes grecs est un rapport de transfert-appropriation, où la traduction n'est pas séparable des autres formes de rapport aux textes, comme l'imitation ou l'adaptation (*ibid.*, p. 25), et où une culture s'en approprie une autre pour augmenter sa propre fondation¹.

C'est seulement entre le XIV^e et le XV^e siècle que l'on a la formation de l'idée moderne de traduction en tant qu'innovation antagoniste à la *traditio*. Le XIV^e est le siècle de la *translatio studii* comme circulation, migration, communication du savoir à travers des *media* linguistiques différents du latin – qui était au Moyen Âge langue de communion avec les fidèles, non pas de communication et de transfert (cf. encore Berman 1988, p. 28). On dit que l'introduction de *traductio* et *traducere* pour désigner l'activité spécifique de la traduction linguistique est due à l'humaniste Leonardo Bruni². Folena (1973, p. 102) affirme que Bruni a peut-être délibérément substitué *transfere* avec *traducere*, parce que *traductio*, par rapport au champ sémantique de la *traditio-translatio*, est un terme plus dynamique, qui renferme non seulement le trait sémantique de la traversée et du mouvement, mais aussi celui d'une causation subjective signifié par *ducere* et *dux*: traduire en tant qu'opération qui «porte», «conduit», donne une vie nouvelle à l'œuvre en transmettant une forme. Dans son *De interpretatione recta* (1420 à peu près), Bruni dit que la traduction est une activité par laquelle l'interprète exprime l'aspect, le profil d'ensemble d'un texte: la traduction donc comme imitation d'un style et transmission active de la forme de l'original (cf. Folena, 1973, pp. 96-98, et Mattioli 1982,

¹ Comme le dit NIETZSCHE dans l'aphorisme «Traductions» du *Gai savoir* (L. II, § 83), les Romains conquéraient en traduisant, en mettant à la place du nom du poète le leur, non pas avec le sentiment du vol, mais plutôt avec la conscience de l'*imperium Romanum*.

² Bruni comprend mal un *traductum* chez Aulu-Gelle, qui signifiait «transplanté».

pp. 43-45). L'idée moderne de traduction en tant que transmission d'une forme naît ainsi, dans un parcours idéal qui va de l'invention du mot à l'époque de la Renaissance, au concept goethéen de traduction comme métamorphose et génération d'une forme à partir d'une autre forme, au thème romantique de la traduction en tant que geste philosophique et poétique (on en parlera plus loin)³.

On peut donc penser la traduction dans une perspective élargie, comme activité de déplacement symbolique en général. De ce point de vue, la traduction n'est pas seulement un transfert linguistique qui concerne les *significations*, mais aussi un mouvement qui concerne les *concepts* et la *connaissance* (passage d'une théorie à une autre, dans les révolutions scientifiques; comparaison et choix entre des théories différentes et antagonistes), et qui concerne en dernière analyse les *sujets* et l'*ontologie* (passage entre langues et cultures radicalement éloignées en anthropologie, ou d'un niveau psychique à un autre en psychanalyse). Dans cette perspective, on pense donc la traduction comme le problème théorique de l'«entre-deux» (*das Zwischen*): traduire, c'est ne pas s'en tenir à un seul système symbolique, mais demeurer dans la différence entre son propre système et l'altérité (l'autre langue, l'autre théorie, l'autre culture, l'autre psychisme, son propre autre qui est l'inconscient). On peut alors dire que cette forme générale de la traduction comme état de suspension est la condition fondamentale de tout processus de compréhension et de connaissance: la traduction met au jour «l'inévitable dynamique de l'alternance» dedans/dehors et de l'ouverture à l'autre qui est le propre de la connaissance, «ce qui interdit qu'en raison on campe sur une seule rive» (De Launay 1988, p. 52). En dernière analyse, la traduction nous montre cet aspect fondamental de la connaissance qu'est l'extériorité de l'objet. Dans le cas de la traduction, cet aspect est habituellement vu de façon négative, comme entropie, ou perte de sens dans le passage. Mais, à y regarder de près, l'entropie, qui est la distance des langages, est en même temps l'espace positif où l'on peut reconnaître que la connaissance est en premier lieu travail de la distance et de la différence.

A ce propos, deux exemples (l'un réel et l'autre fictif) montrent que la traduction est une situation exemplaire de connaissance, où connaître est prendre en charge la différence et la distance, ou mieux, montrer la distance. En premier lieu, le cas de l'anthropologue: devant une culture radicalement étrangère, il connaît en traduisant, mais sa traduction est en

³ Comme le dit M. SERRES (1974, p. 9), la traduction appartient à l'espace historique de la modernité, lorsque l'on voit paraître de nombreux signifiants en -duction (production, déduction, induction, séduction): ce sont les mots avec lesquels la pensée occidentale représente la connaissance et l'action sur le réel comme autant d'actes d'un sujet.

même temps une ré-invention des mots de sa culture. D. Sperber (1982, ch. I) commente le travail ethnographique d'Evans-Pritchard: l'anthropologue traduit le rituel du *kuk kwoth* chez les Nuer par «sacrifice à Dieu (ou à un esprit)», mais après avoir traduit, il consacre plusieurs pages de commentaires pour éloigner cette expression des signifiés relevant de l'Antiquité classique ou de la chrétienté que nous lui associons, et pour expliquer que dans le champ sémantique du sacrifice Nuer il faut penser aussi les idées d'échange, de rachat, de négociation, de rédemption. La connaissance anthropologique commence par une longue glose sur l'activité de traduction. Le deuxième exemple est une invention de Borges: dans la nouvelle *La quête d'Averroès de L'Aleph* (1949), Borges imagine un cas de traduction qui est un cas d'échec, de différence qu'on ne peut pas combler. Averroès travaille au commentaire d'une traduction latine d'une traduction arabe de la *Poétique* d'Aristote, mais il doit s'arrêter face à deux mots comme *tragoedia* et *comoedia*. Confiné dans l'Islam, dit Borges, il ne peut pas traduire ni comprendre, parce que l'Islam n'a ni pratique ni connaissance de ce qu'est le «théâtre» (cf. De Launay 1986, p. 43).

Dans la perspective générale qu'on adopte ici, problèmes de traduction et problèmes de connaissance paraissent donc inséparables. Dans les réflexions qui suivent, on ébauchera deux genres de problèmes: l'aspect sémantique et épistémologique de l'opération de la traduction, c'est-à-dire le problème de la transformation des significations qui passent d'un ensemble linguistique et théorique à un autre ensemble; l'aspect interprétatif de la traduction, c'est-à-dire le problème de la compréhension des textes éloignés ou cachés. Le premier problème concerne la possibilité du passage: est-il possible de traduire? Le deuxième problème concerne les conditions du passage: qu'est-ce que le passage pour les deux organismes linguistiques, ou les deux sujets, qui se confrontent?

2. Traduction et épistémologie: la signification

Dans le chapitre «Translation and meaning» de *Word and Object* (1960), Quine aborde le problème sémantique de la traduction en se proposant un objectif théorique bien défini: démontrer par cette démarche l'impossibilité de toute théorie sémantique atomistique et réductionniste – à savoir, l'idée que le langage est constitué par des unités isolées de signification qui représentent des données extralinguistiques. C'est là la conception vérificationniste de la signification déjà critiquée par Quine (*Two dogmas of empiricism*, 1951). En bref, Quine soutient que la théorie de la vérification du premier néopositivisme, qui dit que la signification d'une proposition est la méthode par laquelle on la confirme ou l'infirme, implique une attitude réductionniste. Si l'on adopte cette théorie, on repré-

sente le rapport entre propositions et expériences comme un rapport de réduction, dans lequel chaque unité de signification, isolée des autres, peut être traduite dans la langue des données sensorielles (premier dogme de l'empirisme).

La conception réductionniste du langage entraîne l'idée atomistique que les unités de signification signifient toutes seules isolément: ou par recouvrement de données (propositions synthétiques), ou en vertu de règles logico-linguistiques, sans rapport avec les données (propositions analytiques). Les propositions synthétiques sont vraies ou fausses par rapport aux données de l'observation; les propositions analytiques sont un cas-limite: elles sont toujours vraies, quelles que soient les données, parce que leur vérité se fonde sur la signification des termes. L'image néo-empiriste du langage signifiant relève donc de la composition de deux types de propositions, et de deux composantes, l'une logico-linguistique, l'autre factuelle: réduire la signification à des composantes et à des types est le deuxième dogme de l'empirisme.

D'après Quine, ces distinctions sont impraticables, parce qu'elles présupposent l'existence d'unités de signification isolées. En particulier, Quine démontre l'impossibilité de définir les notions intensionnelles⁴ d'analyticité (vrai en vertu de la signification) et de synonymie (identité de signification): analyticité et synonymie se présupposent mutuellement, et présupposent ce qui d'après Quine est un mythe – le mythe des significations indépendantes. Le mythe de la signification (cf. Quine 1962) et des notions intensionnelles (avoir de la signification, vrai en vertu de la signification, identité de signification) est «le mythe d'un musée où les objets exposés sont des significations et les mots sont des étiquettes» (Quine 1969, p. 27). D'après Quine, on ne peut pas construire une théorie sémantique en distinguant des composantes de la signification, parce qu'on ne peut pas analyser l'expérience du monde, sur laquelle nous bâtissons nos systèmes linguistiques (langages et théories), en unités séparées de significations. Le seul aspect contrôlable, on le verra, est la référence des énoncés observatifs, tandis que l'aspect conceptuel (intension) est répandu dans le tout du langage et n'est pas analysable en unités séparées. On ne peut pas séparer dans l'amalgame linguistique l'élément factuel (information) de l'élément linguistique conventionnel.

La signification est donc une question globale: chaque signifiant signifie par rapport à l'ensemble des significations dont il fait partie (conception *holistique* de la signification). S'il n'y a pas d'unités de significations définies et constantes, il n'y a pas d'unités interlinguistiques, c'est-

⁴ Par notions intensionnelles il faut entendre les notions d'une théorie de la signification (concepts individuels, propriétés, propositions), opposée à une théorie de la référence ou de la dénotation (cf. QUINE 1951, pp. 21 ss.).

à-dire transportables d'une langue à une autre: la thèse de l'indétermination de la traduction est finalement chez Quine la critique définitive des notions intensionnelles. Conception holistique de la signification et thèse de l'indétermination de la traduction disent au fond la même chose: que tout passage entre deux langues est indéterminé, parce qu'il n'y a pas d'atomes, réels ou mentaux, de la signification, il n'y a pas «des significations en libre circulation, linguistiquement neutres» (Quine 1960, p. 76) qui soient les supports des passages.

Dans son argumentation sur l'impossibilité de traduire⁵, Quine imagine une expérience mentale qui est une situation d'observation anthropologique: il imagine un cas de *traduction radicale*, de passage entre langues de civilisations et cultures sans contacts. L'anthropologue-linguiste ne dispose d'aucune entrée dans la langue indigène: ni d'affinités lexicales ou syntaxiques, ni d'affinités gestuelles et de comportement. Comment peut-il savoir si l'indigène est en train de parler de la «même chose»? Il peut seulement partir de l'observation du comportement verbal de l'indigène. A ce propos, l'anthropologue dispose à vrai dire d'une entrée minimale du comportement linguistique de l'indigène. Dans le langage, dit Quine, il y a une, et une seule, classe de signifiants auxquels des signifiés interlinguistiquement constants, reconnaissables en termes de contenu empirique, peuvent correspondre: ce sont les énoncés occasionnels d'observation, qui signifient par eux-mêmes, parce qu'ils sont reconnaissables universellement en tant que réactions comportementales à un ensemble de stimulations sensorielles associées à leur émission. Ce qui, dans ces énoncés, est universel et interlinguistique, ce ne sont pas les sensations, mais les circonstances d'émission et les réactions de comportement. «Il pleut», par exemple, est un énoncé occasionnel d'observation: sa vérité relève de l'occasion de l'énonciation, et du fait que les circonstances sont intersubjectivement observables. Par contre, pour donner son assentiment à un énoncé occasionnel comme «Le vieux juge est en train de passer» on recourt non seulement à l'observation, mais aussi à des informations collatérales. La signification d'un énoncé occasionnel est une réaction de comportement à une stimulation sensorielle intersubjectivement observable: ce que Quine appelle *stimulus meaning*. A ce niveau on peut traduire: on a une parfaite correspondance entre un segment de langage et un segment de monde.

Dans la situation de traduction radicale, lorsque dans des circonstances déterminées de stimulation l'indigène prononce «Gavagai», l'anthropologue est autorisé à reconnaître dans l'énoncé de l'indigène la même «signification-stimulus» de l'énoncé «Voici un lapin». Mais il faut souligner que ce

⁵ Sur signification et traduction d'après Quine, cf. PARRINI 1976, ch. I, § 3, GOCHET 1978, ch. III et IV, et GOCHET 1986, ch. II.

qui est équivalent et traduisible, sur la base de l'évidence du comportement, ce sont les énoncés émis dans cette situation d'énonciation particulière, non pas les termes. La notion de terme appartient à notre culture: on ne peut pas savoir si l'indigène partage notre schème conceptuel, fondé sur la segmentation du monde en objets. Nous ne sommes pas autorisés à projeter dans la langue indigène notre appareil linguistique pour la référence aux individus: on n'a pas de données évidentes pour décider si l'indigène fait référence à un lapin, ou à des segments spatiaux ou temporels de lapin, ou bien à la «lapinité», etc. (cf. Quine 1960, p. 51 ss.). Les seuls faits linguistiques traduisibles sont les énoncés occasionnels d'observation. Au-delà, le traducteur continue en interprétant, en se façonnant un manuel de traduction constitué d'hypothèses analytiques (concernant les termes, les procédés de la référence, le lexique, la syntaxe, les formes de la communication, etc.).

Quine dit que, sur la base de ces hypothèses, l'anthropologue cherche à établir des *corrélations sémantiques* entre les énoncés des deux langues; et il souligne que les hypothèses des manuels de traduction ne sont pas des équations entre listes de mots, mais plutôt des corrélations entre énoncés (1960, pp. 69-71). Quine n'a pas développé cette analyse. Mais, quoique les interprètes disent souvent qu'il ne fait pas de distinction entre les notions de «langue» et de «texte» (cf. Gochet 1986, p. 63), il me semble que ce thème de la corrélation sémantique entre énoncés et ensembles discursifs cohérents, à savoir, entre *textes*, nous permet de préciser la notion de holisme des significations. Quine nous dit que dans la traduction on ne passe pas d'une langue à une autre, parce que les langues ne sont pas des ensembles de noms, mais des systèmes globaux de signification; on passe plutôt d'un énoncé à un autre, d'un texte à un autre. Il nous semble alors pouvoir dire que les hypothèses de traduction sont dirigées par une considération globale et relationnelle de la signification non seulement au niveau du système «langue», mais aussi au niveau de l'ensemble textuel et contextuel; en d'autres termes, il semble que chez Quine une considération holistique de la langue *et* du texte coexistent. En premier lieu on ne peut pas analyser la signification en segments à cause du *holisme de la langue*, à savoir, de l'interdépendance des termes au niveau du système différentiel des signes. La notion holistique de signification est, à un niveau très général (et bien que Quine ne fasse pas référence directe à Saussure), apparentée à la notion saussurienne de «valeur», selon laquelle chaque lexème est une unité relationnelle, une réalité interdépendante. D'une part, le holisme dit que la signification est intérieure à la langue: une expérience globale, et close, de verbalisation et de conceptualisation correspond à chaque langue. C'est à cause du holisme de la langue qu'on ne peut pas traduire d'une langue à une autre, mot à mot.

Mais d'autre part, on l'a vu, Quine dit aussi qu'en traduisant on passe d'un énoncé à un autre: il semble par là faire allusion à une surdétermination textuelle des significations, à un *holisme (local) du texte*. Dire qu'on ne passe pas d'un terme à un autre, mais d'un énoncé à un autre, c'est dire qu'en traduisant on fait des hypothèses sur la correspondance entre des occurrences textuelles: on essaie de restituer la sémantique du texte, la pertinence textuelle, les conditions énonciatives et les circonstances contextuelles. A ce niveau, on ne peut pas passer d'un lexème à un autre, mais il faut tenter de recréer les actes de discours et l'intégration des mots dans les textes, pour produire des expressions communicativement équivalentes. Le holisme de la langue (la «valeur» de Saussure) nous retient à l'intérieur du système de la langue, et nous dit que la traduction est par conséquent indéterminée; le holisme du texte, la signification contextuelle⁶, nous donne la base pour les hypothèses de passage d'une langue à une autre. *Traduire est en même temps une impossibilité théorique, et une pratique hypothétique et locale d'interprétation.*

La thèse de l'impossibilité de la traduction est évidemment une thèse théorique et épistémologique, par laquelle Quine critique les modèles sémantiques atomistiques, qui conçoivent un langage fait d'unités discrètes comme reproduction d'un monde constitué lui aussi d'unités. La signification étant une expérience globale de construction du monde par des langages et des théories, on n'a pas d'unités de signification interlinguistiques et interculturelles: c'est pour cela qu'on n'arrive pas à une traduction absolue. La critique de Quine concerne aussi les analyses componentielles du lexique, qui prétendent trouver des sèmes universels interlinguistiques en dessous des lexèmes. Ce que la thèse holistique exclut au fond, c'est que l'on puisse séparer dans le sens l'élément linguistique (l'intension assignée par le dictionnaire), de l'élément encyclopédique donné par l'information collatérale et par les connaissances partagées par une communauté⁷. Les significations sont des constructions culturelles qui relèvent d'un processus d'ensemble de sélection et de «pertinentisation» (Prieto 1964, ch. V.4) du contenu: elles signifient par rapport à l'ensemble des signes d'une culture, et elles gardent la mémoire des textes et des contextes où elles sont apparues; elles ne sont donc pas réductibles à des composantes ou à des éléments primitifs postulés dans un métalangage théorique.

⁶ Ce qui correspond probablement à la notion saussurienne de «signification»: SAUSSURE (1916, p. 166) dit que le français *mouton* peut avoir la même «signification» que l'anglais *sheep*, en d'autres termes, il peut lui être contextuellement équivalent au niveau de la parole, même s'il n'a pas la même valeur au niveau de la langue, parce qu'en anglais il y a *mutton* à côté de *sheep* (cf. Rigotti 1982, p. 72).

⁷ Sur la distinction dictionnaire/encyclopédie, cf. Eco 1981.

On peut en conclure que la thèse de Quine de l'impossibilité de traduire est liée à la thèse de l'impossibilité d'un point de vue métalinguistique: *on ne peut pas traduire, parce qu'on ne peut pas se poser d'un point de vue méta par rapport au langage en tant qu'objet*. La traduction est une opération méta, en tant qu'elle se représente l'autre langue comme un objet. Mais si la signification est un phénomène global, on ne peut pas traduire parce qu'on ne dispose pas d'un algorithme métalinguistique, capable d'analyser en unités de signification la langue-objet. On ne peut pas s'écarter du langage: on habite radicalement sa propre langue, ses jeux linguistiques, ses théories, et l'on en porte en soi les réifications, les ontologies, les formes de construction du monde.

Il faut souligner enfin que les thèses de l'impossibilité de traduire et de l'impossibilité d'un métalangage sont partagées par les conceptions pragmatistes du langage: à savoir, par les conceptions qui envisagent le langage comme une pratique culturelle dans laquelle on a été éduqué. D'après le modèle des jeux linguistiques de Wittgenstein, par exemple, comprendre une signification, ce n'est pas avoir appris des noms d'objets ou d'unités d'expérience, mais c'est participer à une forme de vie. D'après ces modèles, on ne peut pas sortir du langage par des procédés de fondation, de traduction, de mise en forme: nous pouvons montrer les jeux qui façonnent notre monde, mais nous ne pouvons pas les analyser en unités de significations. Par rapport au langage, on n'a pas le droit d'extra-territorialité, mais l'on doit vivre avec ses propres concepts et ses propres ontologies, en prenant chaque fois des décisions sur les mots. C'est la belle métaphore de Neurath (que Quine a mise en exergue dans *Word and Object*): par rapport au langage, nous sommes comme des marins obligés de restaurer leur navire en pleine mer, ne pouvant pas le désassembler dans un chantier (sans métaphore: dans un laboratoire métalinguistique).

3. Traduction et épistémologie: les théories

La question épistémologique de la traduction concerne le problème de la comparaison entre théories et ensembles conceptuels – comparaison qu'il faut envisager sous deux aspects: l'aspect *méthodologique* du choix entre théories différentes qui expliquent le même ensemble de données; l'aspect *historique* du changement conceptuel qui se produit dans les révolutions scientifiques, lorsqu'une théorie en remplace une autre. Ce sont des aspects presque inséparables, on le verra.

Dans *Two Dogmas of Empiricism*, Quine énonce une thèse holistique non seulement en sémantique, mais aussi en épistémologie: si du point de vue sémantique le holisme refuse l'analyse de la signification en composantes, le holisme épistémologique dit que l'unité de la signification scienti-

fique n'est pas l'énoncé singulier, mais la théorie d'ensemble à laquelle l'énoncé appartient. Chez Quine, la considération holistique de la signification entraîne la thèse épistémologique antiempiriste et antiréductionniste d'après laquelle aucune proposition, considérée en soi et isolée par rapport à la théorie dont elle fait partie, ne peut être confirmée ou infirmée. Quine reproduit et radicalise ici la conception de *La théorie physique* (1906) de Duhem, d'après laquelle en physique on «ne peut jamais soumettre au contrôle de l'expérience une hypothèse isolée, mais seulement tout un ensemble d'hypothèses» (p. 284). Par exemple, on peut penser contrôler une hypothèse de l'optique en contrôlant une conséquence expérimentale de la théorie. Mais si la conséquence ne se produit pas, on ne peut pas en conclure que c'est justement cette hypothèse qui est réfutée: en effet, dans l'expérience est impliqué tout l'ensemble des lois, des énoncés, des hypothèses, des théories de l'expérience qui constitue la théorie optique. Il n'y a pas d'*experimentum crucis*. La contradiction expérimentale concerne tout l'ensemble d'hypothèses analytiques liées à une théorie: un résultat expérimental qui atteigne directement une cible théorique déterminée est impossible. Quine tire de cette conception du rapport théorie/expérience non seulement la thèse antiréductionniste de l'inséparabilité de l'observation par rapport à la théorie, mais aussi la thèse conventionnaliste radicale de l'impossibilité d'un critère méthodologique et méta-linguistique qui soit le fondement de la comparaison entre théories alternatives⁸. D'après Quine, la seule base possible de la confrontation et du choix appartient à l'ordre pragmatique: on choisit en créant un équilibre pragmatique entre son propre héritage scientifique et ce que les sens fournissent.

Dans une perspective similaire, la thèse de la «meaning variance» de Feyerabend et Kuhn dit que le caractère intrathéorique de la signification entraîne l'impossibilité de confronter et traduire deux théories. D'un point de vue *méthodologique*, on ne dispose pas d'une base linguistiquement et théoriquement neutre pour la confrontation des théories; d'un point de vue *historique*, le passage d'une théorie à une autre (de Newton à Einstein, par exemple), est une révolution conceptuelle radicale. D'après Feyerabend (1965, I), chaque changement de théorie aboutit à un changement radical du sens, parce que les termes de théories différentes sont tous chargés de leur propre théorie. Par exemple, les concepts relativiste et newtonien de masse ne sont pas comparables, parce que le premier est un rapport entre un objet et un système de coordonnées, tandis que le deuxième est une propriété de l'objet même, indépendamment de son comportement dans un système de coordonnée. L'unité de signification, c'est la théorie d'ensemble.

⁸ LAUDAN (1965) oppose la thèse radicale de Quine à la thèse faible de Duhem, qui admet des critères rationnels de choix entre les théories.

Feyerabend parle génériquement de changement du sens des termes, en évoquant par là une notion, le *meaning*, qui est tout à fait indéterminée (cf. Shapere 1966). D'après Kuhn (1962), ce qui change dans les révolutions scientifiques est essentiellement le «paradigme», à savoir la constellation de savoir théorique et de savoir-faire expérimental, de croyances et de valeurs partagées par une communauté scientifique dans la période de «science normale»⁹. Le succès d'un nouveau paradigme entraîne des changements irréversibles: ce qui change ce sont les méthodes, les problèmes, les modèles de solution, les croyances, les valeurs; les savants arrivent à «voir» d'une façon différente, et à opérer dans un monde différent: c'est l'ameublement ontologique de leur monde qui va changer (cf. Kuhn 1962, ch. X). Les révolutions entraînent une remodelisation en même temps conceptuelle et perceptive, une transformation de la *Gestalt* globale¹⁰.

Dans la révolution qui marque la naissance de la chimie moderne (l'exemple analysé par Kuhn 1962, ch. VI), le passage du phlogistique à l'oxygène est en même temps une reformulation de la théorie et une réinvention du monde chimique. Avant Lavoisier, Priestley avait déjà recueilli le gaz délivré par l'oxyde de mercure, mais il l'avait pensé sous de vieux concepts, comme une espèce d'air déphlogistisé. En fait, Priestley isole l'oxygène, mais *il ne le voit pas*. La découverte n'est pas tellement le fait qu'on trouve quelque chose, mais plutôt sa conceptualisation et le changement d'*insight* qui en dérive. C'est seulement Lavoisier qui arrive à *voir* l'oxygène *en tant qu'élément*, comme un gaz, constituant de l'atmosphère. La découverte n'est pas un acte portant une date, mais un acte épistémologique, une transformation du vocabulaire théorique. C'est à partir de la théorie de la combustion à travers l'oxygène que Lavoisier arrive à une reformulation de la nomenclature chimique, qui est justement une réinvention du monde chimique (cf. Granger 1979, ch. II).

Kuhn soutient par là la thèse de la solution radicale de continuité entre les ensembles théoriques, et de l'incommensurabilité des théories. Un changement de paradigme, étant un changement de modélisation théorique, n'est pas tellement un choix, mais plutôt une véritable conversion à différents codes de comportement théorique et expérimental, à une différente construction conceptuelle du monde, et donc à un ordre de significations et d'objets intraduisibles dans le modèle précédent; ce qui entraîne pour les

⁹ KUHN (1969) donne des précisions sur la notion de paradigme, et en souligne le caractère de «matrice disciplinaire», base de la formation scientifique des hommes de science. Pour la discussion des notions de paradigme et de science normale, cf. LAKATOS-MUSGRAVE 1970.

¹⁰ HANSON (1958, ch. I) et KUHN (1962, ch. X) rapprochent les transformations opérant dans la découverte scientifique des cas de réorientation visuelle analysés par la *Gestaltpsychologie*.

savants une rupture dans la communication. Les savants qui se rangent à des théories différentes, dit Kuhn (1977, ch. XIII), sont comme des interlocuteurs de langues maternelles différentes, qui se trouvent devant des régions du lexique intraduisibles; de la même façon, par exemple, un ptoléméen et un copernicien forment d'une manière incommensurable les classes des «étoiles» et des «planètes».

La thèse de l'incommensurabilité n'est donc pas tellement une thèse métaphysique sur la signification, qu'une perspective pour repenser la signification non pas comme entité, mais comme relation complexe d'appartenance à un ensemble théorique; et la thèse de la «meaning variance» attire l'attention sur la manière spécifique selon laquelle objets et concepts sont façonnés dans chaque ensemble. Ce sont donc des thèses sur le *caractère social et historique du sens et des ensembles conceptuels*, disant que les énoncés scientifiques sont des occurrences, à savoir des réalisations d'un corpus théorique qui est historique, et non pas d'un langage scientifique relevant d'un décret méthodologique et méta-historique; et que les concepts, les théories, les gestes spéculatifs ne sont pas comparables dans une dimension abstraite, mais tirent leur sens d'un ensemble sémantique et historique. Chaque époque et chaque domaine du savoir a une temporalité et un milieu théorique et historique spécifiques: c'est ce que nous disent les notions de matrice disciplinaire et de communauté de recherche de Kuhn, et la notion de tradition de recherche de Laudan (1977). L'intraduisible épistémologique pose donc la question du lien *épistémologie-histoire*, de l'inséparabilité du problème méthodologique du choix entre théories et du problème historique du changement conceptuel. Les historiens et philosophes de la science (comme Koyré, Bachelard, Canguilhem), qui ont réfléchi sur la discontinuité et la substitution de théories en histoire des sciences, ont abordé des questions semblables: en démontrant que les temporalités scientifiques ne sont pas homogènes, que le temps d'une science spécifique n'est pas une croissance linéaire à partir d'un noyau renfermant l'état final préformé, mais avance par réorganisations, ruptures, crises, accélérations, obstacles épistémologiques, arrêts¹¹, ils nous montrent au fond les aspects historiques du problème de l'intraduisibilité.

Mais la thèse de l'historicité et de la socialité des significations scientifiques *n'exclut pas qu'en fait on traduise, qu'on compare, qu'on choisisse*. Dans la pratique scientifique, les savants, les historiens, les anthropologues, sont toujours en train de faire des expériences mentales pour utiliser la théorie de l'autre, penser dans la langue de l'autre, en simuler le comportement. C'est là la façon dont Kuhn (1983) répond à ses critiques. Il dit que, bien que la théorie du phlogistique soit intraduisible dans la théorie de

¹¹ Cf. par exemple l'analyse des catégories de tradition ininterrompue et de précurseur chez CANGUILHEM 1968, Introduction.

l'oxygène, l'historien de la science peut toutefois arriver à comprendre le concept de phlogistique: l'historien ne peut pas traduire le phlogistique dans le langage théorique de l'oxygène, mais il peut comprendre l'application du terme «phlogistique» et les relations conceptuelles présupposées par le terme – de la même façon que, dans les situations d'impact avec une langue et culture radicalement étrangères, on arrive à comprendre l'usage des termes, et même à apprendre la langue native, tout en ne pouvant pas traduire des termes et des énoncés natifs dans des termes et des énoncés correspondants de notre langue. L'historien dans ce cas ne traduit pas, mais comprend en interprétant. M. Hesse (1983) donne à ce propos une précision appropriée: l'interprétation dont parle Kuhn n'est pas une traduction au sens d'une «traduction idéale», comme celle existant entre deux langues (au cas où deux langues de ce genre existeraient) segmentant de la même façon le contenu et ayant la même structure lexicale; il s'agit plutôt d'une «traduction réelle», d'une *pratique locale d'interprétation*. Kuhn l'avait dit ailleurs (1970, p. 268 ss., et 1977, ch. XIII): les savants peuvent devenir bithéoriques, comme les anthropologues visent à devenir bilingues. A partir de ce qu'ils peuvent partager avec les partisans du système rival (les stimulations sensorielles, le langage et le monde quotidiens, la plus grande partie du langage scientifique, quelques critères d'évaluation des résultats concrets), et malgré le caractère incomplet de la communication, les savants arrivent à simuler le comportement d'autrui, à penser dans la langue d'autrui, à en reconnaître les résultats techniques.

Dans la pratique de la traduction, il y a un lien fondamental entre traduction et interprétation – ce que Quine appelle construction d'un manuel de traduction. La manière dont on construit le manuel relève du contexte historique et théorique: il s'agit d'une construction interprétative locale. G. Giorello (1985, ch. VII) considère la traduction comme une opération qui simule les procédés rivaux à l'intérieur de ses propres procédés. Dans les périodes historiques créatives la croissance du savoir arrive à travers le différend: conflits, débats, luttes de présupposés métaphysiques. Le différend est une situation heuristique et un lieu de découverte, parce qu'il entraîne toujours en même temps dialogue, et, inévitablement, traduction. Aucun savant ne peut se passer de la confrontation avec ses adversaires: le conflit se transforme par là en un rapport herméneutique de traduction et d'interprétation, c'est-à-dire, en une simulation, dans son propre cadre conceptuel, des aspects marquants du cadre rival¹². C'est dans cette perspective qu'on peut dire que *la traduction n'est pas une possibilité*

¹² GIORELLO fait référence à l'exemple historique du débat sur les quantités infinitésimales: l'évêque Berkeley combat la libre pensée des newtoniens en les attaquant dans leur domaine, et en montrant que le calcul infinitésimal n'est pas rigoureux, puisqu'il procède par compensation des erreurs.

méthodologique et métalinguistique, mais une pratique locale d'interprétation, réalisée à partir de son propre contexte historique et théorique.

4. Traduction et interprétation: la distance

Si du point de vue sémantique et épistémologique on pose la question de la possibilité du passage d'une langue, ou d'une théorie, à une autre, du point de vue interprétatif on s'interroge sur les conditions du passage: qu'est-ce que le passage pour les deux organismes linguistiques comparés? C'est là la question de la traduction comme état de suspension entre deux langues et deux cultures, et donc de la distance comme élément constitutif de la compréhension de l'autre. Comme le dit Gadamer, la traduction est une forme exemplaire d'interprétation, parce que l'on pose le problème de connaître l'œuvre et le sens d'autrui à partir de sa distance symbolique. On a déjà remarqué que de ce point de vue la distance et l'entropie (à savoir, la perte de sens dans le passage) ne doivent pas être regardés comme négativité à éliminer, mais comme la dimension positive (et à penser) où l'identité et l'ontologie de l'autre sujet et de l'autre œuvre se révèlent. Face au sens, la question posée par l'approche interprétative est donc: comment reconstruire un système symbolique étranger à partir de son extranéité et de sa distance? La distance est envisagée alors comme la structure fondamentale de la compréhension, à savoir de l'accès au sens d'autrui. C'est là le thème cognitif et ontologique en même temps, qui est au cœur de la compréhension en sciences humaines: l'approche à une autre culture en anthropologie, par exemple, se passe sous la forme de la traduction; et ce n'est pas par hasard, parce que la langue est constitutive de l'identité de l'interprète et de l'autre. Comme le dit Steiner (1975), ce point de vue demande que l'on repense le mythe de Babel, et que l'on arrive à envisager la pluralité des langues en tant que formes de protection de l'identité des peuples. C'est là penser la traduction en tant que confrontation et conflit ontologique, qui réalise la connaissance à travers la langue.

La distance est un espace cognitif et philosophico-ontologique, que tous les peuples n'arrivent pas à habiter: une culture qui traduit et ensuite détruit les originaux, dit le fragment 229 de l'*Athenaeum*, ne peut pas devenir une *Bildung*, mais demeure barbare. En fait, le romantisme allemand (point nodal de la pensée philosophique sur la traduction) a vu dans la traduction comme «demeurer entre deux langues» une opération créative et philosophique sur la langue. D'après Novalis, la traduction est un geste philosophique, critique et poétique en même temps. De même que la fonction critique demandée par le dire poétique (la poésie doit représenter soi-même, et être en même temps poésie et poésie de la poésie, dit le fragment 238 de l'*Athenaeum*; cf. le fr. 1306 de Novalis 1795-1800), ainsi la traduction est

un accroissement de l'œuvre: comme la critique, elle est le supplément qui montre dans l'œuvre l'œuvre d'art¹³. Dans ce sens, on pense la traduction à travers le problème romantique et goethéen de la *Bildung*, de la formation de l'œuvre: la traduction, donc, comme transformation qui appartient à la vie de l'original, geste inhérent à l'original, qui amène l'original vers son essence d'œuvre¹⁴.

Comme le dit Berman (1985, p. 82, et 1986, p. 70), le romantisme a par là interprété spéculativement l'*übersetzen* (traduire) comme l'acte philosophique de «poser (*setzen*) au-dessus et au-delà», élever à la puissance, conduire la langue de l'original vers la langue idéale. Cette idée de traduction en tant que distanciation appartient à l'archéologie du thème historiciste et herméneutique de la compréhension de l'*idion*, de ce qui est propre à l'œuvre ou au sujet. Si le classicisme pense à une traduction naturalisante, qui assimile l'autre à soi (faire de l'auteur un contemporain, comme dans les «belles infidèles» du XVII^e siècle: cf. Mounin 1955), la traduction romantique est littérale et distanciante: comme le dit Pannwitz (1917, p. 240), elle secoue et bouleverse la langue maternelle, en la modulant sur les structures syntactiques et lexicales de la langue étrangère¹⁵. L'idée romantique du caractère philosophique de la traduction comme supplément qui, en montrant l'espace entre les langues, en enrichit la vie, et qui achève l'œuvre d'art en la conduisant vers un degré supérieur de conscience, est dans l'archéologie des approches interprétatives. Plus, dans l'horizon romantique on trouve même la constellation «traduction-achèvement de l'œuvre-livre sacré». Le motif romantique de la croissance et de l'achèvement de l'œuvre se rapporte, chez Novalis, au livre qui est l'origine sacrée de tout processus de traduction et d'interprétation. La Bible, dit-il, est le germe de tous les livres, modèle idéal et réel, non pas achevé, mais en croissance (Novalis 1795-1800, fr. 1039; cf. Blumenberg 1981, ch. XVI).

C'est par là, par le champ métaphorique de l'exégèse du livre infini, que le romantisme ouvre la voie à la position du problème herméneutique moderne (autonome, généralisé, sécularisé) de la lecture-interprétation des textes et de la traduction en tant que forme de la compréhension. Du point de vue de l'herméneutique postromantique et contemporaine, la dimension

¹³ Pour le lien entre poésie et critique dans le romantisme allemand, cf. BENJAMIN 1920, et LACQUE-LABARTHE – NANCY 1978, 4.

¹⁴ GOETHE, dans les *Noten und Abhandlungen* du *West-östlicher Divan* (1819), parle d'un genre de traduction «métamorphique» qui nous conduit vers l'original.

¹⁵ L'utopie de la traduction distanciante est représentée par le paradoxe du récit de BORGES *Pierre Menard, auteur du Don Quichotte* (*Fictions*, 1944): Menard veut reproduire quelques pages de Cervantes, non pas en recopiant, ni non plus en se transférant dans l'univers historico-culturel de Cervantes, mais en restant Menard, il veut se mettre en syntonie avec une forme ontologique étrangère au point d'en recréer le processus d'écriture.

religieuse et culturelle qu'est l'exégèse biblique présente les conditions exemplaires de la traduction comme acte interprétatif. La première condition réside dans le *texte*, un ensemble signifiant polysémique, qui demande l'interprétation: le texte par excellence est le code sacré, exemplaire de l'*autorité* du texte, qui demande le travail interprétatif, et exemplaire de l'*altérité* du texte, qui pose des obstacles à l'exégèse. La deuxième condition réside dans le fait que la lecture-tradition d'un texte se passe toujours à l'intérieur d'une *communauté historique*, d'un courant vivant de pensée, où un ensemble signifiant prend contact avec un autre (par exemple, le christianisme avec le judaïsme). La troisième condition réside dans la *distance*: en se posant face au texte étranger, le traducteur-interprète incorpore le sens du texte dans la compréhension qu'il a de soi-même. En d'autres termes, par rapport à un livre infiniment recréable, la traduction exhibe sa structure de dialogue à plusieurs niveaux: textuel, historique et ontologique.

Ce n'est pas par hasard que la traduction commence à être pensée comme une question théorique autonome chez Schleiermacher, dans des réflexions qui sont à l'origine de l'herméneutique moderne¹⁶. Schleiermacher inaugure une idée d'herméneutique générale, comprise non plus comme exégèse textuelle des passages obscurs, mais comme le problème même de l'acte de l'entendement: la compréhension herméneutique concerne tout acte de discours, oral ou écrit, distant ou contemporain (cf. Szondi 1975, ch. IX). Il parle de deux niveaux de la compréhension, l'un grammatical, qui restitue le champ linguistique originaire, l'autre psychologique, qui reconstitue la totalité de la vie de l'auteur: «entendre le discours comme un [élément] extrait de la langue et le comprendre comme une réalité produite dans le sujet pensant» (Schleiermacher 1819, tr. fr. p. 115).

Dans cette perspective généralisée, traduire apparaît comme une forme exemplaire de rapport au texte, et donc de réalisation des aspects de la compréhension. Dans un mémoire lu en 1813 (*Sur les différentes méthodes de la traduction*), Schleiermacher oppose au simple interprète, qui se borne à reproduire et à paraphraser, le vrai traducteur: celui-ci doit arriver à faire comprendre au lecteur l'esprit de la langue de l'original, son principe d'identification, et en même temps l'esprit particulier de l'auteur; il doit en d'autres termes placer le discours dans la langue, et faire revivre la genèse d'un acte individuel de sens. C'est là une conception extrêmement moderne du lien traduction-interprétation, parce que l'extranéité de l'autre devient

¹⁶ Sur le rôle assigné à la traduction dans la tradition de l'exégèse biblique, cf. SZONDI (1975, ch. I). Dans la tradition antique et médiévale, la traduction est un thème dépendant de la question de la lettre, qui est subordonnée au sens spirituel; c'est avec l'humanisme et la Réforme que l'interprétation grammaticale (historico-philologique) s'impose sur la doctrine scolastique de la signification multiple de l'Écriture.

objet de compréhension soit comme *sens* d'un objet étranger, soit comme *corps linguistique* étranger auquel le sens est livré. Au fond, la conception de Schleiermacher harmonise les deux thèmes romantiques de la compréhension comme répétition de l'acte créatif originaire (thème que l'historisme de Dilthey repensera unilatéralement comme empathie à travers la fonction ontologico-existentielle du revivre), et de la compréhension comme *Verfremdung*¹⁷, distanciation linguistique à base philologique. C'est dans ce contexte épistémologique, ouvrant le chemin aux sciences de l'esprit du XIX^e siècle, que la question de la traduction se sécularise et s'autonomise, et devient le problème général de la compréhension de l'individuel.

Dans l'herméneutique de Gadamer, la traduction est conçue comme réalisation du paradigme interprétatif: traduire et interpréter, ce sont, les deux, des faits de langage, et des procédés de traitement de la distance. Gadamer donne grand relief au thème de la *distance*, avec lequel il critique l'idée romantique de compréhension en tant que répétition de l'acte créatif originaire. Si chez Schleiermacher on trouve le thème d'une meilleure compréhension de l'auteur que la sienne propre, d'après Gadamer, «comprendre mieux» ne signifie pas un niveau supérieur de conscience, mais un travail de mise au jour de la distance entre l'auteur et l'interprète – ce que Gadamer appelle *dialogue*. Chaque époque comprend et retraduit à partir de ses propres modèles culturels, en se plaçant à une distance spécifique: «Lorsqu'en général on comprend, on comprend différemment» (Gadamer 1960, p. 280). La distance signifie la polarité entre affinité et extranéité où la compréhension se produit: l'herméneutique agit dans un lieu moyen, entre la distance absolue de l'objectivité aliénante (l'idéal méthodologique des sciences de la nature), et le voisinage absolu de l'empathie et de l'identification psychologique (l'idéal historiciste de la transposition dans l'esprit de l'époque). Le lieu intermédiaire de la compréhension est une distance temporelle et historique: la conscience historique saisit son objet à travers le filtre que sont les effets de l'histoire (principe de la *Wirkungsgeschichte*: cf. *ibidem*, p. 284). Nous comprenons à partir de l'horizon des effets historiques qui nous déterminent, et qui sont nos préjugés – d'après une structure d'anticipation et de précompréhension qui, selon Heidegger, appartient au mode d'être de tout étant qui comprend historiquement.

La compréhension étant *dia-logos*, le langage est le lieu de l'interprétation. Dans cette perspective, le langage étant non pas objectivation et instrument, mais lieu ontologique de l'accès au monde, et au monde de l'autre, la traduction se présente comme une situation cruciale, qui montre dans la compréhension la structure polaire de la méprise et de l'entente, de

¹⁷ *Verfremden*, opposé à *verdeutschen* («traduire en allemand»), est littéralement «traduire en étranger» (cf. LEPSCHY 1981, p. 448).

la distanciation aliénante et de l'appartenance (cf. Ricœur 1986, p. 96 ss.). La traduction est une situation de compréhension troublée, difficile, et donc exemplaire, où le dialogue se passe dans deux langues différentes: une situation de méprise¹⁸, qui montre que ce que l'on comprend n'est pas l'autre en tant qu'individu, mais son texte, son monde. Le traducteur doit à la fois maintenir le sens du discours originaire, et le rétablir dans un monde linguistique différent. Si je comprends la langue étrangère en tant que bilingue, je ne traduis pas, parce que je ne traverse aucune distance: en comprenant, j'accomplis un acte vital immédiat, de participation à un monde. Si par contre je dois traduire, je me constitue en tant qu'interprète de la «chose du texte». Le traducteur est un interprète obligé de décider sur le sens de l'original: il doit sacrifier en partie les raisons des deux langues pour restituer un «contenu», à savoir, la transcendance du sens par rapport à son auteur (cf. Gadamer 1960, pp. 361-367).

C'est cette situation de la compréhension, que Gadamer appelle «fusion d'horizons», où un objet, qui n'appartient ni à l'interprète, ni à l'auteur, mais est «quelque chose en commun» qui les joint, voit la lumière. Le dialogue n'est donc pas une compréhension d'âmes à âmes, mais une participation à un sens commun: les sujets se comprennent sur la chose, dans la transcendance du texte. Cette structure intersubjective (pensée de façon idéaliste non pas comme une stratégie, mais comme une intégration à un niveau supérieur) est dominée par le «présupposé de la perfection» (Gadamer 1987, p. 17 ss.). Dans la compréhension, on est conduit par le présupposé de l'achèvement du texte: autrement dit, on a une attente de sens qui amène à rapporter ce que le texte dit à la vérité, et à se laisser transformer par l'opinion d'autrui. La traduction n'est qu'un cas-limite de la compréhension dialogique, où deux langues s'intègrent dans un horizon plus large de sens. Comme le dit Ricœur (1986, p. 100), la chose du texte, le *texte comme fragment de vérité qui croît dans les actes de compréhension*, prime chez Gadamer sur les interlocuteurs et sur les signifiants. Ce qui prime est alors le thème platonicien (cf. Berman 1986) de la traduction comme croissance du sens, universalisation par où chaque langue se rapproche du langage de la chose, tandis que le thème de l'impossibilité de la traduction du corps signifiant disparaît.

5. Traduction, ontologie, philosophie

On a vu que la question de la traduction se pose de façon autonome dans la même conjoncture épistémologique que celle de la compréhension

¹⁸ Le thème de la méprise comme condition de départ de la compréhension est de SCHLEIERMACHER (cf. 1819, tr. fr. p. 123).

des formes et des significations individuelles – en d'autres termes lorsque le statut cognitif des sciences humaines est en question. La scène de la compréhension en sciences humaines montre en fait un lien fondamental entre la question de la traduction et la question cognitive et ontologique de l'altérité. Le cas de l'anthropologue qui étudie une culture radicalement étrangère en est une forme-limite. Il doit comprendre le sens d'une altérité radicale, en gardant et en montrant en même temps la distance. Il se trouve tout d'abord dans la situation d'échec théorisée par l'herméneutique heideggerienne comme précompréhension: celle où chaque sujet comprend à partir de sa propre ouverture de sens, et de la structure d'anticipation qui le constitue en tant qu'être historique. Autrement dit, la compréhension n'est pas le lieu de la transparence et de la saturation du sens, mais le lieu de la médiation: on comprend seulement sous la forme de processus de parole, à travers la reconstruction-traduction du texte d'autrui.

En effet, comment arrive-t-il que l'anthropologue comprenne en traduisant? Sur le terrain, l'anthropologue entre dans une autre langue en participant à une forme de vie. Il peut devenir bilingue, et risquer à la limite de devenir l'autre: dans ce cas l'anthropologue vit et parle dans l'espace de sens borné par une langue, il partage et comprend dans ce que Gadamer appelle un acte vital immédiat, mais il ne traduit pas et il ne se forme pas une compréhension de l'autre qui en restitue la distance. L'anthropologue n'arrive à comprendre qu'en demeurant dans la distance, dans des situations langagières de dialogue, de médiation, de compromis. A ce niveau, la compréhension est une forme de traduction qu'on peut appeler «simulation ontologique» (cf. Papi 1988, pp. 463-464): en interagissant sur le terrain, on acquiert la capacité de saisir les modes d'action inscrits dans le langage. La compréhension s'achève et se transforme en savoir, de retour chez soi, dans l'écriture du compte rendu pour la communauté scientifique. Comprendre, c'est alors, pour l'anthropologue, traduire dans l'écriture scientifique la forme de vie de l'autre, objectiver et communiquer dans sa propre langue le sens auquel il a participé dans un corps signifiant et dans un horizon d'existence différents. C'est là le compromis, le double lien, qu'est essentiellement toute traduction: *on ne peut pas ne pas traduire*, à savoir, ne pas ouvrir sa propre langue à des formes différentes d'interaction entre les signifiants et le sens; *mais l'on ne peut pas traduire*, à savoir, reproduire dans sa propre langue le corps signifiant de l'autre: en traduisant, on objective le sens, mais en même temps on en laisse tomber le corps, qui est également constitutif du sens. La traduction est *mémoire et oubli*¹⁹.

¹⁹ Un traducteur français du XVI^e siècle signait ses travaux par l'emblème «Acuerdo-Olvido»: cf. BERMAN 1988, p. 38.

L'herméneutique gadamerienne, et en général les théories qui mettent l'accent sur la traductibilité du sens et du contenu au détriment du signifiant linguistique²⁰, finissent par présupposer l'indépendance du sens par rapport au corps signifiant. Dans cette perspective la traduction, qui arrive à rompre le lien signifiant/signifié constitutif de toute langue, apparaît comme une opération secrètement philosophico-métaphysique, parce qu'elle ramène les langues vers le langage, vers leur essence de *logos*, en délivrant l'idéalité du sens du lien de la lettre (cf. Berman 1986)²¹. C'est là un point de vue qui ramène le philosophique de la traduction à une forme de platonisme du sens.

Benjamin a parlé de la valeur philosophique de la traduction, dans une analyse renvoyant non pas au thème de l'idéalité du sens, mais plutôt au thème philosophico-théologique du lien nécessaire entre l'origine du langage et la pluralité des langues historiques. Dans *La tâche du traducteur* (1923), Benjamin reprend l'idée romantique de la traduction comme fonction critique qui, demeurant dans l'écart entre deux langues, en enrichit la vie, indiquant un état esthétique et cognitif achevé; et il repense théologiquement, à partir du thème hébraïque du langage en tant que création et révélation, le lien philosophique entre la pluralité des langues et l'ontologie du manque du langage parfait²². La traduction est essentiellement «forme»: elle se rapporte de façon critique et philosophique à l'original, en tirant au jour la «loi» de traductibilité; elle n'en est pas la copie, une reproduction du contenu, mais la révélation de l'être linguistique. Comme le dit De Man (1986, p. 84), elle est une activité intralinguistique, qui «se réfère à ce qui dans l'original appartient au langage, et non pas au signifié en tant que corrélatif extralinguistique».

Par rapport aux langues, la traduction est une forme de survie (cf. Derrida 1985), un supplément qui ramène les langues à leur origine: elle montre dans des objets partiels, les langues historiques, leur alliance essentielle, à savoir, leur appartenance à l'objet total qu'est la langue pure (*die reine Sprache*), archétype. En tant que pressentiment de la langue pure, la traduction n'est pas similitude, mais forme, lien, semblable au lien qui joint les fragments d'un même vase. La traduction évoque la fracture et la recomposition: elle montre dans les langues le fragment et la désarticula-

²⁰ LADMIRAL (1986, p. 83) oppose les «sourciers», qui, en traduction, «s'attachent au *signifiant* de la *langue* du texte *source*», aux «ciblistes», qui respectent le sens «qui doit advenir dans la langue *cible*».

²¹ En même temps, la traduction montre le scandale du langage philosophique, qui rattache l'universalité rationnelle du concept aux idiotismes des langues historiques: cf. LADMIRAL 1989, p. 6.

²² Lien pensé par MALLARMÉ (1895) dans le fameux passage de «Crise de vers» («Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême...»), cité par Benjamin.

tion, et symbolise en même temps un horizon de restauration. C'est là un thème philosophico-théologique, avec lequel Benjamin représente à la fois, comme le dit Scholem (1972) à propos de la conception benjaminienne de l'histoire, l'histoire brisée et corrompue (la dispersion et l'imperfection des langues historiques), et le concept kabbaliste du *Tikkun*, de la restauration messianique de l'essence originelle des choses.

L'état pur du langage, annoncé dans la constellation discontinuée des langues historiques, et pensé comme un noyau intouchable, avec les traits du sacré, est donc une figure philosophico-théologique de la vérité²³. Point-limite de conciliation des langues, pensé à partir du rapport de traduction des langues fragmentaires, le langage pur est le fondement, nécessaire et absent en même temps, qui montre l'être de la langue. Du point de vue de ce qui fait d'une langue une langue, la langue ne communique qu'elle-même: le «dire», l'expression, le mode d'entendre (*Art des Meinens*), non pas le contenu, l'entendu (*Das Gemeinte*). Benjamin dit, dans *Sur le langage en général et sur le langage humain* (1916) (encore un thème théologique), que l'être spirituel qui se communique dans le langage est le nom: le nom propre, qui est «la communauté de l'homme avec la parole créatrice de Dieu». Mais qu'est-ce que le nom propre, limite intraduisible de toute traduction, signifiant où le sens est inséparable de la lettre, sinon le symbole du noyau intouchable du langage, et en même temps du *double bind* inscrit dans toute traduction (cf. Derrida 1985, p. 228)? La traduction portant vers l'essence est à la fois nécessaire et impossible. Traduire à la lettre, mot à mot, nom à nom, c'est montrer symboliquement dans les langues historiques leur désarticulation par rapport à l'essence absente, au langage pur fait de noms. «La version interlinéaire du texte sacré est l'archétype ou l'idéal de toute traduction» (Benjamin 1923, tr. fr. p. 275): mais c'est aussi ce qui condamne au silence les traductions humaines. La traduction d'Hölderlin de Sophocle, littérale jusqu'à la désarticulation de la langue et du langage, est ce qui porte le poète à la folie.

La traduction des langues fragmentaires et babélesques est donc d'après Benjamin une activité philosophique qui montre l'alliance symbolique des langues, fragments qui signifient le manque de l'entier. Si dans les approches théorico-épistémologiques de la traduction le sens est vu tantôt comme composante, tantôt comme système, dans les approches interprétatives et philosophiques il apparaît plutôt comme un organisme signifiant qui est fragment, annonce, pressentiment de vérité.

²³ Sur la conception du langage chez Benjamin, cf. MORONCINI 1984, ch. I et II. Sur les thèmes du noyau intouchable du langage, du sacré et du nom, cf. DERRIDA 1985.

BIBLIOGRAPHIE

BENJAMIN, W.

- [1916] *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, sous la direction de R. Tiedemann et H. Schweppenhäuser, coll. de Th. W. Adorno et G. Scholem, 6 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1972-1987, vol. II, t. I, pp. 140-157; tr. fr. de M. de Gandillac *Sur le langage en général et sur le langage humain*, in *Mythe et violence*, Denoël, Paris 1971.
- 1920 *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, A. Francke, Bern; in *Gesammelte Schriften*, vol. I, t. I, 1974, pp. 7-122; tr. fr. de Ph. Lacoue-Labarthe et A.-M. Lang *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, Flammarion, Paris 1986.
- 1923 *Die Aufgabe des Übersetzers*, préface à Ch. Baudelaire, *Tableaux parisiens*, Verlag von R. Weissbach, Heidelberg; in *Gesammelte Schriften*, vol. IV, t. I, 1972, pp. 9-21; tr. fr. de M. de Gandillac *La tâche du traducteur*, in *Mythe et violence*, cité, pp. 261-275.

BERMAN, A.

- 1985 *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, in A. Berman et alii, *Les tours de Babel. Essais sur la traduction*, Trans-Europe-Repress, Paris, pp. 31-150.
- 1986 «L'essence platonicienne de la traduction», *Revue d'esthétique*, 12, pp. 63-73.
- 1988 «Tradition, translation, traduction», *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, 6, pp. 21-38.

BLUMENBERG, H.

- 1981 *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

BORGES, J. L.

- 1944 *Ficciones*, Sur, Buenos Aires; tr. fr. *Fictions*, Gallimard, Paris 1957.
- 1949 *El Aleph*, Losada, Buenos Aires, 1952²; tr. fr. *L'Aleph*, Gallimard, Paris 1967.

CANGUILHEM, G.

- 1968 *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1975³.

DE LAUNAY, M. B.

- 1986 «Traduire le style?», *Revue d'esthétique*, 12, pp. 43-53.
- 1988 «Traduction, tradition», *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, 6, pp. 45-52.

DE MAN, P.

- [1983] *Walter Benjamin's «The Task of the Translator»*, in P. de M., *The Resistance to Theory*, sous la direction de W. Godzich, Manchester University Press, Manchester 1986, pp. 73-105.

DERRIDA, J.

- 1985 *Des tours de Babel*, in J. F. Graham (ed.), *Difference in translation*, Cornell University Press, Ithaca-London, pp. 209-248.

DUHEM, P.

- 1906 *La théorie physique: son objet et sa structure*, Chevalier & Rivière, Paris, 2^e éd. M. Rivière, Paris 1914.

ECO, U.

- 1981 *Significato*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 12, Einaudi, Torino, pp. 831-876.

FEYERABEND, P. K.

- 1965 *Problem of Empiricism, I*, in R. Colodny (ed.), *Beyond the Edge of Certainty*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, pp. 145-260.

FOLINA, G.

- 1973 «Volgarizzare» e «tradurre»: idea e terminologia della traduzione dal Medio Evo italiano e romanzo all'umanesimo europeo, in *La traduzione. Saggi e studi*, Lint, Trieste, pp. 57-120.

GADAMER, H. G.

- 1960 *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1972³; tr. fr. *Vérité et méthode*, Seuil, Paris 1976.
1987 «Sul circolo ermeneutico», *Aut Aut*, 217-218, pp. 13-20.

GIORELLO, G.

- 1985 *Lo spettro e il libertino. Teologia, matematica et libero pensiero*, Mondadori, Milano.

GOCHET, P.

- 1978 *Quine en perspective*, Flammarion, Paris.
1986 *Ascent to Truth. A critical Examination of Quine's Philosophy*, Philosophia Verlag, München.

GOETHE, J. W.

- 1819 *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des Westöstlichen Divans*, in J. W. G., *West-östlicher Divan*, Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart.

GRANGER, G.-G.

- 1979 *Langages et épistémologies*, Klincksieck, Paris.

HANSON, N. R.

- 1958 *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

HESSE, M.

- 1983 *Comment on Kuhn's «Commensurability, Comparability, Communicability»*, in P.D. Asquith – T. Nickles (eds.), *PSA 1982*, Philosophy of Science Association, East Lansing, vol. II, pp. 704-711.

JAKOBSON, R.

- 1959 «On Linguistic Aspects of Translation», in R. A. Brower (ed.), *On Translation*, Harvard University Press, pp. 232-239; éd. fr. «Aspects linguistiques de la traduction», in R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, vol. II, Minuit, Paris 1963, pp. 78-86.

KUHN, TH. S.

- 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1970².
1969 «Poscript 1969», in Th. K., *the Structure of Scientific Revolution*, cité, 1970².
1970 «Reflection on my Critics», in I. Lakatos – A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974³, pp. 231-278.
1977 *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago.
1983 *Commensurability, Comparability, Communicability*, in P. D. Asquith – Th. Nickles (eds.), *PSA 1982*, Philosophy of Science Association, East Lansing, vol. II, pp. 669-688.

LACQUE-LABARTHE, PH. — NANCY, J.-L.

1978 *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, Paris.

LADMIRAL, J.-R.

1986 «Sourciers et ciblistes», *Revue d'esthétique*, 12, pp. 33-42.

1989 «Pour une philosophie de la traduction», *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCIV, 1, pp. 5-22.

LAKATOS, I. — MUSGRAVE, A.

1970 (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974³.

LAUDAN, L.

1965 «Grünbaum on the Duhemian Argument», *Philosophy of Science*, 32, pp. 295-299; rééd. in S. Harding (ed.), *Can Theories Be Refuted?*, Reidel, Dordrecht 1976, pp. 155-161.

1977 *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, The Regents of the University of California; tr. fr. *La dynamique de la science*, Mardaga, Paris 1987.

LEPSCHY, G. C.

1981 *Traduzione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 14, Einaudi, Torino, pp. 446-459.

MALLARMÉ, S.

1895 *Crise de vers*, in *Œuvres complètes*, sous la direction de H. Mondor et G. Jean-Aubry, Gallimard, Paris 1945, pp. 360-368.

MATTIOLI, E.

1982 *Storia della traduzione e poetiche del tradurre, (Dall'umanesimo al romanticismo)*, in *Processi traduttivi: teorie e applicazioni*, La Scuola, Brescia, pp. 39-58.

MORONCINI, B.

1984 *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli.

MOUNIN, G.

1955 *Les belles infidèles*, Cahiers du Sud, Paris.

NIETZSCHE, F.

1882 *Die fröhliche Wissenschaft*, E. Schmeitzner, Chemnitz; tr. fr. *Le gai savoir*, Gallimard, Paris 1950.

NOVALIS

[1795-1800] *Fragments*, in *Novalis' Werke*, D. Verlagshaus Bong u. Co., Berlin, s. d.

PANNWITZ, R.

1917 *Die Krisis der europäischen Kultur*, Carl, Nürnberg.

PAPI, F.

1988 «La comunicazione del sapere antropologico», *Paradigmi*, a. VI, 18, pp. 453-468.

PARRINI, P.

1976 *Linguaggio e teoria*, La Nuova Italia, Firenze.

PRIETO, L.

1964 *Principes de noologie*, Mouton, La Hague.

QUINE, W. V. O.

- 1951 «Two dogmas of empiricism», *Philosophical Review*, LX, pp. 20-43; rééd. in W.V.O. Q., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1953, 1961², pp. 20-46.
- 1960 *Word and Object*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge.
- 1962 «Le mythe de la signification», in *La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont*, Minuit, Paris, pp. 139-169.
- 1969 *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York.

RICŒUR, P.

- 1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris.

RIGOTTI, E.

- 1982 *La traduzione nelle teorie linguistiche contemporanee*, in *Processi traduttivi: teorie ed applicazioni*, La Scuola, Brescia, pp. 71-95.

SAUSSURE, F. DE

- [1916] *Cours de linguistique générale*, a cura di Ch. Bally e A. Sechehaye, Payot, Paris, 1962^o.

SCHLEGEL, A. W. – SCHLEGEL, F.

- 1798- *Athenaeum. Eine Zeitschrift*, Texte établi par E. Behler, 3 vol., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1893 (une traduction fr. des Fragments parus dans le vol. I, 2, 1798, est in Lacoue-Labarthe – Nancy 1978, pp. 98-178).

SCHLEIERMACHER, F. D. E.

- [1813] *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzen*, in *Sämtliche Werke*, sous la direction de L. Jonas et alii, Reimer, Berlin 1834-1864, II vol., 1835, pp. 246-286.
- [1819] *Die Kompendienartige Darstellung von 1819*, in F. S., *Hermeneutik*, a cura di H. Kimmerle, 2^e éd., C. Winter, Heidelberg 1974, pp. 73-110; tr. fr. *L'abrégé de 1819* de Ch. Berner, CERF/PUL, Villeneuve d'Ascq 1989, pp. 111-151.

SCHOLEM, G.

- 1972 *Walter Benjamin und sein Engel*, in G. S., *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

SERRES, M.

- 1974 *Hermès III. La traduction*, Minuit, Paris.

SHAPER, D.

- 1966 *Meaning and Scientific Change*, in R. G. Colodny (ed.), *Mind and Cosmos; Essays in Contemporary Science and Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 41-85; rééd. in I. Hacking (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, Oxford 1981.

SPERBER, D.

- 1982 *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris.

STEINER, G.

- 1975 *After Babel*, Oxford University Press, London.

SZONDI, P.

- 1975 *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.