

Université de Montréal

Parallaxes

Lectures tangentes d’historiographie critique et d’épistémologie de la traduction

Par Laurent Lamy

Département de linguistique et de traduction
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée en vue de l’obtention du grade de docteur (Ph.D)
en traductologie (3-185-1-0 Ph.D)

Août 2017

© Laurent Lamy, 2017

Résumé

Cette thèse par articles propose une série de lectures tangentes, embrassant les domaines respectifs de l'épistémologie, de l'historiographie critique et de la théorie critique de la traduction. Une première section établit mes positions théoriques en matière d'épistémologie, axées sur une vue non déterministe de la traduction. Après avoir exploré diverses avenues et considéré divers angles de vue proposés par les théories contemporaines de la traduction, je suis parvenu à trois constats formant trois clauses catégoriques de ma réflexion : 1) tout traitement des données dans le cadre de la réflexion traductologique repose sur un savoir *a posteriori* et doit n'admettre qu'une axiomatisation « faible » liée à l'observation de tendances et de régularités n'obéissant pas *nécessairement* à une causalité ou à une finalité stricte; 2) toute proposition élaborée dans ce cadre doit conserver un caractère *non déterministe*; 3) la traduction comme expérience et la réflexion qui s'en inspire obéissent à un *protocole évolutif*.

La seconde section présente deux études en historiographie critique de la traduction. La première étude examine dans le menu détail le foisonnement spontané, au Quattrocento italien, tant à Florence (Firenze) qu'à Padoue (Padova), fief des aristotéliens averroïstes, d'une masse critique de traductions concurrentes du corpus aristotélicien. Cette effervescence mettait en cause deux factions rivales, soit les zéloteurs de la *ratio* et de la *logica vetus*, coulé dans le latin lourd et scoriacé des doctes médiévaux, à qui s'opposent les partisans de l'*oratio*, férus de rhétorique et de raffinement stylistique, qui se ressource au latin élégant et soigné de Cicéron. Cette avalanche de traductions livrées à l'emporte-pièce de part et d'autre des deux camps va contribuer bon an mal an à fixer l'*editio princeps* du corpus aristotélicien, comme Marsile Ficin (Marsilio Ficino) l'avait fait pour Platon avec ses traductions latines sophistiquées, très précises, de ses œuvres complètes, dont l'impression sera classée parmi les incunables. L'effet à rebours, par traductions interposées se conjuguant avec le développement d'une véritable science philologique, est qu'une fois l'*editio princeps* de ces corpus fixée et littéralement canonisée, il y aura désaffectation de l'*auctoritas* de ces auteurs désormais « classiques », les « maîtres de vérité » grecs connaissant une éclipse comme référence pour orienter le discours philosophique. En effet, nonobstant l'autorité sempiternelle de ces auteurs, les philosophes œuvrant à l'aube des Temps modernes, par exemple René Descartes qui pourtant n'aura pu manquer de potasser son Aristote chez les Jésuites de Laflèche, mais encore Baruch de Spinoza ou G.E.W. Leibniz ne s'en réfèrent nulle part à l'*auctoritas* de Platon ou d'Aristote. En bref, l'expertise et l'acribie des philologues et des traducteurs, disciplines liées par une secrète gémellité, vont élever un mausolée à cette *auctoritas* plus que millénaire tout en sonnant le glas de leur valeur comme référence obligée. C'est un tournant décisif.

La seconde étude historiographique, étude de longue haleine, examine l'afflux de manuscrits de source orientale et leur traduction presque simultanée à Florence (Firenze), au Quattrocento. Nous sommes alors en présence du plus vaste processus d'acculturation que l'Occident Latin aura connu. D'abord, le grand érudit byzantin Gémisthe Pléthon (Gemistos Pletho) va effectuer un long séjour à Florence à l'invitation de Cosme de Medicis et il va apporter dans ses bagages sa traduction latine des *Oracles Chaldaïques*, un compendium hétéroclite émaillé d'éléments de théologie solaire, inspirée du mithraïsme et du zoroastrisme. Pléthon suscitera une vive émulation de la part de la plus

fine fleur des érudits et *illuminati* florentins. À peine Marsile Ficin (Marsilio Ficino) avait-il parachevé sa traduction des œuvres complètes de Platon que Cosme de Medicis lui tendit un codex qu'il avait acquis à fort prix et qui contenait les manuscrits du *Corpus hermeticum*, un ensemble composite de 26 traités où trouve des éléments de théologie solaire et de gnosticisme oriental. Sa traduction latine du *Poïmandrès*, le premier traité du corpus qu'il a traduit sous le titre latin *Pimander* va créer un grand engouement dans la communauté des savants florentins. Par les soins de moult chantiers de traduction offrant des versions servies par une érudition hors pair qui jetait alors les bases de la philologie moderne, nous avons droit au transfert de connaissances sans doute le plus dense et le plus complexe de l'histoire de la *literacy* occidentale. Une pièce maîtresse de ce vaste transfert, à laquelle j'ai apporté une attention particulière, est la traduction d'une masse critique de traités kabbalistiques en provenance de Castille et de Catalogne (surtout Gérone) par un aventurier polyglotte du nom de Flavius Mithridate (l'un de ses nombreux pseudonymes) œuvrant sous le patronage du grand érudit Jean Pic de la Mirandole (Giovanni Pico della Mirandola), qui était lui-même sponsorisé par les Medicis. Cette littérature kabbalistique va constituer la pierre de touche de nombre d'édifices théoriques de la philosophie à venir, entre autres ceux de Leibniz et de Schelling. Mais il n'y pas que cela. J'irai d'une thèse passablement audacieuse : cet afflux soudain d'une masse critique d'écrits de source orientale, basés pour la plupart sur des théologies solaires et exhalant un fort parfum de mysticisme astral, non sans laisser planer l'hypothèse ouverte de l'existence d'une pluralité de mondes, va contribuer à façonner le *mindset* disposé à s'engager dans une mutation de paradigme qui va conduire au passage du géocentrisme à l'héliocentrisme.

Une troisième section, intitulée « Théorie critique », examine et déconstruit certains poncifs qui ont droit de cité dans l'arène de la réflexion traductologique. Une première étude s'attaque à la notion d'indicible ou d'ineffable confinant à l'intraduisibilité et à celle d'« objection préjudicielle » fesant peser une épée de Damoclès sur le mandat de traduction qui se résoudrait dans certains cas à l'impossibilité de traduire. Alors que George Steiner dans sa remarquable somme *After Babel* accrédite la notion d'indicible ou d'ineffable comme fondement de la motion herméneutique et de la fonction de communication, Henri Meschonnic, pour sa part, n'y voit que des vues de l'esprit qui sauraient être répudiées lors d'une phase critique pleinement historicisée où l'hypothèque que ferait peser ces parades idéologiques peut être levée à la faveur de traductions appropriées inspirées par une théorie critique faisant droit au geste traducteur à titre de *forme-sujet*. Je souscris pleinement aux vues de Meschonnic, en procédant pour ma part à un *explaining away* cinglant, bref à la dissolution de cette aporie.

Une seconde étude s'attaque à la notion d'incommensurabilité entre les langues et cultures, à laquelle j'oppose la notion de transversalité qui ne tarit de stratégies et de tactiques pour créer une interface viable et parfois dotée d'un haut coefficient de fécondité heuristique en dépit de l'amplitude parfois hyperbolique entre le spécimen source et la langue hôte. Sans nourrir quelque prétention en matière de compétence sinologique, je mets en perspective diverses lectures tangentes articulées autour de l'introduction des canons du corpus grec dans la culture chinoise, entre autres à l'appui des travaux des Robert Wardy, Joachim Kurtz et Peter Engelfriet. Ce bref survol me permet de ménager des vues plus souples sur des formes de médiation conçues parfois *ad hoc* et à dessein d'établir des zones de contact viables entre des nébuleuses culturelles

situées aux antipodes les unes des autres. J'emboîte pareillement le pas aux correctifs proposés par Roger Hart, Sanjay Subrahmanyam et Seyla Benhabib à l'encontre du spectre d'une incommensurabilité qui scotomise le regard porté sur l'altérité. Il nous faut considérer en toute première analyse sous quels auspices et dans quels contextes s'établissent les zones de contact favorisant un maillage plus convivial entre les langues et cultures et, par voie de conséquence, l'optimisation des opportunités de transfert de connaissances. Une incommensurabilité de fait ne doit pas être absolutisée en une incommensurabilité de principe.

Mes conclusions se présentent comme une défense et illustration d'une « théorie générale de la dérive », un *work in progress* qui avalise les données dégagées plus en amont, qui sont supportées pas une conception évolutive et non déterministe de la traduction. Cette modélisation souple et ouverte de la traduction comme activité cognitive évolue en direction d'une intelligibilité holistique du champ réflexif de la traduction que je désigne comme la *métatraduction*. Je partirai d'un énoncé de principe qui, pour moi, a valeur d'axiome : il est désormais interdit de réduire l'exercice de la traduction à une portion congrue qui en ferait l'estafette entre une présumé « original » et son produit « dérivé » : la traduction est un vecteur de transformation des valeurs et d'élargissement des horizons, non moins qu'une amorce discrète mais effective des mutations de paradigme et des révolutions conceptuelles. Ce qui se présente ici comme une « théorie générale de la dérive », ici donnée à titre d'indicatif générique car cette idée en est toujours à un stade embryonnaire, n'est autre que le principe selon lequel la traduction n'est pas un « dérivé » de l'original, mais agit au principe même de sa « dérive ». La notion de « dérive » ici évoquée n'est pas qu'une vague idée, un concept fourre-tout se prêtant à un relativisme tous azimuts, un peu comme la version « forte » de l'hypothèse Sapir-Whorf. Il s'agit d'un trait phénoménologique observable dans la tangente *évolutive* des œuvres et des cultures fertilisées par le travail de la traduction.

Allons plus loin : *il n'a jamais existé rien de tel qu'un « original » pour quelque œuvre ou artéfact que ce soit, car un « original » n'est désigné comme tel que sur la base d'un dérivé avant lequel il n'y a même pas lieu ni de nommer ni même de concevoir quelque chose comme un « original »*. En conséquence, je peux pareillement affirmer qu'il n'y a une langue dite « française » que parce qu'il y a *plusieurs autres* langues et nous n'avons pu rêver d'une « langue adamique » que parce qu'il n'y a jamais rien eu d'autre que *plusieurs langues non adamiques*. Dans le même ordre d'idées, Shakespeare n'est Shakespeare que parce qu'il est joué, adapté, traduit, commenté et n'a d'original que ses « dérives ». On pourrait à la rigueur affirmer que Shakespeare n'est Shakespeare que parce que Heiner Müller a conçu *Hamletmaschine*. La perspective ouverte par le correctif que je compte apporter à une conception plus « provinciale » et inertielle de la constellation des langues, de la migration des œuvres et de l'acculturation de leurs formes renvoie dos à dos et frappe de caducité les polarisations quasi canoniques qui hantent encore le champ de la réflexion traductologique : fond/forme, fidélité/liberté, littéralité/créativité, sourcier/cibliste, *domesticating/foreignizing & tutti quanti*.

Je boucle ce cycle d'études par un geste éditorial, à savoir un examen critique de la traduction automatique (*machine translation*) dont la croissance accélérée a progressivement inondé le marché de la traduction de logiciels dont la conception de pointe vise littéralement à se substituer à l'activité cognitive du traducteur ou de la traductrice. Dans mon vocabulaire que j'ai développé en classe avec mes étudiants au fil

des ans, je définis ces logiciels comme des « prothèses mnémotechniques ». Par exemple, le phénomène récent de la post-édition, qui tend à réduire à une peau de chagrin l'art du traducteur et à minorer la force de ses décisions au prix de maigres émoluments, ne lui offre comme pitance que des tronçons souvent édulcorés qui sont déconnectés de la dynamique globale du texte. Postmodernisme ou pas, on n'en est plus au mythe du progrès, qui est obsolète. Le principe dont je pars et qui constitue le nerf de mon argumentation, peut être libellé comme suit : il faut se demander comment et pourquoi des dispositifs algorithmiques à base binaire composés d'unités silicone et dont l'ingénierie et le design ont tout au plus 75 ans d'existence peuvent supplanter sinon rivaliser avec des organismes composés d'unités carbone et dont les facultés cognitives ont évolué sur une échelle de 1½ milliards d'années. La traduction est un art et non une technique.

Mots-clefs :

Traduction, historiographie, épistémologie, théorie critique

Abstract

The present thesis, based on published papers or submitted to professional journals, proposes a series of tangential readings in the fields of epistemology, historiography and critical theory of translation. In the first section, I establish my critical stance and the foundations of my epistemology. I locate the experience of and the reflection upon translation in the framework of foundational issues raised by the works of Popper, Kuhn and Feyerabend. Then I proceed to a thorough examination of a sampling of propositions related to Andrew Chesterman's popperian and darwinian stance, the incommensurability between Berman's and Toury's research programs, the introduction to corpora studies by Mona Baker, advocating the notion of a "third code" put forth by William Frawley, and, last but not the least, the evolutive nature of the protocol performed by the GRETI team from McGill University in its new north american french translation of Faulkner. So I came to three conclusions: 1) any processing of data in translation studies is based on an *a posteriori* knowledge and should be implemented with "soft" *axiomatics* dealing with trends and regularities without any *necessary* binding to strong causal or final conditions; 2) any proposition formulated in this framework should keep a *non deterministic* profile; 3) translation as experience and self-examination is governed by an *evolutive protocol*. I complete this paper by putting forth some premisses of a pluralistic, open, scientific endeavor, joining issue with the critical stance advocated by the austrian philosopher of science Paul Feyerabend, taking the form of a *pluralistic methodology*.

The second section presents two studies in critical historiography. The first study starts with a fact extremely neglected: the corpora of authors like Plato and Aristotle can find their *editio princeps* only at the end of a wide-ranging process of recovery, transmission, philological collation, restitution and translation, as opposed to most literary works whose first edition is the *editio princeps*. To refer to authorship, the very status of an *auctor*, does not go without considering *auctoritas*. Therefore, I will take issue with the waves of translation of the Aristotelian corpus at the Renaissance, in Firenze as well as in Padova, the stronghold of the radical Aristotelians, their mindset leaning clearly towards Averroes' views. An intellectual battlefield was thus about to be outlined, with translation options as weapons, between the champions of *oratio*, fuelled by a thorough concern for elegance and acuteness of style inspired by Cicero, and, on the other side, the guardians of the medieval scholastic Latin, the *logica vetus*, afflicted by an awkward brand of language. I scrutinize with a particular attention the translation techniques and overall rhetorical tenets of Leonardo Bruni and Lorenzo Valla, ardent partisans of *oratio*. Their stances come within the scope of a tradition that took off with Cicero and Quintilian, and that took over from Dante Alighieri's *De vulgari eloquentia* to come into full bloom in the rhetoric of the Spanish Barocco writers, among them Baltasar Gracián, up to the challenging of Cartesian rationalism by Giambattista Vico and, finally, will find an ideal nest in the *Frühromantik* of Iena as well as in Walter Benjamin's critical theory. I conclude that history of ideas as well as the manifold conceptions of language and its uses are also a history of translation(s).

In the second historiographical study, I put myself at task to penetrate the complex web of translation movements from oriental sources which lead to a paradigm shift (in the sense advocated by Thomas Kuhn) in the history of ideas in the West, the shift from geocentrism to heliocentrism. *Rinascimento* is widely known, besides the magnificent display of its maestria in the visual arts, as the pivotal age of recovery and revival of so-called pagan sources. The complete translation of Plato's corpus by Marsilio Ficino comes to mind, as well as the bravado of the Aristotelians of the University of Padova, who took care of the « Philosopher » as well as of his illustrious « Commentator », Averroes. What is less or insufficiently acknowledged is the rhizomatic undercurrents and crosspollinations of translational venues which brought to light a more abstruse manifold of corpora mostly from oriental source, Persian, Alexandrian, and Jewish.

When the byzantine scholar Gemistos Pletho came to Firenze to lecture in 1428, and brought his own brand of Zoroastrian scholarship and his own Latin version of the *Oracula Chaldaica*, which was translated on the spot, he fired up a new trend of heliocentric (or heliotropic) mystical cosmology and became the source for Ficino's own orphic system of natural magic. Ficino was still at task to complete his translation of Plato's corpus when Cosimo de Medici urged him to deliver a Latin version of the *Poimandres*, the first treatise of a body of astral mystique Alexandrian pseudepigraphic texts known as the *Corpus Hermeticum*.

About 1486, Ficino's maverick friend Giovanni Pico della Mirandola hired a Jack-of-all-trades Jewish polymath, known as Flavius Mithridates, brought him to his house at Fratta, near Perugia, and put him at task to translate into Latin an extensive corpus of kabbalistic treatises, delivering in less than 18 months what is now known as the *Bibliotheca Cabalistica* (5,500 pages of manuscript), not a small feat. Composed of dozens of works from the Castilian rabbis, advocating the sephirotic Kabbalah, and Catalanian offshoots like Abraham Abulafia, undisputed master of ecstatic Kabbalah, this brand of speculative literature, akin to Chinese « correlative » cosmologies, out casted and blew out any single-minded creationist frame. Giordano Bruno designed directly from these sources his own hypothesis of the « plurality of the worlds ». It is well known now that the personal libraries of Johannes Kepler, Galileo Galilei and, most of all, Isaac Newton, harboured a feast of that kind of stuff.

I intend to flesh out this rhizome of interconnected heterogeneities to set the record straight on an *a posteriori* new coherence of multifaceted contact. My hypothesis is that the peculiar mindset required to break out from a geocentric to a heliocentric stance was nurtured through this translational matrix. So to say, the ignition and launching of such a paradigm shift was fuelled in the nest of a Phoenix in the form of transversal *Weltanschauungen* fruitful clash related to the promiscuity of multilingual nomad scholars and channelled through multilateral translational movements whose epicentre was Firenze, as well as a kind of incestuous bind, not still broken, between mystical leanings and the design of a rigorous rational inquiry implemented by a logical methodology and intense scrutiny of empirical data.

The third section deals with my own devised critical theory but strongly influenced by Walter Benjamin and the *illuminati* from the *Frühromantik* of Iena. The first paper takes issue with the drop shadow of an unutterable part of discourse presumed to weigh down on the felicity conditions of translation, thus constituting a preliminary objection to the stake and the scope of its endeavour. George Steiner's stance, who advocates this tenet, is

thoroughly contrasted with Henri Meschonnic's poetics of translation, which puts in perspective with a sharpened edge the social and historical leanings of that kind of metaphysical fiction. Meschonnic takes also issue with the presumed ascendancy of the paradigm of communication as matrix of translation and the primacy of hermeneutics advocated in the same fashion by Steiner. Jose Ortega y Gasset's ratiocinations about the unutterable are also examined and recklessly repudiated. Taking over from the critical theory built up by the Romantics of Iena, with their postulate of transversal commutation of literary forms, Walter Benjamin sketches the whole field of translation as a continuum of metamorphoses. Meschonnic ratifies these views, claiming that translation implies a poetics which builds up a *subject-form* where rhythm and oral performance tie up with body language and materialize the socio-political engagement of discourse which repudiates the overshadowing of some kind of unutterable or formal impossibility of translation and forms a *continuum*.

The second study goes "search & destroy" over a strong version of incommensurability, an absolute one, in favour of a more soft and fashionable transversality. On the basis of an epistemological holism assuming that the properties of a given system cannot be determined or explained by its component parts alone, but the system as a whole determines in an important way how the parts behave, we argue that the coefficient of semantic mortgage and loss weighing over the commutability of languages and cultures should be considerably alleviated, notwithstanding the degree of asymmetry induced by long term linguistic and cultural embedding from their respective points of view. Thus I intend to put in perspective the actual impact of linguistic relativity in a strong sense in favour of a transversality based on a pragmatic concept of intercultural relations. Without advocating any kind of learned expertise in Chinese studies, I propose a short survey of tangential readings about the introduction of the canons of classical Greek culture in the Chinese culture provided by the works of Robert Wardy, Joachim Kurtz et Peter Engelfriet. This swift survey enables a more flexible stance on the diverse forms of mediation sometimes designed *ad hoc* in the way of establishing viable contact zones between cultural clusters evolving at the antipodes from one another. I follow Roger Hart, Sanjay Subrahmanyam et Seyla Benhabib's footsteps in matters of correctives brought against the spectre of a strong version of incommensurability that scotomises our perception of otherness. In the first place, we should investigate under which auspices and in which contexts contact zones meet the felicity conditions of a fruitful mesh between languages and cultures and, by the way, foster the optimization of opportunities for knowledge transfer. Incommensurability *de facto* should not be magnified into incommensurability *de principio*.

My conclusions are evolving toward a "general theory of drifting", a *work in progress* that synthesizes the data scrutinized and fleshed out in the former series of essays. I will start with a personal tenet that should earn for me the status of an axiom: we can no more reduce the experience of translation to an ancillary role oscillating back & forth between a so called "original" and an end product bound by the double bind between formal equivalence (source-oriented) and dynamic equivalence (target-oriented). As put forth by Walter Benjamin, translation evolves in a *medium* forming a continuum of metamorphoses, being as such a seminal vector of transformation of values and expanding the horizons as well as a discrete but effective trigger of paradigm shifts and conceptual revolutions. What I call here "general theory of drifting" is nothing else than

the principle according to which translation is not a “derivative by-product” of a so called original, but an agent and matrix of its drifting. I will set it straight: *There had never existed something like an “original” for whatever kind of work because an original is named as such only in relation to drift works like translation.* Thus we can say that Shakespeare is only Shakespeare after it is played, translated, adapted and commented and becomes an original only by virtue of those drift works.

I will close this cycle of studies with an editorial motion, so to say a critical survey of machine translation whose accelerated growth had progressively saturated the market of translation with software devices like TRADOS Studio, which I call in my own jargon “mnemonic prosthesis”. For example, the recent phenomenon of post-edition, which tends to waste away the art of the translator and minimize the force of his operating decisions, offers him a pittance of watering down trunks of words or sentences completely disconnected from the global dynamics of the text. In the years 1980 when I was teaching philosophy at the Université du Québec à Trois-Rivières, I defined the computer as a “fast idiot”. I still think so. The principle of my argument can be stated in the form of a question: we should ask ourselves how & why algorithmic devices encoded in binary sequences produced by silicone units whose existence is about 75 years old could supersede or even compete with organisms composed from carbon units and whose cognitive skills had evolved on a stretch and scale of 1½ billion years. To ask the question is to answer it: translation is an art, not a technique.

Keywords:

Translation, historiography, epistemology, critical theory.

Parallaxes

**Lectures tangentes d'historiographie critique
et d'épistémologie de la traduction**

Cette oeuvre est dédiée à

**Monsieur mon père
Feu Benoît Lamy
d'origine Normande et Viking,
garçon de ferme et bûcheron,
soudeur dans la marine et tisserand,
grand chêne majestueux dont la sève
coule dans les veines de mes textes**

&

**Madame ma mère,
Feu Colombe Laurent,
d'origine Abénakie, de souche algonquienne,
institutrice de rangs de campagne,
couturière et ménagère,
belle ancolie et fleur de Lotus
qui a embaumé ma vie d'un parfum d'éternité,
la douceur incarnée**

Table des matières

Introduction

1. Un parcours intellectuel : de la philologie et de la philosophie, en passant par la poésie, à la traductologie
2. Question(s) de méthode

Topiques : Arrière-plan théorique : pluralisme méthodologique et perspectivisme généalogique. – **Stratégies obliques** : hypothèses analytiques, abduction, indices, traces, symptômes, sérendipité. – **Postulats** : une *perspective non déterministe et pluraliste*. – **Rhizome** : vers une sémantique en forme d'encyclopédie. – **Synopsis** : les enjeux et la portée des cinq études ici réunies. – **Parti pris pour un multivers baroque**. – *Tragedia dell'ascolto*/tragédie de l'écoute : une allégorie pour la traduction : *caminante, no hay camino*.

Section I – Positions critiques : épistémologie

1. Conjecture/conjoncture/ouverture : une vue non déterministe de la traduction (Popper, Kuhn et Feyerabend « revisités »)

- 1.1. A ghost in the machine?
- 1.2. La « crise » des fondements comme fondement d'un savoir réfléchi
- 1.3. *Entia non sunt multiplicada praeter necessitatem* : l'incommensurabilité des paradigmes, l'idée d'un « troisième code » et le principe de parcimonie
- 1.4. Relativité de toute ontologie : le caractère évolutif de la recherche
- 1.5. Prémisses d'une épistémologie ouverte

Appendice 1 : Genèse secrète de l'approche sociohistorique et de la thèse sur l'incommensurabilité de Thomas Kuhn ainsi que du pluralisme méthodologique de Paul Feyerabend

Section II – Deux études d'historiographie critique

2. *Aristoteles multiplex* : Les nouvelles noces de Philologie de Mercure. De la traduction comme quête de l'*editio princeps*

- 2.1. Les nouvelles noces de Philologie et Mercure
- 2.2. *Oratio* vs *ratio* : une autre querelle des Anciens et des Modernes
- 2.3. *Editio princeps* : l'impact, l'enjeu et la portée de la canonisation, via la collation philologique et des traductions décisives, des grands maîtres de vérité grecs

Appendice 2 : Giordano Bruno alias Henry Fagot alias 007 : la taupe de Sa Majesté?

3. Firenze, Quattrocento : the Matrix : Co-axial Channelling and Crosspollination of Chaldaïca, Hermetica and Kabbalistica as the Matrix of Future Scientific Revolutions

- 3.1. *Prisca sapientia*. L'Humanisme platonisant : le retour du grand Chariot cosmique
- 3.2. Firenze: On the Threshold of a "Paradigm Shift"
- 3.3. Le baroud d'honneur de la *Prisca sapientia* à l'aube des révolutions à venir : le traducteur polymathe Marsile Ficin dans la tourmente du Quattrocento
- 3.4. Pic de la Mirandole et la filière kabbalistique : migrations secrètes dans l'antichambre des révolutions à venir
- 3.5. Back to the Future : the Sky Is Not Even the Limit

Section III – Théorie critique

4. Steiner et Meschonnic : pour en finir avec la fable de l'indicible et le spectre de l'objection préjudicielle. Quelques notes improvisées sur le clavier bien tempéré d'un sceptique

- 4.1. Une gémellité insoupçonnée : l'adoption du paradigme communicationnel servirait-elle de caution à la présumée rançon de l'indicible?
- 4.2. La motion herméneutique : la résistance au rapt de la lettre et la consolation du sens
- 4.3. De la traduction comme vecteur de métamorphoses : transversalité et commutativité des genres chez les Romantiques d'Iéna
- 4.4. Conjurer le chant des sirènes : splendeur et misère d'Ortega y Gasset. Courte thérapie inspirée de la thèse de l'indétermination de la traduction radicale chez Quine
- 4.5. Meschonnic : pour en finir avec l'ascendant du paradigme communicationnel

Appendice 3 : *Double Bind* : de la « double ligature » du traduire, ou comment je peux soutenir le paradoxe suivant : *il y a* de l'intraduisible, mais *rien n'est* intraduisible

5. Aristote sur la route de la soie : incommensurabilité et transversalité

- 5.1. Liminaire
- 5.2. *Tradings* : tradition et traduction
- 5.3. Aristote chez les mandarins
- 5.4. L'échangeur à géométrie variable
- 5.5. GPS : Géodésies Protéiformes Synchrones

5.6. Conclusion: Exile on Main Street

Appendice 4 : Le vif de la question : douche froide sur le bûcher des vanités (eurocentristes) : réfutation de l'affirmation d'Antoine Berman selon laquelle seules les *koinai*, les langues de haute culture, peuvent s'entretendre

Conclusions : Métatraduction : vers une théorie générale de la « dérive » – Critique de la raison traductionnelle

Topiques : *Khôra* (χώρα) : la traduction n'est pas un paradigme, mais un navigateur qui suit un tracé dont l'onde pilote oscille dans la magnitude choré-graphique à l'interface entre la diversité des langues. – Du langage comme pure *médiumité* : l'arrière-plan des thèses de Walter Benjamin sur la traduction. – *Rewinding/reminding* : à nouveau la question de l'origine (« chorale »). – *Basho/Fūdo* : du langage comme mi-lieu, médium et pure communicabilité. Une lecture orientale des thèses de Walter Benjamin sur la traduction. – *Κύβερνήτης* : cybernétique, unités de code et traduction. De la vacuité du paradigme communicationnel et de la foire aux illusions des théories de l'information à la notion de « programme » génétique : une genèse courant en filigrane dans l'ombre portée de la Guerre Froide. – Primat de l'oralité : l'« éloquence en langue vulgaire » (Dante Alighieri) : une façon d'« embabéler la langue » (Meschonnic) : pour en finir avec l'ascendant du paradigme de la communication. – *Janus bifrons* : le clivage entre « monadistes » et « universalistes », ou comment dénouer un nœud gordien. – Métatraduction : fictionnaire d'une diaspora sans frontières. – *Studia arabum* : la traduction dans le creuset de l'histoire. – Voguer toutes voiles déployées : l'ébauche d'une anthropologie du langage comme écologie de l'esprit chez Wilhelm Von Humboldt. – Rudiments d'une théorie critique de la traduction : l'éclosion météorique de la *Frühromantik* d'Iéna. – Ogives à fragmentation multiple : le point de non retour : stratégies obliques en vue de sortir de l'enfermement du « cercle herméneutique ». – OrigineS : vers une théorie générale de la « dérive » (*Driftworks*).

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mes deux directeurs de recherche, Messieurs les Professeurs Georges Bastin, de l'Université de Montréal, et Alexis Nous (Nuselovici), de l'Université d'Aix-en-Provence. Ils m'ont prodigué un soutien indéfectible tout au long de ces recherches. Ils ont su dompter tout en douceur cet animal rétif en moi qui abonde volontiers dans une dégaine de type « perspective cavalière ». Mon ton est depuis toujours péremptoire et j'ai poussé à son ultime limite la stylisation de mon écriture que l'on peut loger à l'enseigne d'un baroque généralisé qui m'a amené à cheminer sur les chemins les moins fréquentés. Ils ont pacifié mes avenues avec le tact et la bienveillante écoute qui les distinguent. Merci encore.

Je tiens à saluer et remercier chaleureusement les étudiantes et les étudiants qui m'ont accompagné au cours des quinze dernières années dans mes séminaires d'épistémologie et de méthodologie de la recherche ainsi que dans mes cours de traduction littéraire au Département de linguistique et de traduction de l'Université de Montréal. La pertinence de leurs questions, le foisonnement d'intuitions porteuses et tout le brassage d'idées auxquels ils ont prêté leur concours ont pour beaucoup contribué à la gestation de celles que j'ai mises de l'avant dans les études que vous allez lire.

Parmi ces étudiants, j'aimerais saluer et remercier d'abord Marc Pomerleau, éminent traducteur professionnel, désormais collègue et ami, qui a suivi trois des séminaires que dispensais et qui est ensuite devenu un collaborateur inestimable. Ma pensée va aussi à Jean Clouthier, grand traducteur professionnel depuis plus de 30 ans, qui lui aussi a suivi trois de mes séminaires de maîtrise, et est par la suite devenu un ami très proche avec qui je partage une complicité indénouable. Enfin, il tarde de saluer et de remercier chaleureusement Nabila Chaïb, Algérienne d'origine berbère, native de Kabylie. Elle a suivi mon dernier séminaire d'épistémologie à la session d'hiver 2014. Elle est par la suite devenue une collaboratrice dévouée et assidue, m'assistant en autres avec son portable lors de ma dernière communication prononcée au Colloque célébrant le 60^{ème} anniversaire de la revue *Meta*. Elle m'a également assisté avec patience et détermination lors de mon dernier cours de traduction littéraire à la session d'hiver 2016. Ma plus grande gratitude à tous ces gens.

Last but not least, je voudrais rendre grâce à mes deux sœurs, Monique et Céline, deux femmes aimantes et généreuses sans compter. Elles étaient à mon chevet et veillaient sur moi dans une période de grande détresse morale et physique en raison d'une maladie chronique. Leur courage et leur abnégation m'ont toujours été source d'inspiration. Mon amour et ma gratitude leur sont tout entier acquis, un amour et une gratitude sans bornes.

Les recherches menées au cours de ma scolarité de doctorat ont bénéficié de l'appui financier d'un Fonds de recherche interne du Département de linguistique et de traduction, de la Faculté des études supérieures et postdoctorales, ainsi que d'une très généreuse bourse du CRSH, ayant été le récipiendaire de la Bourse Joseph-Armand-Bombardier, de mai 2013 à avril 2016. Que ces organismes soient tous ici remerciés.

Introduction

Les **parallèles** sont des droites qui, étant situées dans un même plan, et étant prolongées à l'infini de part et d'autre, ne se rencontrent ni d'un côté ni de l'autre.

Euclide, *Éléments* (Στοιχεία / *stoikheia*), Définition 35

La **parallaxe** est l'incidence du changement de position de l'observateur sur l'observation d'un objet. En d'autres termes, la parallaxe est l'effet du changement de position de l'observateur sur ce qu'il perçoit.

Cette thèse s'inscrit sous le signe d'une dynamique évolutionniste et de la pensée holistique, selon laquelle nulle partie ne peut être conçue sans la rapporter au tout. Le holisme épistémologique mis de l'avant par le grand logicien américain Willard Van Orman Quine soutient pareillement que toute théorie est tributaire d'un faisceau d'hypothèses analytiques qui elles-mêmes ne peuvent s'actualiser qu'en référence à cette théorie qui en constitue le préalable.

L'ontologie de la traduction que je vais mettre de l'avant dans la série d'études qui suivent considère pareillement que l'objet-traduction et l'expérience du traduire non moins que la réflexion qu'elle inspire impliquent un réseau complexe de niveaux interprétatifs (phonosymbolique, étymologique, stylistique, rhétorique, sociologique, axiologique, praxéologique, historiographique, sémantique, syntaxique, etc.) dont on ne saurait faire l'économie et qui en appelle à un *pluralisme méthodologique* ainsi qu'à une *modélisation ouverte*. À cet égard, j'estime fermement que l'on ne saurait désormais mesurer les diverses pratiques de la traduction à l'aune du seul transfert linguistique : je défends l'idée que la traduction est une *activité cognitive* mobilisant l'ensemble des niveaux d'intelligibilité et du corps propre et de l'intelligence collective : perceptuel, mnémotechnique, socioculturel, politique, voire économique.

Cette perspective s'inscrit dans le sillage de la théorie critique d'Henri Meschonnic qui insiste sur la notion de *continu*, à l'encontre de conceptions bipolaires qui séparent le signe du référent, le contenu de la forme ou le signifiant du signifié. Chez lui, la *forme-sujet* qui émerge dans l'acte de traduction ne peut être séparée de sa gestation sociale, historique et politique. Cette position avalise une définition de la traduction qui agira à titre d'axiome de base dans la présente thèse et qui a été formulée par Walter Benjamin comme suit : la traduction traverse un *continuum de métamorphoses* et non des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance.

C'est pourquoi la traduction, loin d'être une estafette servile faisant la navette entre deux langues, constitue un vecteur essentiel de transformation des visions du monde et accompagne souvent les grandes mutations de paradigme (des "paradigm shifts" au sens où l'entend Thomas Kuhn), lesquelles ne peuvent être approchées qu'en adoptant un *pluralisme méthodologique* tel que défendu par l'épistémologue autrichien Paul Feyerabend. Les diverses pratiques de la traduction, bien datées et typées au cours des âges, se sont révélées des facteurs de croissance et d'enrichissement des langues et cultures

qui, loin de demeurer enfermées dans leur nébuleuse propre, sont appelées à muter et à voir leurs horizons respectifs s'élargir. Ces dernières obéissent à une constante évolutive souvent fécondée par les soins des pratiques traductionnelles. À cet égard, la traduction contribue à injecter une valeur ajoutée dans la compréhension mutuelle des langues et des cultures ainsi qu'à la compénétration des univers de sens qui leur sont corrélés. C'est sans compter les vastes pans des littératures très anciennes qui nous sont pareillement restitués par ses soins.

La traduction est aussi l'un des moteurs des révolutions. Par exemple, comme nous le verrons, l'éclosion des révolutions scientifiques aux XVII^e et XVIII^e siècles a été précédée au Quattrocento par la traduction vers le latin d'une masse critique de textes de source orientale axées sur le mysticisme astral et des théologies solaires, entraînant une mutation dans les mentalités en regard des horizons cosmologique jusque lors confinés au monde clos du créationnisme judéo-chrétien au profit d'un univers agréant diverses conceptions relatives à un univers de magnitude infinie et à la possibilité de l'existence d'une pluralité de mondes. Cette dynamique liée au "paradigm shift", à la mutation de paradigme qui est à la base de l'historiographie critique développée en matière d'épistémologie par Thomas Kuhn, doit, à mon sens, être investiguée à l'aune de ce que je désigne comme le *perspectivisme généalogique* élaboré par Michel Foucault dans la foulée de la critique du « monumentalisme » historique battu en brèche par Nietzsche.

Corrélativement à ces postulats, je tirerai donc profit de l'intuition de Nietzsche à l'effet qu'il n'y a pas simplement des *faits*, peut-être même rien de tel que de simples faits, mais tout un éventail d'*interprétations* nourries par divers angles de vue, d'où l'idée de *parallaxe* et celle encore de *lecture tangente*. C'est pourquoi l'idée d'une description objective des faits est nulle et non avenue. Toute description est implémentée par une (ou des) hypothèse(s) préalable(s) sur la nature des faits observés, et ladite hypothèse est nourrie par une interprétation à géométrie variable, explorant diverses facettes du phénomène décrit. Le pluralisme méthodologique qui en ressort affiche un haut coefficient de fécondité heuristique en matière d'historiographie critique de la traduction et agrée une modélisation à la fois beaucoup plus souple et d'une plus grande acuité en matière de *fine tuning* dans l'analyse des éléments prospectés.

C'est aussi la raison pour laquelle, *mutatis mutandis*, un même texte-source conçu dans une langue donnée peut être traduit différemment par deux ou plusieurs autres traducteurs s'exerçant dans une même langue-hôte et ne pas nécessairement démériter dans leurs versions respectives. Dans le même ordre d'idée, deux théoriciens de la traduction peuvent traiter exactement du même objet et ne pas parler du tout de la même chose. Leurs lignes d'univers respectives ne se rencontreront jamais et n'entreront jamais en intersection, courant sur des *parallèles* et ce sans que nous soyons en mesure de décréter que l'une prévaut sur l'autre. L'une n'inclut pas l'autre et l'une n'exclut pas davantage l'autre, sans qu'elles puissent entrer en intersection. Ainsi, l'épistémologie pluraliste de Feyerabend statue que dans un nombre assez élevé de cas en matière d'interprétation les catégories logiques d'inclusion, d'exclusion et d'intersection cessent d'être opératoires.

À cet égard, je soutiendrai que ce ne sont pas les langues et les cultures, même si affectées d'un haut indice de contingence lié au métissage, à l'acculturation et à

l'hybridation qui agissent comme levier de leur évolution, qui sont incommensurables, mais les inférences, hypothèses et théories qui sont formulées à leur sujet. Les notions d'indicible ou d'ineffable, ou encore celle d'une incommensurabilité stricte entre les langues et cultures seront rigoureusement déconstruites au profit de la notion de transversalité qui est un tenseur essentiel de toute forme de vie. Or, comme l'a stipulé le philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein, se représenter une langue ou un langage, c'est se représenter une forme de vie – *eine Lebensform*.

Évolutionnisme, relativisme et pluralisme seront donc ici au rendez-vous. Certains développements à venir vont parfois exhiber une conceptualité de haute volée et mobiliser une érudition d'une grande virtuosité dont les lignes de fuite, de surcroît, pourront bifurquer dans des directions inopinées. Je tiens à préciser que ce réquisit ne ressortit aucunement, loin de là, à une vaine parade ostentatoire mais est appelé par la nature de l'objet mis en évidence et l'argumentaire qui est mis à contribution pour fins d'analyse. Mais, avant de venir à une explication plus détaillée de ce florilège d'idées et de bien d'autres encore, j'estime opportun de vous faire part de mon cheminement antérieurement à mon engagement dans le champ de la réflexion traductologique.

1. Un parcours intellectuel : De la philologie et de la philosophie, en passant par la poésie, à la traductologie

En vérité, il n'est pas de théorie qui ne soit fragment, soigneusement préparé, de quelque autobiographie.

Paul Valéry, *Poésie et pensée abstraite*, 1945

Officiellement, mon engagement dans le champ de la réflexion traductologique s'est amorcé en 1992, alors que je commençai à œuvrer à titre d'assistant de recherche auprès du professeur Alexis Nouss (Nuselovici) au Département de linguistique et de traduction de l'Université de Montréal, et ce jusqu'en 1998. Durant cette période, bénéficiant de généreuses subventions du CRSH, Alexis et moi avons produit une série d'articles chacun de notre côté ou en étroite collaboration dont certains sont désormais reconnus comme des "seminal papers". Je songe notamment à notre traduction critique du fameux essai de Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, que nous avons traduit sous le titre, pour d'aucuns un tantinet scandaleux, de *L'abandon du traducteur*, pièce à laquelle était assorti un copieux appareil de notes et deux fragments du *Nachlass* de Benjamin. En 2001, Alexis me contactait pour me demander si j'étais disposé à diriger un séminaire d'épistémologie au même Département. J'acceptai sur-le-champ. J'ai dispensé ce séminaire à 11 reprises entre 2001 et 2014, en plus de diriger un séminaire de méthodologie de la recherche et jusqu'à une date récente, j'ai donné des cours de traduction littéraire au niveau de la maîtrise, du Bac. 3^{ème} année ainsi qu'à la Faculté de l'éducation permanente. Ça, c'est pour la petite histoire, le plus petit bout de la lorgnette.

En vérité, mon rapport à l'art de la traduction s'est engagé à un âge beaucoup plus précoce. En 1966, à l'âge de 13 ans, mon père m'inscrivait dans un collège classique, le Séminaire Saint-Joseph de Trois-Rivières, l'un des 3 plus grands collèges français

d'Amérique du Nord, avec le Collège Brébeuf et le Grand Séminaire de Québec. Dès la première année, appelée les Éléments latins, on m'a rompu avec rigueur aux rudiments du grec ancien et du latin. La discipline était spartiate : on nous réveillait à 5h30 du matin, nous avions 20 minutes pour faire notre lit, faire notre toilette et revêtir nos uniformes et sortir du dortoir. Ensuite, nous nous dirigeons en classe pour effectuer des versions du latin au français et potasser nos grammaires et des manuels de vocabulaire en grec ancien. Après quoi seulement avons-nous droit à un petit déjeuner. Au cours de la deuxième année, appelée « Syntaxe », il fallait choisir une option qui allait déterminer notre curriculum pour les années suivantes. J'ai obtenu une note parfaite pour les quatre options pour lesquelles j'ai concouru, soit les arts plastiques, les sciences pures, la musique et les langues anciennes. On m'a entre autres appris que je possédais l'« oreille absolue ». Mes mentors me conseillèrent d'opter pour les langues anciennes. J'acquiesçai tout en demandant de suivre des cours de solfège et de physique avancée.

Nous étions seulement deux étudiants en langues anciennes. L'année suivante, Pierre Fortier, un brillant esprit et un ami proche, abandonna cette option, en sorte que je me retrouvai avec un précepteur personnel en grec ancien pour les deux dernières années, soit la Versification et les Belles-Lettres. J'en vins ainsi à traduire directement du grec attique des passages de Thucydide, de Hérodote ainsi que les premiers dialogues de Platon, dits « socratiques » et le traité des *Catégories* et le *De anima* d'Aristote. Ma maîtrise du latin n'était pas de moindre cuvée : je fréquentais la poésie de Catulle et de Virgile ainsi que la prose truculente des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle ou les *Métamorphoses* (ou l'*Âne d'or*) d'Apulée de Madaure. Cet apprentissage est inestimable même si l'adolescent que j'étais alors se sentait un peu harassé par pareille érudition, ayant souvent la tête ailleurs, notamment dans le jardin des jeunes filles en fleurs.

En 1970, je passai au Collège de Trois-Rivières où j'étais inscrit en littérature française, en études américaines et en cinéma. Je me lassai assez vite des cours de littérature française où l'on ressassait des thèmes éculés. Les études américaines et l'apprentissage du langage cinématographique me mettaient bien davantage en appétit. Je décidai alors de lire les œuvres de William Faulkner, John Steinbeck, John Dos Passos et Ernest Hemingway directement en anglais américain, sans compter les poètes dont ma sensibilité était plus proches, les poètes de la Beat Generation, Kerouac ou Allen Ginsberg, mais aussi Emily Dickinson ou Walt Whitman, ou encore les philosophes Ralph Waldo Emerson ou Henry David Thoreau, les Transcendentalistes de Concord.

Je bénéficiais d'une aisance toute naturelle pour l'anglais américain car mon apprentissage de l'anglais au Séminaire Saint-Joseph fut le fruit d'une pédagogie hors pair dispensée par un aréopage exceptionnel de professeurs dotés d'un *background knowledge* de tout premier ordre. Par exemple, mon premier professeur d'anglais en Éléments latins était le Capitaine Ménard, qui fut pilote de chasse dans la Royal Air Force, volant sur des Spitfires et des Hurricanes. Il a participé à la Bataille d'Angleterre et a été décoré de la main même de Winston Churchill qui déclara devant les 40 pilotes qui avaient survécus : « Jamais dans l'histoire de l'humanité, tant d'être humains ont contracté une dette aussi énorme envers une si petite poignée d'hommes ». Le Capitaine Ménard avait à son actif 26 victoires homologuées en combat-canon et plus d'une soixantaine non homologuées. Il a été abattu à 2 reprises au-dessus de la Manche et une dernière fois au-dessus de la Mer du Nord, et sur ce coup-là il était pratiquement cuit : il a

réussi à s'éjecter de son cockpit alors que son moteur en feu était en train de s'arracher à son fuselage mais il savait bien, au bout de son parachute qu'il allait crever d'hypothermie dans cette mer glaciale. Sauf que 10 minutes plus tard, une goélette de pêcheurs irlandais le repérait et le hissa à son bord. Il était transi de froid. Les mariners l'asséchèrent, le couvrirent de lourdes couvertures de feutre en lui donnant une copieuse ration de scotch écossais. Quand il eut suffisamment cessé de greloter, il leur dit : « C'est un vrai miracle! ». Le capitane de la goélette lui répondit : « Pas tout-à-fait, le pilote de chasse allemand du Messerschmitt 109 qui vous a abattu nous a aperçus et, dans un excellent anglais, nous a transmis les coordonnées exactes de votre point de chute et a précisé : « That's a great fighterpilot, an Ace, get him out of the sea ». Il est clair qu'avec un homme de pareille stature, je ne pouvais que grandir. Je n'avais alors que 13 ans d'âge, j'étais un mioche avec une cervelle en éruption, de tempérament plutôt dissipé et frappé de quelques éclairs de génie. Le Capitaine Ménard me conviait souvent à son bureau pour m'instruire en privé des grandes œuvres de Chaucer, Shakespeare, Lord Byron, Coleridge ou Shelley. Il m'invita chez lui pour me présenter son épouse et m'expliquer tout en douceur que les poèmes que je lui avais présentés, rédigés tant en français qu'en anglais étaient d'une qualité exceptionnelle. Ce fut déterminant.

En 1973, dégoûté pas le climat morose qui régnait au Québec suite aux événements d'octobre 70, je décidai de quitter le Québec pour les côtes du Pacifique. J'ai donc pris la route de l'ouest et me suis d'abord installé à Vancouver, au Pacific Hostel, une auberge de jeunesse. J'y suis resté peu de temps car je décidai de prendre le ferryboat pour l'île de Vancouver. Arrivé à Victoria, j'ai été accueilli dans une superbe auberge de jeunesse où nous étions bien logés et bien nourris. Tôt le matin, des horticulteurs locaux venaient à l'auberge pour recruter des travailleurs pour cueillir des fruits et des légumes. C'est ainsi que j'ai travaillé dans des serres où l'on cueillait des tomates à longueur de journée. J'ai ramassé des sous pour poursuivre mon périple.

Après, j'ai décidé de monter au nord de l'île de Vancouver pour atteindre le plus haut village, Tofino, qui était à proximité de la plage de Long Beach, où vivaient pas moins de deux cent hippies canadiens, américains et européens. La plage était vraiment magnifique, le sable presque blanc, fin comme de la farine. Une tribu amérindienne qui vivait à proximité venait nous visiter tous les jours parce qu'on leur ressemblait. Ils m'ont tout de suite adopté comme leur fils. Ils m'ont construit un *shelter* avec des pilotis formés à partir des troncs asséchés de grands pins Douglas qui étaient arrachés avec une partie du littoral lors des grandes marées du printemps sur le Pacifique. Ils m'ont fabriqué un toit avec des branches de sapin et d'épinette à travers lesquelles ils ont entrelardé une pellicule de plastique imperméable. Le matin, ils m'apportaient du saumon fumé, des galettes de maïs et des gamelles de petits fruits sauvages. Le *Elder* du groupe, âgé de plus de 80 ans, leur chef et leur chaman, se prit d'affection pour moi. Je lui révélai que ma propre mère était d'origine Abénaki, de souche algonquienne. Il m'enseigna beaucoup de choses sur leur mode de vie, beaucoup d'éléments de vocabulaire, sur leur philosophie naturelle, qui est une forme d'animisme auquel j'adhère car je crois fermement que les rivières aussi bien que les niches écologiques, la faune et la flore ont une âme. Il m'a baptisé *Eagle* et m'a affirmé quelque chose que j'allais réentendre par la suite de la bouche d'un maître indien natif de Calcutta, Rama Singh, que je vais rencontrer quelques mois plus tard à Berkeley en Californie : « Ton écorce charnelle est caucasienne, mais ton âme orientale, comme la nôtre ».

Un matin, une anecdote assez exceptionnelle m'est arrivée. J'étais assis sur un tronc de pin Douglas et je dégustais mon café en grillant une cigarette et me servant en guise de cendrier d'une carapace de crabe laissée par la mue de ces gentils crustacés. Un coup de vent me frappa de derrière mais je n'y ai guère porté attention. Un groupe d'une vingtaine d'amérindiens comprenant le Elder et surtout de femmes et des enfants, qui m'aimaient beaucoup, s'arrêtèrent soudain à environ une vingtaine de mètres de moi et ils étaient comme figés, comme stupéfaits. Ils me fixaient tous des yeux, du moins leurs regards semblaient pointer dans ma direction. Je me demandais ce qui leur arrivait. Je me suis dit peut-être qu'ils regardent quelque chose derrière moi. Je fis pivoter ma tête pour enfin voir posé à moins d'un mètre de moi un grand aigle royal d'Amérique. Honnêtement, j'étais terrifié. Par une série de regards obliques, je perçus bien son bec acéré, ses grandes serres de couleur jaune et orange tachetées de points noirs, mais aussi sa double paupière qui lui permet de s'orienter dans le soleil alors qu'il vole très haut dans le ciel et qui forme en quelque sorte une manière de sextant lui permettant de suivre à distance les troupeaux de cervidés, des chevreaux ou du petit gibier pour s'abattre ensuite en piqué, au moment opportun, comme un Kamikaze, sur la proie qu'il a sélectionnée. Après quelques minutes d'un temps infiniment long, je fus frappé par un violent coup de vent alors que l'aigle s'arrachait au sol avec ses ailes d'une extraordinaire envergure. Il traça trois cercles autour de moi dans le ciel pour ensuite s'élancer vers le firmament azuré du Pacifique. La petite bande d'amérindiens s'avança vers moi avec une attitude solennelle et ils inclinèrent tous leurs têtes à mon approche, comme si j'étais un seigneur ou un roi. Le Elder me dit : « Ton frère est venu te visiter pour voir si tu allais bien ». Je lui rétorquai : « Peut-être est-il malade ou blessé ». « Non, me répondit le chaman, c'est un aigle mâle et il est en parfaite santé. J'ai plus de 80 ans d'âge et c'est la première fois que je vois un aigle au sol. Or les aigles ne fréquentent que les aigles. Ils représentent le haut de la chaîne alimentaire et toi, tu représente le haut de la chaîne spirituelle qui relie tous les être et les formes de vie ». J'étais complètement soufflé. Je passai donc deux mois avec eux et décidai ensuite de descendre vers la Californie pour m'installer dans la Baie de San Francisco. Mon départ fut déchirant car j'aimais profondément ces êtres magnifiques.

Je descendis donc vers le sud. Je longeai la Côte du Pacifique en passant d'abord par Seattle, dans l'État de Washington, ensuite Portland, Oregon, pour atteindre enfin le nord de la Californie, à Sacramento. J'étais en autostop et là une belle dame blonde dans la fin de la quarantaine me fit monter à bord de sa rutilante Cadillac décapotable 1957 d'un rouge vif avec des banquettes en cuir blanc. Elle me dit qu'elle se dirigeait vers la Baie de San Francisco. J'étais au comble de la joie car c'était une longue randonnée. Nous avons commencé à converser et, après quelques temps, elle me révéla qu'elle était la princesse des Hell's Angels de San Francisco, bref la compagne attitrée du chef de ce chapitre. Elle m'expliqua alors l'origine de ce groupe de hors-la-loi. Au départ, la dénomination Hell's Angels désignait une escadrille de l'aéronavale américaine, reconnue comme la plus féroce, intrépide et impitoyable, qui accomplissait des faits d'armes presque insensés en matière de combats aériens, se distinguant notamment lors des batailles de Guadalcanal et d'Okinawa, C'était des pilotes sans peur et sans reproche qui, volant sur des appareils Thunderbolt et Mustang, terrassaient et terrifiaient les pilotes japonais volant sur des chasseurs de type Zero. Plusieurs de ces Hell's Angels ne sont pas revenus du combat, d'autres venaient s'écraser sur le pont de leur porte-avions et parvenaient à s'extraire de

leur cockpit avant que l'avions n'explose. Une heure après, après avoir fait le plein de kérosène et avoir chargé à bloc les mitrailleuses, avalé un bifteck et un demi-bouteille de whisky, ils s'envolaient à nouveau avec de jeunes pilotes remplaçants tout aussi féroces. C'était un feu roulant. La flotte du Pacifique mouillait dans la Baie de San Francisco. Après qu'ils furent démobilisés, le Gouvernement américain leur donnèrent de petits lopins de terre situés sur les côteaux surplombant la Baie de San Francisco, Ils adoptèrent assez vite comme mode de locomotion des motos Harley-Davidson dont le bruit du moteur leurs rappelait celui des avions de chasse sur lesquels ils ont volés. Les traumatismes de la guerre les avaient aussi rendus asociaux. Leur solde de la marine américaine étant modeste, ils commencèrent à se livrer à de petits trafics de tout acabit. Mais certains d'entre eux avaient noué contact en Asie avec de sources d'approvisionnement en opium, en héroïne et en haschich. Ils établirent des connections avec ces fournisseurs et se criminalisèrent donc.

Sue et moi avons par la suite nourris bien d'autres échanges des plus enrichissants, me donnant l'occasion de développer mes connaissances de la langue anglaise, plus précisément de me faire l'oreille à la diversité des prononciations qui la distingue de ma langue maternelle aussi bien que de l'anglais très soigné que l'on m'avait enseigné au Collège classique. Pour me faire une fleur, elle décida de quitter l'autoroute pour me faire connaître le Mendocino County, véritable paradis terrestre et sans aucun doute l'une des terres les plus fertiles de la planète. On y cultive des agrumes, des pêches et des poires et, surtout, de grande vignes, alors que nous étions au tout début d'une croissance constante en matière de qualité et de finesse de l'art vinicole de la Californie. Nous nous sommes arrêtés à un petit hameau où nous avons acheté un gallon (4 litres et +) de vin rouge pour 5\$, une poche d'oranges de 5kg pour 3\$ et un petit panier de poires pour 1\$. Nous sommes allés pique-niquer sur le bord du Pacifique, les deux pieds dans l'eau. Après elle me fit passer à travers une grande forêt très dense parsemée d'éclaircies dominées par les canopées de séquoias géants et de pins Douglas et qui recelait une opulence végétale à couper le souffle. L'ample couverture formée par cette frondaison me faisait penser à l'aura discrète des sous-bois où se réunissaient les druides celtes, qui font partie de ma lignée ancestrale. La route sur laquelle nous roulions passa soudain à travers le tronc d'un séquoia géant dont Sue me révéla qu'il avait sans doute plus de 1200 ans d'âge.

Cela m'inspira un bien-être rarement ressenti et me permit de consolider une *Stimmung*, une tonalité d'âme et une fibre morale dont les antennes syntonisent les vibrations d'une harmonie avec toutes espèces vivantes de la biosphère. Il s'agit de l'*interpénétration sans obstruction*, une technique d'éveil que je vais faire mienne en incubant les principes du bouddhisme du « Grand Véhicule » ou *Mahāyāna* qui soutient la thèse d'une interdépendance holiste entre tous les êtres et les formes vivantes ou inanimées. Cette tonalité d'âme est apparentée à celle que m'a inculquée le compagnonnage du chaman amérindien du Nord de l'île de Vancouver. J'applique ce principe dans ma pratique de la traduction et en matière de réflexion traductologique, celui d'un continuum de métamorphoses épousant les lignes de fuite des formes de vie qui animent les écosystèmes de l'œkoumène, notre habitat terrestre, le corps de la déesse-mère, Gaïa.

Parvenu à San Francisco, après avoir erré dans les rues de la ville, je décidai de m'installer dans le People's Park à Berkeley, jouxtant le Campus de l'Université

Berkeley et découpé par la Telegraph Avenue et l'University Avenue. J'installai mon campement à proximité d'une faction radicale des Black Panthers of America, groupe révolutionnaire afro-américain. Nous nous sommes très vite liés d'amitié, surtout que je leur avais fait part de mon affiliation au FLQ en 1970. Nous festoyons tous les soirs avec des cruches de vins et des gros pétards de marijuana. Le jour, j'allais souvent sur la très belle esplanade toute en marbre du campus de l'Université de Berkeley. Il y avait un petit parc à proximité et là je fis la connaissance du grand épistémologue autrichien Paul Feyerabend, qui est alors devenu l'un de mes maîtres à vie. Il était assis en position de lotus au pied d'un arbre entouré de ses étudiants gradués et professait des leçons informelles qui préfiguraient sa théorie anarchiste de la connaissance qu'il va coucher par écrit en 1975 dans son ouvrage controversé et sulfureux, *Against Method*. Nous étions en 1973. J'ai assisté à plusieurs de ces leçons informelles. C'est à ce moment sans doute qu'a germé en moi l'idée d'entreprendre éventuellement des études en philosophie.

Le jour de l'*Independence Day*, le 4 juillet 1973, qui coïncidait avec mon 20^{ème} anniversaire de naissance (I was born on the 4th of July), les Black Panthers m'ont organisé une fête : le vin coulait à flot, dans les embruns de marijuana et les petits cochons de lait grillant sur la broche et des cris de guerre à l'encontre de l'oppression des porcs capitalistes. Ce fut ce genre de nuit que l'on oublie jamais : force et éblouissement. Le lendemain matin, cuvant mon vin, je me suis assis en position de lotus face au soleil et lui a récité ma prière. Tout à coup, un beau jeune homme à la longue chevelure frisée d'un noir luisant d'environ 35 ans s'avança vers moi et s'assit juste en face moi, aussi en position de lotus. Il m'a dit : « Bonjour, je m'appelle Rama Singh, je suis un jeune apprenti indien natif de Calcutta et j'étudie le *sitar* à l'École d'Ali Akbar Khan, le joueur de *sarod* pour l'orchestre du grand maître du *sitar* Ravi Shankar. Je t'ai aperçu à environ 200 mètres : ton aura est d'une puissance incroyable, un maelström d'arcs-en-ciel enveloppe ta tête et ton corps. »

En tête de linotte que j'étais, je me suis dit : encore un cinglé qui a pris de la drogue. Mais au fil de notre conversation, je m'aperçus que j'étais en présence d'un grand maître. Il me demanda si j'étais disposé à suivre son enseignement chez lui à Sausalito. J'acceptai. Nous nous rendîmes à sa somptueuse hacienda, que son père, un riche commerçant de Calcutta, lui avait procuré et où il vivait avec ses quatre épouses. D'entrée de jeu, il commença à m'enseigner des rudiments de sanskrit, de pali et d'hindoustani (Inde du Nord) et, surtout, étant moi-même déjà musiciens, la structure modale de la rythmique des *râgas*, une forme canonique de la musique et du chant hindoustanis. Ensuite, il m'introduisit à la grande saga épique du *Mahabharata*, à divers passages du *Rig-Veda*, contenant des hymnes sacrés, aux canons de la médecine thésaurisés dans l'*Ayurveda*, aux doctrines de l'*advaita vedanta* avancées par le grand penseur indien Ādi Śaṅkara, une technique de déconstruction qui doit conclure à la non-dualité de toutes choses. Notant une progression très rapide dans mon apprentissage, Rama Singh décida de m'initier aux rituels du yoga tantrique du Cachemire. Deux de ses épouses étaient de *shakti*, des prêtresses du dieu indien Shiva. Mon passage à travers cette série de rituels, qui engageait de près ces deux shakti, dura quelques semaines au terme desquelles Rama décréta que j'étais devenu un *shakta*, un prêtre de Shiva. Je ne peux m'ouvrir davantage sur ces rituels qui portent le sceau d'une doctrine qui doit demeurer secrète.

À mon retour au Québec, je me suis tout de suite inscrit en philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Le Département de philosophie de l'UQTR comptait alors comme l'un des meilleurs au monde. Par un coup du hasard on ne peut plus magnifique, les deux cours auxquels je m'étais inscrit tout spontanément, soit l'esthétique et la métaphysique orientale, étaient dispensés par un professeur absolument exceptionnel. Il s'agit du professeur Alexis Klimov, un comte russe natif de Liège en Belgique. Ses aïeux, tous de sang bleu, étaient très proche de la dynastie des Romanov, notamment des deux derniers tsar et tsarine de Russie. Son grand-père était le gardien en chef de la forteresse de Saint-Pétersbourg. Quand il vit que les bolcheviques s'approchaient de la capitale, ce dernier exila son épouse et son fils Mikhaïl, le père d'Alexis, vers Liège. Il demeura avec les Romanov et subit le même sort aux mains de ces enragés. Alexis enseignait l'esthétique, la métaphysique orientale, la philosophie des formes symboliques et la littérature russe, tout spécialement l'œuvre de Fiodor Dostoïevski dont il était un éminent spécialiste. Après quelques séances de cours, il me demanda de ne plus me présenter en classe mais de venir chez lui pour des leçons privées. Il en fut ainsi pour toute la durée du baccalauréat, de la maîtrise et du doctorat.

C'est à cette époque, circa 1974, que je commençai à publier de la poésie en revue. Mais je préférais de loin les performances *live* et je donnai ainsi plusieurs récitals dans des clubs de Montréal, de Québec et de Trois-Rivières. En 1977, j'ai donné un récital de poésie avec Denis Vanier, l'un des plus grands poètes québécois depuis Claude Gauvreau et Gaston Miron, au Festival international de la contre-culture au Palais du Commerce à Montréal. Ce fut une prestation sulfureuse et sans concession au BCBG : nous avons improvisé et poussé des lignes absolument décapantes en calant des bouteilles de bière pendant 50 minutes. Des poètes américains étaient aussi de la partie, dont Allen Ginsberg, l'auteur de *Howl*, John Giorno et William S. Burroughs, l'inventeur, avec le poète Brion Gysin, de la technique du *cut-up*. Eux, ils étaient tous bourrés à l'héroïne. À la même époque, j'ai formé un band de hard rock appelé *Straightshooter* dont j'étais le chanteur et le guitariste rythmique. Nous avons plus de 80 chansons anglaises à notre répertoire et là encore, j'ai beaucoup appris et peaufiné ma pénétration de la langue du Barde. Nous avons écumé tous les bars et festivals de la Nouvelle-Angleterre jusqu'à Halifax en Nouvelle-Écosse. En 1980, j'ai abandonné le groupe en raison des abus de drogue et d'alcool qui minaient tous les membres du groupe.

Je me suis mis à l'étude de l'allemand, que j'ai appris en autodidacte. J'estimais qu'il y a beaucoup de lacunes et de retard dans cohorte des traducteurs français. En outre, de nombreux penseurs allemands importants demeuraient encore non traduits. Je traduisis pour moi-même des passages de nombre de ces penseurs. En fait, en France il ne semblait y en avoir que pour Martin Heidegger et son « jargon de l'authenticité », selon le mot de Theodor Adorno. J'ai aussi traduit pour moi-même le recueil de poésie *Atemwende* de Paul Celan, sans doute le plus grand poète d'expression allemande depuis Rainer Maria Rilke et Friedrich Hölderlin. Ma traduction, intitulée *Voltesouffle*, représente la traduction littérale et la plus juste de ce mot créé par Celan. Je comptais la publier à Paris. Je pris conseil auprès d'Alexis Nouss, qui venait de traduire tous les poèmes de Celan conçus en roumain. Il m'a confié qu'il avait rencontré le grand poète français Michel Deguy à Paris. Ce dernier lui avait appris qu'il était pratiquement impossible de publier une traduction de Celan car un barrage était érigé autour de son testament littéraire, une chasse-gardée

orchestrée par son fils Éric Celan auquel n'avaient accès que les *happy few*. Dommage. La propriété intellectuelle est essentielle mais non moins problématique.

En 1981, je me suis inscrit à la maîtrise en philosophie à l'UQTR. Mon directeur de recherche, Alexis Klimov, me tendit le premier tome du *Corpus hermeticum*, qui contenait entre autres le *Poimandrès*, traité de révélation attribué à Hermès Trismégiste. Alexis me demanda d'étudier ce traité par le détail car il considérait que j'étais le lecteur le plus redoutable et minutieux qui soit, un adepte invétéré du *fine tuning* en matière d'interprétation. Le *Corpus hermeticum* est un ensemble composite de 26 traités à saveur de gnosticisme et de mysticisme astral, des écrits pseudépigraphes dus sans doute à un auteur polycéphale et vraisemblablement rédigés à Alexandrie aux II^e et III^e siècles après Jésus-Christ. Pour mon mémoire, j'ai utilisé la version grecque éditée chez Guillaume Budée à Paris, avec la traduction française en regard de l'éminent helléniste André-Jean Festugière, qui a établi un appareil critique et philologique exhaustif; la version latine qu'en a donnée le grand traducteur florentin du Quattrocento Marsile Ficin (Marsilio Ficino) sous le titre *Pimander*; enfin, le texte en copte de ce traité contenu dans l'ensemble de treize codex de papyrus reliés en cuir, du milieu du IV^e siècle, retrouvés en 1945 dans la ville de Nag Hammadi au nord-ouest de Louxor par des paysans égyptiens. En raison de ma connaissance approfondie du grec ancien, je n'ai guère eu de difficulté à déchiffrer le copte qui est de l'égyptien hellénisé. Je pratiquais déjà, à l'époque, une technique de lecture tangente qui me permit de convier dans la discussion de ce volumineux mémoire de 533 pages des sources diverses telles que les pratiques théurgiques des néoplatoniciens, des doctrines gnostiques de tout acabit, des éléments de cosmologie stoïcienne et, à rebours, des auteurs plus tardifs qui furent influencés par l'hermétisme alexandrin largement alimenté par des sources orientales. Ce mémoire a rencontré un vif succès car, après seulement un an de conservation sur les rayons de la bibliothèque de l'UQTR, la reliure de ce volume était complètement défraîchie et elle a dû être retournée à l'atelier du couvent des moniales cloîtrées à qui était confiée la reliure des mémoires et des thèses produits à l'UQTR. (voir Lamy 1983 = <http://depot-e.uqtr.ca/6541/1/000542699.pdf>).

En 1983, j'ai commencé à enseigner à titre de chargé de cours en philosophie. Je dispensais des cours sur les Présocratiques grecs, la philosophie grecque, la philosophie hellénistique, la philosophie des formes symboliques, Nietzsche et Baruch de Spinoza. J'étais très apprécié. Après 4 ans, le Département de philosophie de l'UQTR me convia en assemblée générale des professeurs pour m'annoncer qu'ils étaient dans l'obligation de me limoger car j'étais devenu un *guru*, que tous les étudiants des trois cycles ne juraient que par mon nom et que, par conséquent, j'étais devenu un élément indésirable voire dangereux pour l'ensemble du Département. Je leur ai simplement rétorqué que je n'étais pas responsable du charisme que pouvait générer ma façon d'enseigner. Visiblement, les ronds-de cuir titularisés étaient aux abois.

À l'été 1984, mon second mentor, le professeur Roland Houde, me proposa d'aller à New York pour réviser et corriger le tapuscrit de son ancien élève Joseph Catalano, qui portait sur la *Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre et qui était sous commande aux Presses de l'Université de Chicago. Roland Houde, natif de Shawinigan, avait enseigné pendant plus de 25 ans aux USA, d'abord à l'Université de Washington, ensuite au Queens College de New York, enfin à l'Université Villanova de Philadelphie.

Après quoi il était revenu au Québec pour enseigner à l'Université de Montréal et, enfin, à l'UQTR. Ses domaines de prédilection étaient la logique et les grammaires spéculatives du Moyen Âge et l'étude des stoïciens grecs et romains. Catalano avait demandé à Roland s'il connaissait un étudiant gradué qui pouvait l'assister dans la révision de son ouvrage et préparer un index de base. Roland mentionna tout de suite mon nom en lui précisant que j'étais un lecteur redoutable et appliqué. Nous devions demeurer à New York pour 15 jours environ et, enfin, nous sommes restés près de deux mois. La direction des Presses de l'Université de Chicago étaient si satisfaite de mon travail qu'ils demandèrent à Joseph de me garder à pied d'œuvre à New York afin que j'accomplisse le même travail sur trois ouvrages de sociologie, domaine dans lequel excelle l'Université de Chicago. J'acceptai donc cette proposition que je ne pouvais refuser, car la rémunération était fort lucrative pour l'époque. Cette expérience m'a évidemment permis d'affiner et de consolider ma connaissance de la langue anglaise.

À l'été 1986, je me suis rendu à Albuquerque, au Nouveau-Mexique, en tant qu'assistant de mon maître, Alexis Klimov. Nous participions à un cycle de conférences sur la littérature et la philosophie russes. Alexis, professeur invité, a prononcé une conférence sur Dostoïevski. J'ai moi-même, en tant qu'assistant gradué, prononcé une communication sur le philosophe russe Léon Chestov, auteur de *Athènes et Jérusalem*. J'en ai alors profité pour m'évader de ces séances académiques pour visiter la périphérie d'Albuquerque où l'on trouvait des chemins perdus serpentant entre les mézas et de petites masures habitées par des amérindiens avec qui j'ai fraternisé. J'avais demandé à un chauffeur de taxi de notre hôtel de m'y amener, lui demandant en même temps de m'indiquer des bouges, des bars louches où la téquila coule à flots et où l'on joue du blues tex-mex, une variante rugueuse et délurée du Blues du Delta du Mississippi, que j'ai toujours admiré et joué avec mon band de rock & roll. J'ai cuvé mon saoul de téquila en compagnie de courtisanes lascives jusqu'au petit matin. J'aime beaucoup le Nouveau-Mexique.

Je me suis ensuite retiré dans mes terres et ai entrepris l'étude de la langue hébraïque pour pénétrer la vive matière de traités kabbalistiques rédigés par des rabbins castillans et catalans (surtout à Gérone) aux XII^e et XIII^e siècles. Sous la guidance du grand savant Henry Corbin, j'étudiai la superbe littérature philosophique et mystique des néoplatoniciens de Perse, ainsi que des courants dissidents de l'islam tels que les Ismaéliens et les adeptes du shiisme duodécimain, en rupture de ban avec les sunnites. Je m'initiai à la mystique soufie, dont je suis un adepte. Je m'intéressai par la suite au mythe cosmogonique du grand rabbin Isaac Louria, kabbaliste évoluant à Safed en Palestine au XVI^e siècle, suite à l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492. Disciple de Moïse Cordovéro, il a développé un modèle cosmologique tout à fait original, en trois phases, d'abord ponctué par le *Tsimtsum* (ou *Zimzoum*), soit la contraction de la Dêité, pur néant ou infini sans limites, en un point de dimension zéro, et ce pour ménager un espace pour la création, suite à quoi survient une seconde phase, l'irradiation massive de l'énergie divine contenue dans des vases qui vont éclater – c'est la phase appelé *shevirath ha-kélin* ou « brisure des vases » – et se répandre en myriades d'étincelles qui seront capturées par les *Qélippoth*, les « sombres écorces » de matière vile les retenant prisonnières; une troisième phase, appelée *Tikkun*, rédemption ou restauration, est l'œuvre qu'il incombe à l'homme d'accomplir à travers chacune de ses bonnes actions, pour libérer les étincelles de l'énergie divine.

Cette doctrine a exercé une influence considérable sur les penseurs européens, de Leibniz à Schelling. Introduite d'abord par les traductions et les commentaires de Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689) ou de François-Mercure Van Helmont (1614-1698), le mythe cosmogonique d'Isaac Louria va rapidement se répandre en Europe dès le XVII^e siècle, bien au-delà des cercles juifs. Son aire d'influence, très ramifiée et en quelque sorte souterraine, est très étendue. Par exemple, au gré des nombreuses études que j'ai consacrées à la pensée de Walter Benjamin, j'ai pu prouver noir sur blanc que le système des symboles et métaphores qui émaillent son fameux essai sur la traduction, *Die Aufgabe des Übersetzers*, qu'Alexis Nouss et moi avons traduit et publié en 1997, empruntait de nombreux éléments, métaphores et symboles, au mythe cosmogonique de Louria.

J'étais ainsi en train de me mettre en frais pour préparer une thèse de doctorat. J'ai suivi deux séminaires avec mon directeur de recherche, Alexis Klimov. Le premier consistait en lectures dirigées que j'allais suivre chez lui, dans son immense bibliothèque. Le second séminaire consista à s'envoler pour l'Europe afin d'aller étudier l'architecture, la maçonnerie, les vitraux et la statuaire des grandes cathédrales de l'Europe, Reims, Chartres, Cologne, Notre-Dame de Paris, etc. Alexis était un très grand spécialiste des formes symboliques et lui-même Grand Maître des Loges maçonniques du Canada basées sur le rituel écossais. En quelque six semaines, j'ai appris davantage de choses que dans toute ma vie. L'étude des formes symboliques m'a permis de développer et d'affermir mon tact herméneutique, lequel, en retour, est essentiel à la pratique d'une bonne traduction, bref à l'aptitude à produire des solutions de traduction d'une grande acuité, ce que les baroques espagnols, dont le remarquable Baltasar Gracián, appellent l'*agudeza*, la fine pointe du style, *sheer acuteness*.

J'ai donc commencé à développer un projet de doctorat portant sur la théorie du sujet chez le philosophe français d'origine juive, Emmanuel Levinas. Le titre exact en était *Désir et infini : la structure matricielle du soi*. Chez Levinas, définir le soi en tant que matrice renvoie à l'idée de contraction telle qu'élaborée dans la spéculation mystique du kabbaliste de Safed Isaac Louria. Ceci dit, Levinas était plutôt réticent à s'ouvrir sur le lien profond de sa pensée à la mystique juive, notamment l'herméneutique kabbalistique. Il était plus volontiers disert sur la pratique du *midrash* et la littérature talmudique, nous ayant livré d'importantes *Leçons talmudiques* et offrant ainsi des discussions plus rigoureusement rationnelles. Cependant, j'ai pu pister à la trace des références non moins explicites à la pensée kabbalistique dans ses deux ouvrages majeurs, *Totalité et infini*, paru en 1961, et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, paru en 1974. Dans ce dernier ouvrage notamment, Levinas définit littéralement le soi humain comme une contraction formant une matrice ouverte ménageant un espace pour accueillir autrui et ainsi passer au « temps de l'autre ». Cet autre, le visage, une abstraction inouïe, est le canal par où « passe la trace de l'Autre », ou suivant une expression de prédilection chez Levinas, la « trace d'un passé qui ne fut jamais présent », soit la trace de l'Infini absolument transcendant.

Qui plus est, j'ai pu, en appliquant le perspectivisme généalogique de Foucault, retracer le réseau d'influences qui a pu jouer dans cette conception du sujet humain. Il faut commencer par l'un des grands ténors de l'idéalisme allemand Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling qui après avoir conçu un système de l'idéalisme transcendantal et

développé une *Naturphilosophie*, va s'engager dans une seconde phase de sa pensée, qualifiée de « narrative » et ainsi nous donner une œuvre demeurée inachevée, qui a connu trois versions (1811, 1813, 1815), soit les *Weltalter*, les *Âges du monde*. Dans cette épopée hautement spéculative, il recourt explicitement à la notion de « contraction », qui est directement héritée de la spéculation du kabbaliste Isaac Louria, soit la notion de *Tsimtsum*. Or, cet ouvrage va exercer une influence décisive sur l'élaboration par Franz Rosenzweig de l'une des œuvres majeures de philosophie du XX^e siècle, soit le *Stern des Erlösung* (*l'Étoile de la rédemption*), paru en 1921. Cette œuvre devançait l'intuition majeure de Martin Heidegger dans son fameux ouvrage *Sein und Zeit*, paru en 1927, défendant l'idée que le temps n'est pas une coquille vide dans laquelle viennent se loger les événements successifs de l'histoire, mais une structure existentielle du *Da-sein*, de l'être-là qu'est l'homme. Or Moshe Idel, le plus éminent spécialiste de la mystique juive et de la kabbale hébraïque depuis Gershom Scholem, a pu démontrer noir sur blanc que Rosenzweig, dans son *Stern*, a été directement influencé par le mythe cosmogonique de la kabbale lourianique. Rosenzweig était de surcroît un très grand traducteur, ayant entre autres élaboré avec Martin Buber une nouvelle *Verdeutschung* de la Bible hébraïque. Justement, Emmanuel Levinas cite comme influence majeure de son œuvre celle de Franz Rosenzweig. J'ai pu remonter le filon de Schelling à Levinas. C'est ce que j'ai clairement prouvé dans ma thèse.

Par la suite, je me suis alors tourné vers Roland Houde pour lui demander de me trouver une voie de sortie dans un domaine plus pragmatique, car j'en avais marre des spéculations philosophiques de haute volée. Il m'a aussitôt dit : la voie de l'avenir, c'est la traduction. Je lui ai demandé dans quelle mesure ce pouvait l'être. Il m'a simplement répondu : regarde les rayons de ta bibliothèque, déjà immense malgré ton jeune âge, je suis prêt à te parier qu'elle contient au moins 90% d'ouvrages qui sont des traductions. Je n'ai pu qu'effectuer le constat. Roland m'a aussitôt mis en contact avec Robert Larose, professeur au Département de linguistique et de traduction de l'UQTR. J'ai noué une solide amitié avec Robert dès nos premières rencontres. Il m'a mis à la tête d'une équipe de traductrices pour un projet qui consistait à traduire de l'anglais (USA) vers le français un ouvrage majeur d'esthétique, *Languages of Art* du grand nominaliste américain Nelson Goodman, professeur à Harvard. En quelques mois, nous avons produit une superbe version et Robert était si enthousiaste qu'il nous a dit qu'il fallait la publier à Paris ou en France. Il contacta donc Nelson Goodman à Harvard pour acquérir les droits mais, malheureusement, Goodman lui apprit que les droits de traduction et d'édition en français avaient déjà été acquis par les Éditions Jacqueline Chambon, à Nîmes. Notre version fut donc remise sur les tablettes. Mais ce fut une expérience tout à fait enrichissante.

Entre-temps, Robert avait transporté ses pénates à l'Université de Montréal. Or, son voisin immédiat de bureau était Alexis Nouss, lui aussi nouvellement arrivé au Département de linguistique et de traduction. Alexis demanda alors à Robert s'il ne connaissait pas au Québec un chercheur chevronné qui pourrait travailler en tandem avec lui. Robert lui mentionna sans hésiter mon nom, précisant que j'étais entre autres un spécialiste de l'intelligentsia juive-allemande du début du XX^e siècle, les Walter Benjamin, Gershom Scholem, Martin Buber et Franz Rosenzweig. Alexis me fit aussitôt parvenir le dernier numéro de la revue *TTR*, alors publiée à l'Université McGill, qu'il avait dirigé et qui portait sur « La traduction et le sacré ». À l'intérieur de l'exemplaire

qu'il m'a destiné, il y avait un carton sur lequel il m'invitait à le rencontrer pour entamer un projet de recherche ensemble. Notre première rencontre fut des plus fructueuses, nous découvrant d'évidence de nombreuses affinités électives. Alexis disposait d'un budget de recherche dispensé par le Département et nous avons embrayé. Pour les 4 années qui suivirent, nous avons bénéficié de généreuses subventions de recherche allouée par le CRSH. C'est là que je proposai que nous produisions une traduction critique de l'essai sur la traduction de Walter Benjamin, avec un copieux appareil de notes. Le reste est de l'histoire ancienne.

Je sais pertinemment que je prends des chances en intercalant un segment autobiographique dans le cadre d'une thèse de doctorat. À l'instar de Paul Valéry, dont j'ai cité ces mots en guise d'épigraphe, je crois sincèrement qu'« En vérité, il n'est pas de théorie qui ne soit fragment, soigneusement préparé, de quelque autobiographie ». Les circonstances de mon existence, leurs multiples méandres et avenues, ont largement déterminé ma façon de penser et de sentir les choses, dont est tributaire une attitude critique abondant dans le sens d'une « perspective cavalière » pour faire valoir les idées que je défends. La trame de ma vie a été tissée d'une série ininterrompue de rencontres avec des maîtres éminents qui ont forgé mon caractère et donné leur aval à la forme idéalisée de liberté que j'ai toujours revendiquée et défendue bec et ongles. Mon solide apprentissage, en bas âge, du grec ancien et du latin s'est révélé crucial dans mon rapport au langage et à la traduction, non moins que celui, en autodidacte, de l'allemand, alors nécessaire pour moi, question de combler l'incurie patente de l'édition française en matière de traduction d'ouvrages philosophiques allemands essentiels.

Dernièrement, j'ai renoué avec l'étude de base du sanskrit avec une petite grammaire¹ et une version bilingue sanskrit-français de la *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*². Du même souffle, je me suis mis à l'étude de la traduction des soutras du bouddhisme en langue tibétaine, à l'appui d'un remarquable ouvrage de Joe B. Wilson, une somme colossale intitulée *Translating Buddhism from Tibetan*³. Depuis environ un an, j'ai fait la connaissance, au centre hospitalier où je suis astreint à des traitements en hémodialyse, d'un Attikamek de la réserve d'Obedjiwan et qui est versé dans les langues de souche algonquienne. Depuis lors, reconnaissant en moi un frère, il a commencé à m'enseigner les rudiments de ces langues ancestrales auxquelles je suis lié par ma mère qui est de descendance Abénaki. Ce genre d'apprentissage qui lie étroitement culture et traduction est constant chez moi et m'est en quelque sorte congénital, en sorte qu'il m'est permis d'affirmer que je suis un traducteur naturel et que je ne serai jamais un traducteur professionnel.

La dimension spirituelle n'est pas non plus à négliger : le fait d'avoir rencontré et vécu, à un âge encore vert, avec un chaman amérindien et un maître indien a élargi les horizons de mon esprit, ouvert les antennes de mon âme et m'a pour ainsi dire fait

¹ Kurt F. Leidecker, *Sanskrit: Essential of Grammar and Language*. Madras, India, The Adyar Library and Research Centre, 1976 (1st edition 1934).

² *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*. Traduite et annotée par Émile Senart, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

³ Joe B. Wilson, *Translating Buddhism from Tibetan. An Introduction to the Tibetan Literary Language and the Translation of Buddhist Texts from Tibetan*. Ithaca, NY, Snow Lion, second (revised) edition, 1998.

franchir les « portes de la perception » (voir *The Doors of Perception* d'Aldous Huxley). Je dis souvent à mes étudiants d'ouvrir leurs antennes et de puiser dans la mémoire profonde de leur corps pour parvenir à des solutions de traduction viables et créatives car la synergie de nos facultés cognitives n'est pas le seul apanage de la matière grise, qui n'est qu'un terminal de la moelle épinière et des multiples ramifications neuronales qui y convergent, une sorte de disque dur de cet ordinateur complexe qu'est le corps humain et que les métaphysiciens indiens décrivent à travers l'arborescence des *chakras*, ou « points de jonction de canaux d'énergie », et les kabbaliste castillans et catalans, eux, à travers l'Arbre des *Sephiroth*. Tous ces éléments forment l'unité et la cohérence d'une position ouverte et pluraliste qui engage tous les plans de mon existence. C'est pourquoi aussi je soutiens avec force des vues pluralistes et non déterministes en matière de méthodologie et de traduction *at large*. C'est ce que nous allons voir maintenant ci-après.

2. Question(s) de méthode

Le lieu naturel des traductions, c'est l'autre feuillet du livre ouvert : la page d'à côté qui est couverte de signes parallèles. L'homme qui traduit, passeur nocturne, a fait silencieusement transhumer le sens de gauche à droite, par-dessus la pliure du volume. Sans armes ni bagages. Et selon une logistique qui demeure son secret; on sait seulement que, frontière franchie, les unités du sens se regroupent à peu près, en masses analogues : l'œuvre est sauvée.

Mais le mot? Je veux dire le mince événement qui s'est produit en un point du temps et en nul autre; qui s'est déposé en cette région de la feuille et en nulle autre? Le mot comme fait de juxtaposition et de succession sur cette étroite chaîne où nous parlons?

Même littérales, nos traductions ne peuvent en tenir compte; c'est qu'elles font glisser les œuvres dans le plan uniforme des langues; c'est qu'elles sont latérales.

Michel Foucault

Préface à la traduction de l'*Énéide* de Virgile par Pierre Klossowski

Arrière-plan théorique : pluralisme méthodologique et perspectivisme généalogique

J'avouerai d'emblée, d'entrée de jeu, que je suis partisan du *pluralisme méthodologique* mis de l'avant par l'épistémologue autrichien, par la suite naturalisé américain, Paul Feyerabend. En gros, sa position est celle-ci : tout objet d'investigation ne peut réellement être approché qu'à travers le faisceau croisé de divers angles de vue, de façon à ce que l'objet s'éclaire de lui-même. Ce qui signifie que des méthodes alternatives peuvent simultanément être mobilisées et mises à pied d'œuvre pour cerner le même objet. L'application unilatérale d'une quelconque grille d'analyse est stérile. Dans le même ordre d'idée, les savoirs artisanaux très anciens et datés n'ont pas à être disqualifiés au profit des abstractions scientifiques qualifiées de « modernes ». Les positions critiques de Feyerabend ont été fort bien campées par Eric Oberheim, responsable de l'édition critique de ce que nous pouvons légitimement considérer comme

le testament philosophique de l'épistémologue viennois. Il s'agit d'un cycle de conférences prononcées du 4 au 8 mai 1992 à l'Université de Trente en Italie. Ces conférences ont été éditées en italien sous le titre *Ambiguité e armonia : lezioni trentine*, parues chez l'éditeur Gius, Laterza & Figli. Les titres de chapitre, les notes et les références ont été rajoutés par l'éditeur anglais. L'œuvre a ensuite été traduite en français, à partir de la version anglaise, par Baudoin Jurdant sous le titre *La tyrannie de la science*, paru en 2014. Je cite donc ce long passage de l'introduction à l'édition anglaise par Eric Oberheim dans la traduction de Baudoin Jurdant :

Son approche de la connaissance et de l'épistémologie tente explicitement de tirer quelque chose de positif de chaque expérience. Il se sert d'une grande diversité de sources, prétendant qu'il n'y a aucune idée, aussi ancienne et absurde soit-elle, qui ne puisse contribuer à l'amélioration de la connaissance. Il insistait sur le fait que *développer des points de vue divergents est plus facteur de progrès que de ne s'en tenir qu'à une seule perspective, quel que soit son degré de réussite*. À partir de là, le progrès scientifique ne peut pas être assimilé à quelque progression linéaire vers la vérité, ou à un processus qui converge vers une vision idéale. Il s'agit plutôt d'« un océan d'alternatives en expansion », chacune d'entre elles obligeant les autres à une articulation plus grande; toutes contribuant, à travers un processus de compétition, au développement de notre compréhension.

Surtout, le pluralisme de Feyerabend n'était pas que théorique. Il pratiquait le pluralisme en philosophie, se servant de beaucoup de méthodes différentes, y compris des analyses linguistiques, la *reductio ad absurdum*, l'investigation historique, les images, les dialogues, le jeu d'acteur ou juste des histoires simples pour développer ses idées. Il a même incorporé directement dans sa philosophie son intérêt de toute une vie pour le théâtre et le jeu d'acteur, sur un plan théorique aussi bien que pratique, tentant de rapprocher la science et l'art. Feyerabend pratiquait le pluralisme philosophique en vue de contribuer au progrès et pour se défendre contre l'oppression des idées conservatrices⁴ (je souligne).

Je préciserai, pour le bénéfice de mon lecteur ou de ma lectrice, que Feyerabend a été formé comme chanteur d'opéra et qu'il a étudié le théâtre et le jeu d'acteur avec Bertolt Brecht, avant de devenir l'« enfant terrible » de la philosophie des sciences. Mélomane averti et grand connaisseur d'art, il comparait les paradigmes dominants en science à la prédominance d'un style en art à telle ou telle autre époque. Pavé jeté dans la mare des scientismes de tout acabit, il faisait paraître en 1975 une collection de ses articles sous le titre *Against Method*, sous-titré « Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance ». Il a par la suite raillé, de son propre chef, ce jumelage inopiné entre la notion de théorie et celle d'anarchie. Originellement, le sous-titre devait être « Esquisse d'une théorie dadaïste de la connaissance ». L'idée globale était d'en découdre avec les diverses prétentions à l'objectivité, qui est un véritable miroir aux alouettes, qui en voit plus d'un brûler sur le « bûcher des vanités ». Personnellement, j'ai toujours soutenu qu'il était impossible, à tout le moins illusoire, de produire ne serait-ce qu'une description objective des phénomènes ou des faits. *Tout est affaire de perspective et d'interprétation*.

⁴ Paul Feyerabend, *La tyrannie de la science*. Présenté et édité par Eric Oberheim, traduit de l'anglais et préfacé par Baudoin Jurdant, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Science ouverte », p. 15.

La fécondité heuristique du pluralisme méthodologique défendu par Feyerabend est indéniable. La discordance qu'on pourrait légitimement appréhender avec l'application simultanée de diverses méthodes est minime en comparaison de l'indigence heuristique qui ressortit à la longue à l'application d'une méthode unique qui finira par se confondre avec l'itération d'un algorithme myope parcourant le labyrinthe dans lequel nous entraînent les œuvres poétiques ou les œuvres de la grande prose. Or, l'*objet-traduction* et la *forme-sujet* qui y émerge en cours de processus, suivant l'intuition de Henri Meschonnic, se décline au *pluriel*, car toute traduction représente un cas d'espèce, comme le suggère pour sa part Umberto Eco dans son bel essai sur la traduction, *Dire quasi la stessa cosa*⁵. Du reste, aujourd'hui, on ne saurait faire l'économie de la diversité, facteur essentiel à l'émergence, la croissance et perpétuation des espèces et de toute forme de vie.

On n'ignore pas que les écosystèmes et les innombrables niches écologiques peuplant la biosphère sont totalement tributaires de la biodiversité. Il n'en va pas autrement pour les langues et les cultures peuplant ce que le grand sémioticien estonien Youri Lotman désigne comme la « sémiosphère »⁶. Rappelons aussi pour mémoire que le philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein, à qui répugnait toute forme d'instrumentalisation de l'exercice du langage, stipulait au § 19 de ses *Recherches philosophiques*, « se représenter un langage, c'est se représenter une forme de vie — *sich eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen* »⁷ (ma traduction). J'abonde pleinement dans ce sens. Pour Wittgenstein comme pour Walter Benjamin, il importait de dés-instrumentaliser notre conception du langage, la soustraire à l'ascendant du paradigme communicationnel comme simple véhicule d'informations. C'est ce que donnait pareillement à entendre Wilhelm von Humboldt en affirmant que l'exercice du langage n'est pas un produit (*ergon*), mais une activité (*energeia*).

Ce positionnement critique est clairement signifié tant dans le titre que dans le sous-titre de cette thèse. La notion de *parallaxe*, pour reprendre la définition mise en épigraphe à la présente introduction, « est l'incidence du changement de position de l'observateur sur l'observation d'un objet. En d'autres termes, la parallaxe est l'effet du changement de position de l'observateur sur ce qu'il perçoit » (définition standardisée; voir article Wikipedia). Je défends donc l'idée que l'adoption d'une diversité d'angles de vue en ce qui a trait à l'investigation de l'objet-traduction, en tant que processus aussi bien que produit final, non moins qu'à l'analyse des diverses propositions formulées dans le champ de la réflexion traductologique, est l'option affichant le plus haut coefficient de fécondité heuristique en matière de justesse et d'acuité dans l'obtention d'une solution de traduction valide et viable, tout en s'assurant du plus haut degré de lisibilité. En fait, il ne

⁵ Umberto Eco, *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2007 ; éd. originale : *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*. Milan, Bompiani, 2003.

⁶ Youri Lotman, *La sémiosphère*. Traduit du russe par Anka Ledenko, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1999; pour une traduction complète de l'ouvrage en anglais (USA), voir Yuri M. Lotman, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Translated by Ann Shukman, introduction by Umberto Eco, Bloomington, IN, Indiana UP, 2009.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Schriften: Tractatus Logico-Philosophicus – Tagebücher – Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1960, p. 296.

nous est loisible de percer au cœur d'une constellation langagière étrangère et de lui ménager un espace de translation qu'en lançant une série de parallaxes permettant de configurer une interface viable entre les langues et cultures qui ornent l'œkoumène, l'espace habitable ménagé par la transhumance des mammifères humains.

Tout à fait conséquente avec la notion de « parallaxe », celle de *lecture tangente* est une locution que j'ai empruntée au bel ouvrage du regretté Robert Larose, *Théories contemporaines de la traduction*⁸ (1987). Je l'ai connu tout juste après la sortie de cet ouvrage et nous avons par la suite longuement discuté nombres de thèses contenues dans son bouquin, Robert devenant une source très importante de mon acculturation dans le champ de la réflexion traductologique. Ayant été intrigué et par suite impressionné par cette expression de « lectures tangentes » (nécessairement plurielle ici), je lui avais demandé si je pouvais intégrer cette notion à mon vocabulaire critique. Il avait spontanément acquiescé à ma demande. À point donné, Robert tente d'explicitier les raisons pour lesquelles la traduction de la poésie peut être considérée comme possédant un caractère d'exception et, ajouterais-je, en tant que poète publié, comme représentant l'épreuve décisive en matière de résistance critique à toute traduction lisse et uniforme. Voici ce qu'écrit Larose : « Le poème n'est pas une manifestation contingente de la langue, mais le produit d'un *langage suractivé* qui ne se laisse cerner que grâce à un ensemble de *lectures tangentes* » (Larose 1987 : 133; l'italique est de mon cru).

En géométrie plane, une tangente est une droite ayant un point de contact avec une courbe et qui forme un angle nul avec elle en ce point. Nous pouvons déployer une multitude de tangentes en plusieurs points d'un cercle. L'idée de lectures tangentes est de déployer un faisceau de niveaux d'interprétation autour d'une œuvre à traduire pour ainsi nous ménager un accès probant à sa sédimentation sous-jacente. C'est une méthode que j'emploie constamment dans ma façon singulière d'appréhender un texte, et cette méthode mobilise simultanément plusieurs méthodes alternatives : herméneutique, stylistique, étymologique, analytique, historiographique, sociologique, biographique et contextuelle. À cet égard, il n'existe pas de manière plus adéquate de faire brèche en direction d'un nouveau champ d'exploration théorique et, de là, d'introduire une nouvelle forme de modélisation, dans le cas qui nous occupe, le jumelage du pluralisme méthodologique et du perspectivisme généalogique, que de produire une étude de terrain.

Donc, pour donner un exemple, lorsqu'Alexis Nouss et moi avons amorcé notre chantier de traduction critique autour du fameux essai sur la traduction de Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, j'avais aussitôt enclenché une série de lectures tangentes consistant d'abord à repérer les concepts-clefs de l'essai et à répertorier tout le système de métaphores mises à contribution par Benjamin. Comme je l'avais dit à Alexis, je comptais doter notre traduction d'un appareil critique le plus complet possible. Dans une seconde phase, j'ai procédé à l'analyse de ces termes et entamé une série d'interprétations qui cependant ne relevaient pas toutes de la même pratique herméneutique. En outre, je devais me munir de clefs heuristiques qui font parler le texte aux niveaux du paratexte, de l'hypotexte et du contexte. J'avouerai volontiers que cette tentative de *mapping* s'est avérée passablement complexe, mais c'était là l'enjeu. Je

⁸ Robert Larose, *Théories contemporaines de la traduction*. Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987.

préciserai que Benjamin ne s'embarrassait pas de contemporanéité, car le tissu de son texte, qui nous est livré sur un ton péremptoire, mobilise des termes et des concepts, des symboles et des métaphores qui chevauchent allègrement les siècles et les époques.

Je m'en tiendrai là pour ce rappel des concepts-clefs que l'on peut trouver analysés par le détail dans les travaux que j'ai consacrés à la conception de la traduction chez Benjamin, au fil desquel on peut percevoir à quelle hauteur il a situé son ressourcement conceptuel qui, puis-je le confirmer, est très composite et embrasse des traditions très anciennes aussi bien que contemporaines. Peut-être que l'on peut déjà saisir ce que j'entends, dans la foulée de Feyerabend, comme le pluralisme méthodologique. J'évoquerai ici, tout simplement, le système très complexe des métaphores mobilisées par Benjamin. Les tropes abondent : le germe, le fruit et sa peau, l'écorce et le noyau, le mur et l'arcade, le massif forestier, les douleurs de l'enfantement, le vase brisé *et tutti quanti*. En fait, Benjamin ne tarit de métaphores dans cet essai. Mais la métaphore qui m'a le plus interpellé est la tangente au cercle par laquelle Benjamin, pour la première fois dans cet essai, prend en considération la question du sens, de la signification, alors qu'il est partout question de signifiant et de forme.

Soyons clairs, Benjamin a construit une forme sophistiquée de mystique du langage, ce que je désigne comme un hybride de nominalisme mystique et de matérialisme historique basé sur sa conception de la *Namensprache*, une « langue des noms » qui réfère, dans son utopie propre, au temps où nos lointains ancêtres auraient expérimenté une forme de langage échappant au clivage entre son et sens, signe et référent, signifiant et signifié, fond et forme. Aussi ne fait-il aucun doute dans mon esprit que la spéculation kabbalistique sur l'origine du langage, selon laquelle notamment cette faculté dévolue à l'homme est susceptible d'être pleinement épanouie en lui à la faveur d'une reconfiguration des harmoniques secrétés par la pluralité des idiomes ornant l'habitat terrestre, est une composante essentielle de la conception du langage de Benjamin.

Selon Gershom Scholem, spécialiste de la mystique juive et de l'herméneutique kabbalistique, un des postulats de cette spéculation est la conviction qu'il existe un élément proprement incommunicable, un aspect interne du langage qui n'atteint pas le stade de l'expression dans le rapport entre les êtres. Je précise : cet élément est pleinement actif, mais totalement immédiat, bref il ne peut faire l'objet d'une représentation, d'une saisie médiate, être fixé dans un contenu exprimé. Autrement dit, la couche sémiotique de l'expression, sa valeur de communication et son intégration dans un ordre de la signification ne suffisent pas à épuiser les ressorts de la vie langagière. Qui plus est, cette dimension inexprimée, cette part insaisissable que l'on peut situer au niveau vibratoire de la manifestation, est à la fois totalement immanente et absolument transcendante à l'exercice de la compréhension qui lie entre eux les êtres doués de cette capacité d'expression. Comme le précise Scholem, c'est « le caractère symbolique du langage qui détermine cette dimension ». Rapprochant cette dimension de celle qui est explorée dans les travaux de Benjamin, entre autres dans « L'abandon du traducteur », il nous rappelle que

[...] dans le langage les mystiques découvrent une dignité, une dimension immanente, ou, comme on dirait aujourd'hui, une structure qui n'est pas vouée à communiquer ce qui peut l'être, mais bien au contraire, et c'est là le paradoxe de tout symbolisme, qui porte

sur la communication d'un incommunicable dépourvu d'expression et qui, même s'il en trouvait une, n'aurait en tout état de cause ni signification ni "sens" communicable⁹.

Mais revenons à cette métaphore filée qui évoque le point de contact infinitésimal, furtif et à peine tangible, qui survient dans l'acte de traduction entre les langues où se profile cette épiphanie spectrale de la « pure langue », la *reine Sprache* qui file furtivement entre les langues. En l'occurrence, la traduction ne peut réactiver les harmoniques secrets qui lient les langues qu'à la faveur d'un contact infinitésimal, qu'en activant leurs « affinités électives » disséminées dans les arêtes brisées du symbole fracturé qui hante leurs multiples cas de figure et qui impose initialement une dissymétrie que le geste traducteur doit épouser pour approcher l'intégrale des différentielles jalonnant le devenir des langues, ou pour le formuler dans le langage plus exact des mathématiques « la différentielle totale comme somme des différentielles partielles » (précision fournie par Yvon Gauthier¹⁰). L'image mathématique que j'introduis ici n'est pas fortuite, eu égard notamment au fait que Benjamin a vraisemblablement subi une influence décisive de la pensée du néo-kantien Hermann Cohen, notamment de son remarquable essai *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, qui vient en quelque renforcer l'incidence de cette métaphore d'extraction kabbalistique. Mais Benjamin y aura sans doute aussi tiré partie de la notion de « grandeur intensive » introduite par Cohen, la transposant sur la nature du rapport qui caractérise le mode d'intervention de la traduction, cette espèce de touche chirurgicale qui doit aller quérir la visée de signifiante et faire du symbolisant le symbolisé, mais sur un mode intensif (*intensiv*).

Cette analyse micrologique, que j'ai développée dans une « apostille » qui se voulait une espèce de post-mortem à notre chantier de traduction de 1997 sur l'essai de Benjamin¹¹, me permettait alors d'étoffer l'une des thèses sous-jacentes à mon interprétation de la métaphore de la tangente au cercle, à savoir que Benjamin est un crypto-kantien dont la conceptualité *imagée* – Benjamin un adepte et un théoricien émérite de la force de l'« image » (*Bild*) dans la gestation de la pensée – s'enveloppe dans une métaphorique d'extraction kabbalistique. À travers l'influence non revendiquée et celée en quelque sorte de l'essai de Cohen sur *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, son ontologie ésotérique du langage, non moins que sa conception de la

⁹ G. Scholem, « Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala », *Eranos-Jahrbuch*, 39, 1970, pp. 243-299; trad. par Maurice R. Hayoun, in G. Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*. Paris, Éd. du Cerf, 1983, pp. 55-56.

¹⁰ Yvon Gauthier est professeur émérite en épistémologie et philosophie des sciences du Département de philosophie de l'Université de Montréal, désormais à la retraite mais sous la direction duquel j'ai suivi son tout dernier séminaire sur la philosophie moderne de la physique à l'hiver 2015.

¹¹ Laurent Lamy, « Apostille. Notes supplémentaires au chantier de 1997 sur Walter Benjamin », *Mutatis Mutandis* (Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia), Vol. 5, No 2 : 410-442; en ligne : [file:///C:/Users/Client/Downloads/14022-45685-1-PB%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Client/Downloads/14022-45685-1-PB%20(4).pdf) ; traduction en espagnol par John Jairo Gómez Montoya : « Apostilla: Notas suplementarias a la obra de 1997 sobre Walter Benjamin », *Mutatis Mutandis*, Vol. 9, No 1 (2016) : 142-181; en ligne : <file:///C:/Users/Client/Downloads/Dialnet-Apostilla-5590029.pdf>

traduction, renvoie à une étude précoce d'Immanuel Kant, soit l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*¹².

Mais cette solution ne me satisfaisait pas pleinement. Je me suis alors rappelé qu'à l'époque où Benjamin œuvrait à sa traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire, alors qu'il décidait au même moment de rédiger un prologue qui est l'*Aufgabe* elle-même, il fréquentait assidument son grand ami à vie Gershom Scholem. Ainsi, l'idée de configurer la dissémination diasporique des idiomes et leur dissymétrie en principe incorrigible dans l'image des débris d'un « vase brisé » dont chaque tesson affiche une brisure caractéristique est directement empruntée au mythe cosmo-poétique élaboré par le grand kabbaliste de Safed Isaac Louria, à son mytheme dit de la *Shevirat ha-kelim* ou la « brisure des vases ». De plus, il est désormais acquis, au terme de recherches concluantes, que Scholem et Benjamin ont tiré un grand parti de leurs lectures et discussions subséquentes de l'ouvrage magistral du kabbaliste chrétien Franz Joseph Molitor (1779-1860), *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, en quatre volumes dont le premier parut en 1824 et le quatrième en 1853.¹³ Non seulement cet ouvrage a-t-il eu un ascendant marqué sur l'élaboration de la mystique du langage de Benjamin, mais il a aussi largement influé sur sa conception iconoclaste du matérialisme dialectique qui supporte son concept de l'histoire comme « catastrophe » traversée par le songe d'une eschatologie messianique¹⁴. Ainsi, en amorçant le finale de son prologue, Benjamin hausse les enchères et nous livre en quelque sorte l'essence même de sa vision, le nerf sensible de sa perception du phénomène dans son entier, sous une forme hyperbolique qui, derechef, emprunte son imagerie au symbolisme kabbalistique, notamment sa « tangente » néopythagoricienne :

Tout comme la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive et en un seul point, et que c'est juste ce contact, non le point, qui lui assigne sa loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa marche en ligne droite, de même la traduction touche-t-elle le sens de l'original de façon fugitive, et seulement en un point infiniment petit, pour de là suivre son propre cours selon la loi de fidélité dans la liberté du mouvement langagier.

Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, das Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original, um nach dem Gesetze der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19-20).

¹² Immanuel Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Trad. de l'allemand par Roger Kemp, Paris, Vrin, 1991.

¹³ Sur les sources kabbalistiques de cet ouvrage, voir l'étude exhaustive de Katharina Koch, *Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studium zu den kabbalistischen Quellen der "Philosophie der Geschichte"*. Mit einem Anhang unveröffentlicher Briefe von F. Von Baader, E.J. Hirschfeld, F.J. Molitor und F.W.J. Schelling, Berlin/New York, Walter de Gruyter Verlag, 2006.

¹⁴ Sur cette question, voir la thèse de Bram Mertens, *Dark Images, Secret Hints. Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*. Berne, Peter Lang, 2007, ainsi que le pénétrant ouvrage d'Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York, NY, Columbia UP, 2003, notamment la section II: "On the Origins of Language and the True Names of Things".

Il s'agit, en effet, d'une image d'extraction kabbalistique. J'expose brièvement quelques données élémentaires de cette vaste spéculation. Suivant le mythe cosmogonique élaboré par Isaac Luria, lors du processus d'émanation de la lumière incréée irradiant de l'*Ein-Sof*, l'Infini, suite à sa contraction (*zimzum* ou *tsimtsum*) en un point extra-dimensionnel, l'ample déploiement qui s'est ensuivi a emprunté deux modes d'irradiation, le cercle et la ligne (*iggul ve-yosher*). Le versant cosmologique, qui décrit le processus d'irradiation de l'espace primordial (*reshimu*), qui est l'équivalent de la *chōra* platonicienne, le réceptacle cosmique, et l'organisation des puissances de *Din* (Jugement ou Rigueur), se déploie sous forme de cercles concentriques, conformément à l'espace sphérique dégagé par le *zimzum*. Un second aspect, la structure « linéaire » (*yosher*) est la structure proprement « voulue », car elle procède directement de l'*Ein-Sof*, elle transcende les lois de la nature et est délibérément dirigée vers la forme humaine (*Adam Kadmon* : l'homme primordial). Le souffle ou l'esprit, le *ruah*, procède de cette seconde orientation dans la dramaturgie cosmogonique, alors que l'âme cosmique, la *nefesh*, obéit à la gouvernance des lois immanentes de la physique, qui favorise un déploiement circulaire, concentrique et sphérique. Gershom Scholem résume fort bien ce que je viens d'exposer un peu maladroitement :

Toutes les versions lurianiques admettent que le rayon de lumière émanant de *Ein-Sof* pour organiser le *reshimu* et les puissances de *Din* qui ont rempli l'espace primordial opère selon deux manières opposées qui informent sur tout le développement dans cet espace du début à la fin. Ce sont les deux aspects de "cercle et ligne" (*iggul ve-yosher*). Pratiquement, un point peut se développer également d'une ou de deux façons, circulairement ou linéairement, et en cela s'exprime une dualité fondamentale qui court à travers tout le processus de création. La plus harmonieuse des deux formes, qui participe de la perfection de *Ein-Sof*, est le cercle; ce dernier se conforme naturellement à l'espace sphérique du *zimzum*, alors que le rayon de lumière va dans tous les sens à la recherche de sa structure finale sous la forme d'un homme, qui représente l'aspect idéal de *yosher* (structure "linéaire"). Ainsi, alors que le cercle est la forme naturelle, la ligne est une forme voulue qui est orientée vers l'image de l'homme. De plus, parce que la ligne de lumière vient directement de *Ein-Sof*, elle est d'une valeur supérieure à celle du cercle, dont la forme n'est qu'un reflet du *zimzum*. Le premier, selon Isaac Luria, comprend le principe du *ruah*, la seconde le principe de la *nefesh* ou perfection naturelle. Pour l'essentiel, cette théorie est une reprise du symbolisme géométrique des pythagoriciens qui domina la philosophie de la nature jusqu'au XVII^e siècle¹⁵.

Les multiples détours que j'ai empruntés ici en butinant comme une abeille autour d'une fleur pour en tirer un suc essentiel me permet de configurer ce que j'entends et interprète comme le pluralisme méthodologique, soit une multiplicité de points de vue que l'on peut aussi associer à ce que je désigne comme le perspectivisme généalogique, locution par laquelle j'interprète la méthode utilisée par Michel Foucault pour élaborer son archéologie du savoir. J'y viendrai plus loin. J'ai usé ici du terme « détour » à dessein. Ce n'est un secret pour personne, j'ai consacré de nombreuses études à la conception de la traduction de Walter Benjamin, et, en retour, cette dernière a considérablement influencé la mienne propre. Or, Benjamin s'est lui-même intéressé à des questions de méthode, dans sa manière propre, qui est loin d'être orthodoxe.

¹⁵ G. Scholem, *La Kabbale. Une introduction. Origines, thèmes, biographies*. Préface de Joseph Dan, aucune indication sur la traduction, Paris, Gallimard, 2003, pp. 230-231.

La stratégie du « détour » est déjà présente chez Johann Gottfried Herder, en l'occurrence dans son *Traité de l'origine du langage*, où il pratique un détournement à la faveur d'une argumentation non-linéaire, un *strange loop*, une boucle étrange qui entrelace deux énoncés contradictoires : *déjà*, comme animal, l'homme possède la faculté de langage, *mais* la langue doit être inventée par l'homme. À cette torsion fait écho un énoncé cryptique de Karl Kraus cité par Benjamin en guise d'épigraphe à sa *XIV^{ème} Thèse sur le concept d'histoire* : « L'origine est le but – *Ursprung ist das Ziel* »¹⁶ : « Ce qui se prétend une arrivée au but est aussi la performance d'un retour et d'un détournement du départ; le but devient simultanément un début ». Une plongée dans le cours apparemment rhapsodique, touffu, des propositions avancées par Benjamin dans *Die Aufgabe des Übersetzers* nous entraînent dans un lacs de détours auxquels répond bien l'observation d'Alexis Nouss selon laquelle « en matière de traduction, la seule cohérence possible est une co-errance »¹⁷. L'enchaînement des analyses et de l'imagerie métaphorique dont le point d'orgue est la notion de « détour » est tout à fait rigoureux : elles s'enchaînent à la façon d'une poupée gigogne mais en déployant des charnières et des chemins de traverse pour pérégriner dans un labyrinthe qui n'a pas de centre.

La stratégie du « détour », déjà repérée chez Herder, est aussi évoquée de façon oblique dans un passage de l'*Aufgabe* de Benjamin où, en gros, ce dernier nous dit qu'après avoir esquissé une ébauche d'explication, en empruntant de « vains détours », il semblerait qu'on revienne au point de départ, au statu quo qu'est la théorie traditionnelle de la traduction. C'est une manœuvre *proleptique*, qui anticipe par une forme feutrée, ambiguë, de dénégation, ce qui est à venir – une traduction est toujours *à venir*. Déjà, dans cette véritable pièce de résistance qu'est la « Préface épistémocritique » de la thèse d'habilitation de Benjamin, refusée par l'Université de Francfort, *Ursprung des deutschen Trauerspiels (Origine du drame baroque allemand)* il y va de cette assertion cryptique : « *Methode ist Umweg* – la méthode est détour »¹⁸. Ce genre de formule est une signature de la poétique de Benjamin, qui nous engonce dans un enchevêtrement nouveau de sentences et de périodes qu'il ponctue à brûle-pourpoint d'énoncés d'airain laconiques du genre : « *Übersetzung ist eine Form* ». « La méthode est détour » est une traduction biaisée du *methodos* grec, presque un contre-sens en regard d'un mode d'emploi censé nous bâiller accès au chemin le plus court entre deux points. Le détour est détournement du but, une façon de se détourner du but, un tracé qui va au-delà (μῆθ'οδοῦς) d'un but que l'on aurait en vue, au gré de ses métamorphoses, de la dérive de ce tracé, comme l'écrit Arno Renken dans son très bel ouvrage intitulé *Babel heureuse : pour lire la traduction* (2012) :

En déplaçant le but qui paraissait initialement visé, le détour perd et se soustrait à cela même qui permet de le mesurer et de l'évaluer comme détour. Une fois le point d'arrivée perdu de vue, non seulement le détour cesse d'être vain, mais il se dérobe aussi à la présence d'une voie directe puisque la direction n'est plus localisable. Un détour non

¹⁶ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, trad. par M. de Gandillac, revue par Pierre Rusch. Paris, Gallimard, 2000, pp. 427-443, p. 429.

¹⁷ Alexis Nouss, « La traduction comme OVNI », *Meta*, vol. XL, n° 3 (1995) : 335-342, p. 340.

¹⁸ W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*. Trad. de l'allemand par Sibylle Muller (avec le concours d'André Hirt), préface d'Irving Wohlfarth, Paris, Flammarion, 1985, coll. « La philosophie en effet », p. 24; *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. Revidierte Ausgabe besorgt von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1963, p. 8.

vain, c'est alors un détour errant, c'est tout autant la déviation du but que celle du détour lui-même, c'est un détour qui ne se définit plus par rapport à une fin ou un résultat, c'est un détour ou une méthode qui s'accompagne soi-même : une dérive¹⁹.

Cette « stratégie oblique », pour reprendre le mot du concepteur sonore Brian Eno, qu'est l'*Umweg* nous permet d'embrancher sur la pierre d'achoppement qu'est le statu quo, ce avec quoi il faut en découdre pour s'en affranchir : la traduction conçue comme équivalence, qui est corollaire à une conception statique de la ressemblance. Benjamin observe d'abord qu'une convergence lie les langues, un lien d'affinité, mais, poursuit-il pareille affinité « s'atteste dans une traduction de façon beaucoup plus profonde et déterminante que dans la ressemblance superficielle et indéfinissable entre deux œuvres poétiques » (Benjamin 1997 : 17). La problématique de la ressemblance est tout sauf indifférente pour une pensée critique polymathe et touche-à-tout qui a beaucoup investi dans les « images », mais qui se forment, donc qui ne sont pas données, avec la fulgurance furtive de l'éclair, une pensée qui s'est attachée à l'aura de l'œuvre d'art, à la dialectique syncopée (*Dialektik im Stillstand*) qui permet d'entr'apercevoir la constellation des fragments orphelins d'une histoire à rebours, aussi bien qu'à l'illumination profane surgie dans l'acuité de la *Jetztzeit*, à la pointe de l'instant saturé d'« à-présent » où toute une constellation de temps parallèles convergent sous une forme d'*u-chronie* intempestive.

Or, Benjamin est formel et limpide sur ce point : il peut être démontré qu'aucune traduction ne serait possible « si elle aspirait simplement à la ressemblance avec l'original » (Benjamin 1997 : 18). Renken nous renvoie aussitôt à un article de Benjamin, datant de 1933, « Théorie de la ressemblance », où cette dernière n'est pas envisagée comme un état, une configuration statique, mais comme l'expérience d'un événement qui se produit en un éclair, une forme d'épiphanie furtive. Benjamin explicite : « La perception [de la ressemblance] a toujours la fugacité de l'éclair. Elle passe en un clin d'œil, reviendra peut-être, mais ne saurait être fixée comme le sont les autres perceptions. Elle s'offre au regard de manière aussi fugitive, aussi transitoire qu'une constellation²⁰ ».

La ressemblance n'existe pas en soi, elle se produit, elle constelle et est saturée d'historicité. Benjamin évoque aussi dans le même article le degré de ressemblance respectif que les langues entretiennent avec un signifié et qui ne gravitent pas pour autant autour de lui : elles forment une constellation où le devenir-ressemblance ne présente aucune isomorphie statique dans leur relation au signifié. Dans ce cas, comme le note Renken, la ressemblance ne peut être « une relation que *via* un tiers qui n'existe singulièrement que dans la mise en rapport des langues. La relation ne fige pas deux

¹⁹ Arno Renken, *Babel heureuse. Pour lire la traduction*. 2012. Paris, Van Dieren Éditeur, collection « Par ailleurs ». Dans les développements qui vont suivre, tant sur Benjamin que sur Foucault, je convie les analyses judicieuses de Renken; certains passages de ces développements sont tirés de mon étude « *Tolle, lege* : la traduction en flagrant délit de lecture. Dans la trace de Babel avec Arno Renken », encore inédite.

²⁰ Walter Benjamin, « Théorie de la ressemblance », trad. de l'allemand par Michel Vallois, in *Revue d'esthétique*, No 1, Toulouse, Privat, 1981, pp. 61-65, *loc.cit.* p. 63.

éléments dans une relation binaire : la relation, furtivement, constelle » (Renken 2012 : 168). Le point d'orgue de la conception traditionnelle de la traduction, la ressemblance, et son pendant, l'équivalence, qui nient « la maturation immanente des œuvres et des langues pour en faire des convergences fixes et mesurables » (Renken 2012 : 169), sont évacuées au profit d'une naissance et d'une post-maturation (*Nachreifen*), qui sont aussi la marque d'une anticipation et d'un après-coup, une possibilité de « survivre » (*überleben*), comme une « vie accordée de surcroît » (*Fortleben*).

Pour le dire dans mes mots : l'interface où opère la traduction obéit à une dynamique non-linéaire qui forme un chiasme (X) tensoriel suspendu entre l'*a posteriori* qui caractérise son avènement et le mode *proleptique*, anticipatoire, qui s'inscrit dans le devenir ouvert au gré duquel se tisse l'affinité entre des vernaculaires dont le rapport est affecté par un coefficient de dissymétrie variable lié à la contingence historique de leur gestation respective. C'est là qu'entre en jeu la notion, certes absconse à la première lecture, de *reine Sprache*, que je traduirais désormais plus volontiers par « pure langue » (suite à Berman 2008) plutôt que par « pur langage », suivant la solution de traduction adoptée par Alexis Nouss et moi en 1997. Renken note que ce que la traduction produit est :

[...] indiscernable pour le traducteur lui-même puisque le “pur langage” reste invisible, “verborgen”, dans l'isolement d'une seule langue. Elle n'émerge que par la traduction, se donne à pressentir comme harmonie toujours incernable et toujours à venir du rapport entre les langues (Renken 2012 : 171).

C'est ainsi que se noue le rapport entre la tâche assignée et l'abandon qui la rançonne et qui maintient la motion traductrice dans l'indécidable, hors du paradigme du communicable. La traduction qui demeure concernée par le sens, ne doit pas viser le sens, mais le mode de visée (*Art des Meinens*). Le coefficient de dissymétrie qui affecte ce rapport ouvert et qui tient en suspens la solution de traduction est symbolisé par la métaphore des arêtes d'une amphore brisée, image puisée au mythe kabbalistique d'Isaac Louria, la *shevirat ha-kelim* ou « brisure des vases » (voir Lamy 2012 : 422sq.), nous renvoyant pareillement à la notion originelle du *symbolon* (σύμβολον), le jeton brisé dont la jointure est signe de reconnaissance entre deux parties. Cette dissymétrie caractérise aussi la disjonction entre la langue conçue dans sa finitude propre et le devenir infini de l'harmonie anticipée entre les langues dont la césure éclatée est contractée dans le rapport entre symbolisant et symbolisé. Comme le souligne avec grande justesse Renken :

[...] comme précédemment avec la semence qui mûrit, Benjamin subvertit l'image : le noyau (« Kern ») est comme détaché de la circularité qui caractérise son devenir, et il n'est plus ni le vecteur, ni l'origine d'une fertilité mais cherche lui-même, comme noyau, à se produire (« herstellen ») dans les langues. En ce sens, et justement parce qu'il « cherche », le noyau n'est pas seulement le centre et la quintessence du rapport entre les langues, mais apparaît aussi comme le manque, le défaut de pur langage qui met en branle, dans les langues finies et par la traduction, l'infini devenir des langues. Symbolisant et symbolisé ne sont pas séparés, mais plutôt liés d'une manière hésitante, inachevable : en aucun cas, on trouve de symbole unifié, totalisé. Symbolisant et symbolisé restent en jointure, dynamisés par le vide nucléaire qu'est le pur langage. Aussi paradoxal que cela paraisse, Benjamin conçoit la jointure ouverte (Renken 2012 : 175-76).

Cette ouverture du lien, de la ligature disjointe du symbolisant et du symbolisé vise un ailleurs, intriqué à un *work in progress*, une *opera aperta*, une « œuvre ouverte » qui frappe de caducité la notion d'équivalence et ses binômes acolytes, fond et forme, source et cible, non moins que la hantise collatérale du souci de fidélité ou de liberté en traduction. L'interface entre les langues devient un point de contact furtif, une épiphanie tangente qui *fait écho*, comme une ogive à fragmentation multiple contractée dans un point de tangence qui ne happe pas la trajectoire du multivers des langues mais la relance sans l'amortir ou la fixer dans un régime d'équivalence strict. Une autre métaphore importante ici, comme nous l'avons vu plus haut, est la tangente qui ne touche au cercle qu'en un point précis, infinitésimal, qui, paradoxalement, conforte la valse nuptiale de la fidélité *et* de la liberté (le *et* inclusif) en traduction plutôt que d'en éterniser le clivage (le *ou* disjonctif) – « selon la loi de fidélité dans la liberté du mouvement langagier » (Benjamin 1997 : 26). C'est un gain net, certes difficile à saisir sur le coup, pour une dessaisie de tout objection préjudicielle à la traduction comme acte créatif et levier d'un déverrouillage salutaire des constructions finies de la langue :

C'est une toute autre trajectoire qu'un passage réglé (par la fidélité ou la liberté) de l'original vers la traduction; pas de départ, pas d'arrivée, pas de source, pas de cible : entre deux juste un toucher « flüchtig » – fuyant et fugitif – infiniment petit sur une trajectoire infiniment longue. Le vecteur ne passe pas de l'un à l'autre mais, de biais, établit le contact et fuit ailleurs. Dans les deux images, celui (*sic*) de la tangente et celui (*sic*) du “vase brisé”, le moment de contact ou de toucher entre original et traduction est important; mais il n'est pas visé, il ne constitue pas un but de la traduction. Le frôlement furtif entre le cercle et la tangente donne la loi selon laquelle la traduction part ailleurs à l'infini (Renken 2012 : 178).

Ce que l'on peut désigner comme la *félicité* de telle ou telle autre traduction doit être envisagé sous un tout autre angle et évalué à de tout nouveaux frais, au tout premier chef comme ne payant plus de tribut au régime de l'équivalence et, *a fortiori*, à celui de la transparence. Il y a de l'obscur, du lest, de l'interférence, de la dissymétrie dans le commerce entre les constellations langagières, à plus forte raison dans le devenir-œuvre des œuvres qui migrent à travers la dynamique traductionnelle et y trouvent une forme de « survie » (*Überleben*), ou encore une « vie de surcroît » (*Fortleben*) selon les mots de Benjamin. Ce qui pourrait apparaître comme une rançon, surtout si on loge l'exercice de la traduction à l'enseigne d'une estafette de service, une hypothèque liée à une forme d'entropie préjudicielle, devient ici une matrice dotée d'un coefficient de fécondité heuristique exponentiel.

La transparence est un leurre, c'est pourquoi Benjamin, plutôt que d'en appeler à une limpidité idyllique, une transaction diaphane, s'en tient à un point de tangence furtif, comme une « chance », le *random* de la randonnée, la saisie d'un *kairos* en fin de compte, comme il est suggéré en filigrane par Benjamin dans un passage déroutant à souhait. Logeant d'abord l'original, l'œuvre candidate à la traduction, dans la « forêt » de la langue, il situe la traduction, un peu comme l'homme de la campagne dans la parabole de Kafka qui agonise pour une durée indéfinie au seuil du portail qui lui est destiné par la Loi, à lui et à lui seul, à l'orée de cette forêt : « [la traduction] se tient à l'orée. Face à elle et, sans y pénétrer, elle y appelle l'original à rentrer au seul endroit où respectivement, dans l'écho de la propre langue, peut être donnée la résonance d'une œuvre de la langue étrangère » (Benjamin 1997 : 22; trad. modifiée par Renken). Déconcertante certes, cette

séquence hèle l'interprétation dans une zone franche, dédouanée de toute imputabilité à l'endroit du sens véhiculé par l'original, et ce d'autant plus, comme l'observe Renken, que « l'ambivalence ne se défait pas et il est finalement impossible d'entendre avec certitude ce qui est l'écho de quoi » (Renken 2012 : 179).

Mais Benjamin nous tient en haleine, à la pointe de la contradiction, puisqu'il semble vouloir se contredire en introduisant une nouvelle clause, qui est bien près d'être une norme : « La vraie traduction est transparente, elle ne cache pas l'original, ne bloque pas sa lumière, mais c'est le pur langage, comme renforcé par son propre médium, qu'elle fait tomber d'autant plus pleinement sur l'original » (Benjamin 1997 : 25; trad. modifiée par Renken). C'est là toute l'ambiguïté du geste d'écriture de Benjamin, d'une poétique qui ne cesse de flirter avec l'équivoque. En gros, il s'agit de prendre congé d'une conception du traduire campé dans le domaine du « transport », du transfert d'une langue à une autre, de s'affranchir du joug de la proposition (mur), pour laisser poindre l'épiphanie de la *reine Sprache* qui à peine affleure dans le vocable (arcade), tel un écho.

Ce nouveau détour nous met en frais pour préciser ce qu'il en est et, du même coup, retracer la genèse de cette méthode alternative, le *perspectivisme généalogique*, locution par laquelle je désigne la méthode qui a été développée par Michel Foucault lors de l'élaboration de son archéologie du savoir. Foucault, qui n'a jamais utilisé cette locution que j'ai conçue à dessein pour définir son archéologie du savoir, s'inscrit directement dans la foulée de Friedrich Nietzsche, qui a dressé de nombreuses généalogies alternatives, renversant les conceptions courantes de la question de l'origine.

De Nietzsche, je retiendrai deux ouvrages qui ont frayé leur voie chez Foucault. D'abord, sa *Seconde considération intempestive : De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*²¹ (*Unzeitgemässe Betrachtungen*). Nietzsche y procède au démontage en règle de l'histoire monumentale, la parade des hommes illustres, qui n'est autre que la chronique des vainqueurs, alors que les vaincus, les marginaux et laissés-pour compte sont évacués dans les catacombes de l'histoire. Nietzsche n'est guère plus tendre avec l'histoire antiquaire, qui thésaurise des faits et des événements en élevant des mausolées pour les uns et vouant aux gémonies les autres. Enfin, il s'attaque à l'histoire moralisatrice qui entend corriger les vicissitudes du passé. Ce défilé d'histriens va à l'encontre de la vie comme pure affirmation, qui ultimement sera définie comme *Wille zur Macht*, locution que je traduis plus volontiers non point comme volonté de puissance, mais comme assomption de la volonté vers la puissance, la préposition *zur* dénotant un élan, une poussée vers, une impulsion irrépressible vers l'élévation à la puissance, l'exponentiel. Foucault s'est beaucoup penché sur ce texte.

Ce que nombre de gens ignorent, c'est que Nietzsche fut, déjà, dans la jeune vingtaine, l'un des plus brillants philologues de sa génération. Il œuvrait alors à Bâle. Alors qu'il procédait à la faveur de son expertise philologique à une excavation minutieuse des fragments des présocratiques, il œuvrait parallèlement à la rédaction de son maître ouvrage *La naissance de la tragédie (Die Geburt der Tragödie)*, parue en 1872²². Dans la

²¹ F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive : De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, traduit de l'allemand par Henri Albert, Paris, Flammarion, 1998.

²² F. Nietzsche. *La naissance de la tragédie. Fragments posthumes Automne 1869-Printemps 1872 [Œuvres philosophiques complètes, tome 1*]*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli

foulée de cet ouvrage, Nietzsche va rédiger les *Theoretische Studien*, conçues au cours de l'été 1873²³. Ce recueil de fragments de son *Nachlass* qui a été édité comporte un remarquable opuscule intitulé *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral* (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*). Il y procède à une enquête généalogique sur la gestation du concept de vérité et sur la conception générale de la connaissance en y retraçant l'effet cumulatif de strates superposées, une espèce de palimpseste générateur d'amnésie oblitérant l'enracinement du concept dans la métaphore, dont on aurait oublié précisément la lente pénétration dans la langue, une forme d'acculturation inconsciente et diffuse que Nietzsche suit à la trace pour en faire remonter le frayage à la source même de l'excitation nerveuse, rien de moins. Les processus symboliques à travers lesquels la pensée construit ses représentations relèvent d'une *Fiktion*, d'une *Erdichtung*, d'une « poétisation » faisant de tout produit de l'esprit humain, y compris la science qui se revendique de critères objectifs, une création de l'art. L'appareil de la logique est lui-même une fiction de part en part (*vollständige Fiktion*). Pareille fiction, loin de ressortir à un expédient artificieux, est un mécanisme essentiel, voire une soupape sans laquelle nous ne pourrions pas vivre, supporter le poids de la réalité. Cette fiction possède une valeur heuristique. Pour Nietzsche, les tropes ou figures de rhétorique constituent l'essence même du langage²⁴.

Nietzsche radicalise la catharsis encourue avec le criticisme kantien et remonte en deçà du schématisme de la réflexion, vers une source multiple où les jugements de connaissance sont le produit tardif d'une variété de points de vue, d'évaluations qui déjà fonctionnent par voie d'analogie et qui nous sont monnayées à l'appui de la métaphore. C'est exactement la posture que j'assume avec la notion de *parallaxe* (oui, je suis un nietzschéen). Si chez Kant nous n'avons accès qu'aux phénomènes et non au noumène (la réalité en soi, *das Ding an sich*), chez Nietzsche nous n'avons affaire qu'à des *perspectives* ou des *points de vue* alors que la réalité nous est monnayée sous forme de vérités qui sont des fictions ou des métaphores usées. La thèse de Nietzsche est que la métaphore est originaire, diffuse, ubiquitaire, et recèle l'un des mécanismes les plus puissants pour la vie psychique confrontée à un afflux de sensations et de perception non domestiquées, constituant la matrice des formes qui seront éventuellement conceptualisées et thésaurisées comme des essences sur la base d'une amnésie que je qualifierai de structurante et sans doute thérapeutique pour cet animal malade qu'est le mammifère humain.

De fait, il n'est de considération d'une quelconque vérité, de quête d'une essence, de visée de la réalité dans son intégrité, s'il en est, qu'en fonction d'un oubli, plus

et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1977.

²³ Voir F. Nietzsche, *Le livre du philosophe. Études théorétiques. Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*. Édition bilingue allemand-français, traduction par Angèle Kremer-Marietti. Paris, Aubier Flammarion, 1969.

²⁴ Voir mon étude publiée dans le revue de philosophie brésilienne *Kriterion* : « Au commencement était la métaphore : une intuition précoce de Nietzsche sur la primauté de la métaphore comme matrice cognitive », *Kriterion*, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte (Brasil), Vol. LVI, No 132 (2015) : 521-540; en ligne : <http://www.scielo.br/pdf/kr/v56n132/0100-512X-kr-56-132-0521.pdf>

précisément comme l'écrit Nietzsche, d'une « capacité d'oubli » (*Vergeßlichkeit*) et de « dissimulation » (*Verstellung*), bref d'un laminage de l'effet rhétorique inhérent à l'exercice du langage, du tropisme endogène de tout usage d'une langue qui, à son tour, est fonction d'un excès, d'une « force » (*Kraft*) dont le quantum déborde largement la portion congrue relative à la communication d'un contenu, une force que Nietzsche va ultimement rapporter à la *Wille zur Macht*, à l'assomption de la volonté vers la puissance. Le rhéteur antique voulait *persuader*, et n'avait cure de monnayer une quelconque vérité : synecdoques, métonymies et métaphores à la volée sont des marques de cette performativité endogène, qui se démarque de toute univocité de principe et abonde dans l'équivoque et la polysémie foisonnante. La fiction courant sous le nom de « vérité », l'idée même de faire profession de vérité, n'est par conséquent autre qu'une

[...] multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes bref une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniales et contraignantes (*fest, kanonisch und verbindlich*) : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme monnaie, mais comme métal (Nietzsche, 1969. pp. 182-183).

L'architectonique des concepts, l'édifice même de la raison, n'est que le *résidu d'une métaphore* (*das Residuum einer Metapher*) et non moins cruciale est l'incidence d'un facteur d'amnésie, une forme encodée d'oubli pour l'assignation d'une « étroite relation de causalité » (*ein strenges Kausalitätsverhältnis*) liant les phénomènes les uns aux autres selon une loi de nécessité. Le langage est la clef de cette métamorphose progressive de l'indice de résonance des affects à travers le tropisme de la langue jusqu'à la constitution d'une grammaire conceptuelle. Alors que pour lui « la logique n'est que l'esclavage dans les liens du langage – *Die Logik ist nur die Sklaverei in den Banden der Sprache* » (Nietzsche 1969 : 207), Nietzsche s'étonne que l'on puisse étudier le langage en général ou telle langue particulière sans y considérer au tout premier chef la rhétorique, car celle-ci est le vecteur le plus puissant et le plus effectif de la dynamique langagière. Plus précisément, métaphore, métonymie ou synecdoque ne sont pas que des connotations adventices venant se greffer à la transparence et à l'univocité escomptées de l'énoncé faisant profession de vérité, mais le ressort originel de la manifestation du langage comme « forme de vie » autonome plongeant ses racines dans la trame nerveuse des affects. Il ne s'agit évidemment pas d'établir un lien de cause à effet, voire d'imaginer ne serait-ce qu'une simple transposition analogique entre la composante neurologique de la sensibilité et les diverses constructions grammaticales auxquelles se prête l'exercice du langage. L'illusion majeure que Nietzsche entend ici dissoudre c'est l'existence d'une vérité coupée de sa racine affective, de son substrat pulsionnel.

Pour Nietzsche, en effet, l'abstraction est le produit de processus symboliques d'origine métaphorique et ces processus répondent originellement à une pulsion inscrite dans la sensation immédiate qui devient médiante et se prête à la gestation du concept sur la base d'une amnésie structurante. Le chaos des images est soumis à une sélection qui tente de relier l'analogue à l'analogue (*das Ähnliche*) et de stabiliser ce flux dans une chaîne logique. Sensation, perception et langage sont originellement liés et il n'est de représentation, de conceptualité ou de soutènement logique sans ce substrat qui se voit

ainsi soumis à une forme exponentielle de sublimation, une projection hyperbolique que Nietzsche désigne comme la « force artiste » (*Kunstkraft*, cf. Nietzsche, 1969, §51 : 66). Cette force artiste est amphibologique : elle génère une profusion d'images et y sélectionne simultanément une portion congrue, un concentré qui se voudrait plus représentatif sur la base de l'analogie. La précession de la fécondité heuristique de la métaphore, de la force de la rhétorique en général, sur tout mode de représentation ou de conceptualisation, procède d'un postulat formel chez Nietzsche : à la base, nous avons toujours affaire à une *multiplicité non saturable de sélections ou d'évaluations*, indépendamment de tout critère *a priori*, et, de là, s'ensuit que l'instinct *esthétique* prédomine en tout et partout, en deçà même des conquêtes plus tardives de l'instinct de connaissance. Son propos est sans équivoque : « [...] ce qui décide n'est pas le pur *instinct de la connaissance* mais l'instinct *esthétique* : la philosophie peu démontrée d'Héraclite a une valeur d'art supérieure à toutes les propositions d'Aristote – *es entscheidet nicht der reine Erkenntnistrieb, sondern der ästhetische : die wenig erwiesene Philosophie des Heraklit hat einen größeren Kunstwert als alle Sätze des Aristoteles* » (Nietzsche 1969, §61 : 78-79).

La question de l'origine des choses est ici en cause. Elle réside tout entière dans l'apprentissage de la faculté de langage. Nietzsche inverse ici l'ordre de dérivation du littéral au figuré, accordant la primauté à ce dernier, en l'occurrence dans le travail de l'analogie et des multiples images monnayées sous forme de métaphores. Nietzsche, faut-il le préciser, a très tôt formulé des jugements décisifs à ce sujet, y allant d'observations d'autant plus judicieuses qu'il était lui-même un maître du style, un style qu'il s'est forgé et qu'il a affiné au contact de lectures tangentes parfois les plus éclectiques, puisant à des sources orientales très vénérables, non sans se frotter concurremment aux plus modernes, potassant les ouvrages d'un Ralph Waldo Emerson ou d'un Charles Darwin. Mais la question du langage et de la rhétorique comme philosophie première est encore largement tenue sous le boisseau en comparaison de thèmes devenus emblématiques comme le mythe de l'éternel retour ou les spéculations sur la nature du fameux Surhomme. Une exception ici à ce mutisme sur la question du langage chez Nietzsche : Michel Foucault qui a fort bien vu ce dont il en retourne. Dans *Les mots et les choses*, en effet, l'archiviste nous rappelle à l'ordre :

Le langage n'est rentré directement et pour lui-même dans le champ de la pensée qu'à la fin du XIX^e siècle. On pourrait même dire au XX^e, si Nietzsche le philologue – et là encore il était si sage, il en savait si long, il écrivait de si bons livres – n'avait le premier rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage ». Son appréciation est sans équivoque. Mais, tient-il à le stipuler, pour Nietzsche, le pourfendeur de la morale, l'adepte de la transvaluation de toutes les valeurs, « il ne s'agissait pas de *savoir* ce qu'étaient en eux-mêmes le bien et le mal, mais qui était désigné, ou plutôt *qui parlait* lorsque, pour se désigner soi-même, on disait *Agathos*, et *Deilos* pour désigner les autres (*Généalogie de la morale*, I, §5). Car c'est là, en celui qui *tient* le discours et plus profondément *détient* la parole, que le langage tout entier se rassemble²⁵.

²⁵ M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966, coll. « Bibliothè que des sciences humaines », pp. 316-317.

La question de l'origine. C'est précisément ce à quoi s'est heurté Foucault dont le perspectivisme généalogique entend prendre congé d'une *auctoritas* qui tient son ascendant tutélaire de l'aura de l'origine, s'inscrivant dans la foulée de Nietzsche. La cible de Foucault, ce sont les mécanismes de la hiérarchie et du pouvoir construits et chevillés dans l'ordre du discours. La pratique de la traduction n'y affleure que subrepticement. On dirait presque *a ghost in the machine*. Foucault fut l'élève de Jean Hyppolite, qui a tant et si bien traduit et explicité Hegel que les germanophones le consultaient pour mieux percer à jour l'esprit et la lettre du texte hégélien. Cet effet à rebours n'est pas anodin, comme note Arno Renken : « Hegel cesse d'être une entité stable recluse dans un original intouchable. Par la traduction, Hegel n'est pas uniquement devenu francophone; Hegel devient – Hegel » (Renken 2012 : 69). Ce point sensible touche aussi à une problématique qui a hanté Foucault, celle de l'*auctoritas*, l'autorité de l'auteur, qu'il aborde en sollicitant un auteur, Jérôme, dont l'œuvre présente « une situation exceptionnelle d'autorité textuelle étrangère à la fonction-auteur » (Renken 2012 : 70), car il s'agit précisément d'une traduction.

L'*auctoritas*, c'est aussi la question de l'*origine*, du fondement. Dans un texte abondamment cité et commenté datant de 1971, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Foucault définit d'abord la généalogie par la négative, pour la démarquer de ce qu'elle n'est pas : « [La généalogie] s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'"origine" »²⁶ (Foucault 2001 : 1004-1005). Vient ensuite une définition positive, qui reste collée aux vocables allemands mobilisés par Nietzsche : la généalogie est « définie comme recherche de la *Herkunft* et de l'*Entstehung* » (*Ibid.*, 1014). Renken y décèle un chevillage essentiel de la dynamique propre à la traduction, que je désignerais comme sa force de *dissimilation* :

La traduction a dès lors un statut-clé dans la logique du texte foucauldien, celui de disjoncteur de la valeur définitionnelle de ce à quoi l'article est consacré, la généalogie. Dans la mesure où le français ne recouvre pas l'allemand, la traduction permet de passer de ce que la généalogie *n'est pas* à ce qu'elle *est*. [...] S'il fallait un argument pour montrer qu'il n'est pas philosophiquement souhaitable que la traduction dise la "même chose" dans deux langues différentes, on l'aurait ici trouvé (Renken 2012 : 73).

Mais l'objection saute rapidement aux yeux, et Renken n'est pas dupe, ni quant au fait qu'il avance sur un mince fil ni de la stratégie de Foucault, qui est celle de l'évitement, qui met en péril sa propre tentative de prendre congé de l'origine comme *Ursprung* au profit d'un perspectivisme généalogique lié à l'intelligence des termes *Herkunft* et *Entstehung*. Littéralement traduits, *Herkunft*, c'est la souche, la provenance, et *Entstehung*, l'émergence, le point de surgissement. Aussi peut-on arguer que « c'est au contraire par le retour au texte nietzschéen *non-traduit* qu'on passe à la définition positive. Ce serait alors l'évitement de la traduction et un retour à la préséance philosophique de l'original qui rendrait possible la définition de la généalogie » (Renken 2012 : 73). C'est ce à quoi Foucault cède en fin de compte, menaçant d'enrayer sa manœuvre :

²⁶ M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], in *Dits et écrits*, Vol. I, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1004-1024, pp. 1004-1005.

S'il faut lui restituer une utilisation propre, l'original de Nietzsche devient une origine dont il s'agit de retrouver, par un geste anti-généalogique, la vérité contre ce qui lui est "externe, accidentel et successif" – entendez ici la traduction. Le moment anti-généalogique de la généalogie consiste à rechercher dans "Entstehung" et "Herkunft" l'origine, tronquée par la traduction "origine", de la généalogie (Renken 2012 : 74).

C'est là tout le paradoxe, sans doute aussi celui de la traduction. La présumée originalité de l'« original », qui n'est d'abord qu'une version, ne peut-elle pas trouver dans sa traduction une autre origine, entre provenance et point de surgissement? Ce sont deux versions d'un même texte. Les deux versions sont-elles renvoyées dos à dos? J'évoquerai à nouveau la figure de Janus, ses deux visages qui forment un chiasme, une gémellité contradictoire *dont la disjonction lie*. Ou un effet de renvoi, comme le suggère à juste escient Arno Renken : « Par une mise en rapport avec Babel, la traduction annonce ainsi sa voix, insituable dans les échos qui se produisent et dont l'"origine" ne peut plus être établie. Par un effet de renvoi, Babel est à la fois le lien et la séparation des versions » (Renken 2012 : 186). Ce jeu d'échos spéculaires, loin de se plier au régime d'équivalence, tient en suspens les deux versions dans l'interrègne de la forme et du sens, où la ressemblance devient écho par la dissimilitude qui l'amplifie en s'en disjoignant en des points de tangence furtive, ce qui est propre à l'anamorphose comme à la métamorphose. À cet égard, j'aimerais citer cet énoncé quasi axiomatique de Benjamin sur la nature de la traduction. On trouve cette formule dans l'essai de Benjamin, *Sur le langage en général et sur le langage des humains*, texte inédit de son vivant et rédigé sous forme de lettre qu'il fit parvenir de Munich en novembre 1916 à son ami Gershom Scholem :

Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmisst die Übersetzung.

La traduction est le transfert d'une langue dans l'autre à travers un continuum de métamorphoses. La traduction traverse des continums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance²⁷.

Il y a cohérence entre les deux versions, mais elle n'est possible qu'en tant que co-errance, continuum de métamorphoses. Cette dynamique non-linéaire, qui file entre les lignes, dans le fuseau de la trame sur laquelle file la navette nouant l'interface entre l'inter- et l'intra-linéaire, nous situe de plain-pied sur le plan d'*un devenir qui ouvre et génère de l'origine plutôt que d'en découler*. L'origine est toujours à-venir, comme un à-Dieu, le don et l'abandon²⁸. La cohérence comme *co-errance* c'est, comme ici, une disjonction ouverte qui lie l'imagerie de l'original à la traduction qui, loin d'en être dérivée, la fait partir à la dérive, « pour de là suivre son propre cours selon la loi de

²⁷ W. Benjamin, (1991) : « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 140-157, p. 151 (ma traduction).

²⁸ Voir mon étude « Le don et l'abandon : la trace de la traduction dans la blanche écriture du concept », *TTR*, Vol. 12, No 2 : « Poésie, cognition, traduction II — Autour d'un poème de W. H. Auden / Poetry, Cognition, Translation II — On a Poem by W. H. Auden », sous la direction de Annie Brisset, pp. 131-158; en ligne : <http://www.erudit.org/revue/ttr/1999/v12/n2/037376ar.pdf>

fidélité dans la liberté du mouvement langagier – *um nach dem Gesetze der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen* » (Benjamin 1997 : 26). Je crois que pour Benjamin la traduction est affaire de fréquences, de tonalité, de juste intonation dont la polyphonie est nouée dans un entrelacs de points de tangence furtifs au fil desquels la matrice qu'est l'original est fécondée et appelée à une post-maturation où le Même et l'Autre n'entrent pas en intersection mais en constellation. C'est là le principe de la métamorphose où le Même n'est pas l'Autre, mais vit de la différence qui hante toute répétition, déconcertant toute conception génétique et linéaire de l'origine. Pour clore la discussion un peu copieuse que j'ai consacrée à ce chapitre, j'aimerais vous reporter à ce passage éloquent et limpide de la « Préface épistémocritique » (*Erkenntniskritische Vorrede*) de la thèse d'habilitation de Benjamin, le *Trauerspielbuch*, sans conteste l'une des pièces philosophiques les plus complexes et les plus puissantes qu'il m'ait été donné de lire. Benjamin y fait valoir un concept d'origine où devenir et déclin, restitution et ouverture sur l'avenir cessent d'être perçus contradictoirement, obéissant alors à une rythmique bivalente nourrie par une dynamique des extrêmes :

L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel, et sa rythmique ne peut être perçue que dans une double optique. Elle demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert (Benjamin 1985 : 43-44).

Ce foisonnement de méthodes alternatives à géométrie variable, ici livrées en rafale, peut-il dérouter, voire déconcerter le traducteur qui opère en temps réel et qui est souvent confronté à des situations de traduction contradictoires ou ambiguës? Absolument pas. Lors de mes séminaires d'épistémologie et de méthodologie de la recherche ainsi que dans mes cours de traduction littéraire, nombre de traducteurs œuvrant déjà dans le secteur professionnel, parfois des traducteurs séniors très chevronnés avec plus de trente ans d'expérience, m'ont confié avoir tiré grand profit de cette distanciation critique et de ce matériau donnant dans la veine spéculative. Cela apportait une bouffée d'air frais dans leur pratique, leur permettant d'approfondir et d'affiner leur perception des enjeux et de la portée de l'acte de traduction. De toute façon, un bon traducteur, une bonne traductrice, n'est jamais vraiment pris au dépourvu. Face à un os, il peut déployer une série d'*hypothèses analytiques* qui s'enchaînent avec célérité, en une fraction de seconde, lui permettant de mieux cerner l'objet-traduction et de parvenir ainsi à une solution juste et viable. Le décalage instauré par l'hyperbole réflexive à laquelle j'expose mes étudiants œuvrant déjà dans le secteur professionnel agit comme un vif stimulant qui ouvre une lucarne instantanément dans l'inconscient du traducteur praticien et l'amène à percevoir sans peine une donnée irréductible de sa maîtrise d'œuvre, à savoir que *son savoir-faire évolue constamment*, qu'il n'existe pas une méthode applicable une fois pour toutes, bref qu'à chaque occasion où il se bute à la difficulté d'obtenir une solution de traduction viable, il doit en remettre sur le métier, en conséquence de quoi il est de bon aloi de considérer une forme de perspectivisme généalogique et, *a fortiori*, de s'armer d'une forme ou une autre de pluralisme méthodologique. Ça vaut le *détour*.

Stratégies obliques : hypothèses analytiques, abduction, indices, traces, symptômes, sérendipité

La notion d'*hypothèse analytique* a été introduite par le philosophe et logicien états-unien Willard Van Orman Quine (1908-2000) dans le cadre de sa thèse sur l'indétermination de la traduction au second chapitre de son célèbre ouvrage *Word and Object* (1960)²⁹. Son hypothèse de base est que tout terme, toute expression, tout segment de phrase comporte à un certain degré une *opacité référentielle*, qu'il nous est loisible de réduire ou de dissoudre à la faveur du déclenchement, parfois instantané (notamment chez les bons traducteurs), d'une série d'*hypothèses analytiques*. Il s'agit d'approximer, bref de cerner de proche en proche le référent du signe. Le traducteur ou la traductrice chevronné(e) ne fonctionne pas autrement.

Cette procédure peut être rapprochée de la chaîne des interprétants dans la théorie de l'interprétation mise de l'avant par le philosophe et logicien états-unien Charles Sanders Peirce (1839-1914), pionnier incontesté de la sémiotique. Ce dernier a mis de l'avant une dynamique de la signification qui engage une chaîne sémiotique liant tout signe à un *representamen* via un interprétant qui lui-même sollicite un autre interprétant, formant ainsi une chaîne d'interprétants qui a pour horizon un processus de *semiosis illimitée*, du moins en principe. Pour Peirce, en effet, l'interprétant d'un *representamen* (toute forme exprimée de signe, pas nécessairement un terme linguistique, mais aussi un terme linguistique, une phrase, voire un texte entier, est une autre représentation référée au même « objet ». Bref, pour établir le signifié d'un signe, il est nécessaire de le remplacer par un autre signe ou un ensemble de signes, et ainsi de suite *ad infinitum*. Suivant la définition de Peirce, un signe est « toute chose qui détermine quelque chose d'autre (son interprétant) à se référer à un objet auquel lui-même se réfère [...] de la même façon, l'interprétant devenant à son tour un signe, et ainsi de suite à l'infini » (*Collected Papers* 2.300, cité in Eco 2007 : 100).

Il y a évidemment une limite à cette guirlande d'interprétants dont la chaîne serait en principe infinie. C'est ce que Peirce désigne comme l'« objet absolu », dont la prégnance est liée à une habitude comportementale et forme l'interprétant final d'un texte, d'une œuvre ou d'une expression. Pour Eco, c'est « le sens profond et l'effet conclusif d'un texte » (*Ibid.*).

Considérons donc le champ de la traduction³⁰. Au niveau lexical, l'interprétant pourrait être un synonyme (cas rare et fortuit), ou un signe dans un autre système sémiotique, ou le doigt pointé vers un objet isolé qui est montré comme instance, spécimen ou représentant de la classe des objets à laquelle il appartient, ou une définition, ou une description. Je donne un exemple, pour le seul mot « bateau », nous avons l'équivalent anglais « boat », mais aussi la définition fournie par un dictionnaire, ou un navire en rade vers lequel nous pouvons pointer du doigt pour signifier son appartenance à la classe des « bateaux ». Mais si l'on considère les expressions idiomatiques « monter

²⁹ W.V.O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, MA, Harvard UP, 1960.

³⁰ La valeur heuristique de la sémiotique de Peirce pour le champ de la traduction a été fort bien exposée par Dinda L. Gorfée. *Semiotics and the Problem of Translation, with Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi, 1994.

un bateau à quelqu'un » ou « mener quelqu'un en bateau », il faudra nous prévaloir d'une chaîne d'interprétants autrement plus complexe, qui en l'occurrence développe à la faveur d'une série d'inférences toutes les possibilités logiques impliquées dans l'expression, de façon à nous pourvoir d'hypothèses analytiques permettant de cerner de proche en proche l'« objet absolu » ou interprétant final. D'où la Maxime Pragmatique de Peirce : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet » (*Collected Papers* 5.402, cité in Eco, 2007, p. 107).

À mon sens, le point majeur qu'a introduit Peirce, outre le fait d'avoir jeté les bases d'une sémiotique comme science du signe, est de nous faire prendre conscience qu'un signe n'existe (et ne fonctionne *a fortiori*) jamais seul, ni dans la seule relation univoque : signe → référent. Il s'inscrit à l'intérieur d'une chaîne d'interprétations ou une série de renvois qui, en principe, pourraient s'étendre à l'infini. C'est-à-dire que — nous entrons ici dans l'ingénierie même de la traduction — un signe ne se produit ni ne se comprend jamais seul : il est actualisé comme *representamen* d'une entité, objet ou individu, événement ou état de choses auquel il est référé à la faveur d'un emboîtement (à la manière de poupées gigognes) d'*interprétants* qui nous amènent à en cerner la signification.

Ce dispositif, que je décris ici le plus minutieusement possible, n'est pas si laborieux, car tout traducteur en vient presque à opérer d'instinct, avec une grande célérité, de sorte que les hypothèses analytiques s'enchaînent parfois en une fraction de seconde. Bref, on peut déduire assez rapidement, d'un contexte donné et en présence de tel ou tel autre indicateur, que tel ou tel autre choix de traduction est le plus opportun. Autrement dit, un traducteur n'opère jamais *from scratch* ou *out of the blue* : il n'évolue pas dans un vacuum, mais dispose déjà d'une série d'hypothèses analytiques enchâssées dans un horizon de référence le situant dans une expectative ouverte mais bien balisée à la faveur d'un réseau d'attentes qui enveloppe les avenues (propriétés et attributs) de l'objet à traduire. Les tenants de la philosophie herméneutique, de Heidegger à Gadamer, appellent cela un « cercle herméneutique », mais je nourris certaines réserves à cet égard, qui seront formulées dans mes Conclusions, qui se présentent comme une critique de la raison traductionnelle, un peu à la façon des trois Critiques d'Immanuel Kant. Mais voyons donc ce qu'il en est sur le terrain, celui de l'empirie traductionnelle, telle que l'expérimente un traducteur ou une traductrice.

Alors que je rentrais chez moi le soir, à Trois-Rivières, après avoir exposés ces vues sur les hypothèses analytiques de Quine et la chaîne des interprétants de Peirce, je trouvai dans ma boîte de réception un courriel d'une étudiante me demandant d'explicitier ces notions. Après un bon café, je me suis proposé de l'éclairer. Pour ce faire, je me suis prévalu, comme toujours, de ce que nous, notamment les philosophes et les physiciens (théoriciens), appelons un *Gedankenexperiment*, une « expérience de pensée ». D'ailleurs, un de mes amis, Louis Marchildon, gradué de la Cornell University, et spécialiste de la physique nucléaire des énergies de haute intensité, après que je lui ai fait part de mon recours constant à des « expériences de pensée », aussi bien dans le domaine métaphysique que plus pragmatique (en éthique, notamment, où les cas de figure abondent), m'avouait que tous les physiciens de haut niveau, à commencer par Einstein,

ne fonctionnaient qu'avec ce genre d'outil théorique³¹. Il me rappelait que nous, philosophes et physiciens, étions pour l'essentiel des enfants qui jouent dans un parc d'attraction peuplé d'entités et de concepts à peu près inimaginables pour le commun des mortels et que nous avons besoin de contes de fée et de légendes urbaines pour fonctionner à ce niveau d'abstraction pour pouvoir les communiquer à nos semblables. La pratique de la physique et de la philosophie, davantage qu'un ramassis de ratiocinations de haute volée, est un *mode de vie* et consiste pour l'essentiel à garder éveillée en nous ce que Platon appelait la faculté de *s'étonner*, le *thaumazein*. Or, pour communiquer cet étonnement, il nous faut bricoler des récits, des histoires.

Supposons un récit relatant une partie de chasse en compagnie des membres d'une tribu dont la langue commence à peine à être décodée, c'est-à-dire qu'une partie du lexique demeure encore vierge de tout régime d'équivalence dans les vernaculaires connus. La portion congrue déjà décodée permet néanmoins de soutenir une conversation. On apprend qu'on y abat un animal *x* que le texte ne nous permet pas d'identifier autrement que par le vocable *Waka jawaka* (c'est le titre d'un album de Frank Zappa, un compositeur d'avant-garde rock que j'estime énormément ; ce titre ne veut absolument rien dire : c'est une pure invention phonétique de Frank). Par *ce seul* signe il est impossible de savoir de quelle espèce d'animal il s'agit. Le récit se poursuit et on apprend que l'animal abattu sera débité, dûment apprêté pour le rôti à la broche, nous permettant d'en tirer une espèce de rosbif très consistant qui pourra nourrir tout le monde (une bande d'environ 40 hommes, femmes et enfants) et qui présente les qualités d'une belle viande rouge riche en protéines. Le chef nous confie ensuite qu'il compte se faire un ornement assez majestueux avec les bois de l'animal, et que sa peau, une fois tannée, constituera une pièce suffisamment grande pour y tailler une tunique pour adulte. Notre *Waka jawaka* commence à prendre forme en l'absence de tout équivalent formel : de toute évidence, ce n'est pas un volatile (volaille), ni un petit mammifère (lièvre, etc.), encore moins une couleuvre. Nous sommes sans doute en présence d'un mammifère assez massif qui selon toute vraisemblance appartient ou s'apparente à la classe des cervidés (renne, caribou, wapiti, etc.).

Cette série d'hypothèses analytiques forme une chaîne d'interprétants qui avalise l'approximation progressive d'un objet-limite ou interprétant final (ou « objet absolu » selon Peirce) qui confortent nos attentes descriptives. Bref, le lecteur/traducteur n'est jamais *dumb*, une espèce de *dummy*, un idiot passif placé devant des signes flottant dans un espace vide de toute représentation ou de tout horizon d'attente. La chaîne des interprétants de Peirce n'est autre que la série des inférences ou hypothèses analytiques qui habilite la formulation d'approximations de plus en plus serrées nous permettant de cerner un interprétant final, par exemple *une solution de traduction valide et viable*.

Une autre procédure qu'a introduite Peirce est l'*abduction*, un processus cognitif qui est très proche des opérations mentales effectuées par le traducteur. Je m'explique. Nous avons la déduction, qui repose sur des prémisses fiables et avérées, des postulats ou des

³¹ Pour ceux et celles d'entre vous qui seraient intéressé(e)s aux enjeux et à la portée de cet outil heuristique, je ne peux que renvoyer à l'excellent ouvrage de James Robert Brown, *The Laboratory of the Mind : Thought Experiments in the Natural Sciences*, Londres et New York, Routledge, 1993.

axiomes, qui permettent de déduire et de prédire des états de choses ou le comportement de tel ou tel autre phénomène avec un degré de véracité optimal. L'induction, elle, fonctionne avec un échantillonnage le plus large possible de cas particuliers partageant un trait en commun, éventuellement une propriété ou un attribut, qui, une fois qu'une masse critique d'occurrences avale l'administration d'une preuve, permet de procéder à une inférence et de formuler une hypothèse viable. Nous sommes alors dans le champ expérimental. Les cas de figure abondent, par exemple les études démographiques. En gros, la déduction est d'orientation *top-down*, et l'induction, d'orientation *bottom-up*.

En revanche, celui ou celle qui opère par voie d'*abduction* n'a à sa disposition que des traces, des indices, des symptômes, de minces résidus. Il fonctionne à la manière d'un détective. Son orientation est *latérale*. C'est une méthode plus instinctive et intuitive que logique. Il s'agit de résoudre une énigme ou un puzzle. J'estime, en me fondant sur ma propre expérience de traduction, que ce levier cognitif fait appel à des techniques très anciennes de divination auxquelles l'analogie doit sa dynamique mais aussi son caractère simplement allusif et parfois illusoire. Pour conforter mon point de vue, je ferai appel à la méthode de l'historien juif d'origine italienne Carlo Ginzburg, initiateur de la méthode de la micro-histoire, et qui correspond à ce qu'il désigne comme le *paradigme indiciaire*, qui embraye un décodage sur la base de traces infinitésimales, d'indices ou de symptômes. Dans son étude intitulée « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », Ginzburg part de loin, très loin, nous replongeant dans le microcosme de nos lointains ancêtres, qu'il suit à la trace :

Pendant des millénaires l'homme a été un chasseur. Au cours de poursuites innombrables il a appris à reconstruire les formes et les mouvements de proies invisibles à partir des empreintes inscrites dans la boue, des branches cassées, des boulettes de déjection, des touffes de poils, des plumes enchevêtrées et des odeurs stagnantes. Il a appris à sentir, enregistrer, interpréter et classer des traces infinitésimales comme des filets de bave. Il a appris à accomplir des opérations mentales complexes avec une rapidité foudroyante, dans l'épaisseur d'un fourré ou dans une clairière pleine d'embûches³².

On le constate, l'abduction est un mode très ancien d'investigation, d'apprentissage et de cognition. Même s'il semblerait relégué dans les soubassements de l'ingénierie cognitive, ce mode d'investigation, essentiellement prospectif, perdure toujours. Par exemple, dans la médecine où l'on opère en détectant des symptômes pour ensuite établir un diagnostic, nonobstant le fait que dans le contexte de la médecine moderne, le médecin dispose de tout un appareillage *high tech* tel que la radiographie, le scanner ou encore le dispositif de résonance magnétique. Je soutiens aussi que l'exercice de la traduction recourt plus que souvent à l'abduction comme méthode d'approximation d'une solution de traduction juste et viable. Il faut préciser qu'avec l'éclosion de la science galiléenne et post-galiléenne, qui privilégie exclusivement la méthode hypothético-déductive comme critère d'objectivité, l'abduction aussi bien que la connaissance instinctive et l'intuition ont été jugées suspectes, voire comme nulles et non-avenues.

³² Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », recueilli in *Mythes emblèmes traces. Morphologie et histoire*, nouvelle édition augmentée, trad. de l'italien par Monique Aymard, Paris, Verdier, 2010, pp. 218-294 ; éd. originale : « Spie. Radici di un paradigma indiziario », dans *Crisi della ragione*, édité par Aldo Gargani, Turin, Einaudi, 1979, pp. 59-106.

Mais, comme on dit, chassez le naturel et il revient au galop. Par exemple, Carlo Ginzburg nous remet en mémoire une fable orientale connue des Kirghiz, des Tatars, des Hébreux et des Turcs, soit l'histoire des trois fils du roi de Serendip. Ils partent pour parcourir le vaste monde. Ils rencontrent un homme qui a perdu son chameau. Or, sans hésiter, ils le lui décrivent : il est blanc et aveugle d'un œil, il porte deux outres sur le dos, l'une pleine de vin et l'autre d'huile. Mais ils ajoutent qu'ils ne l'ont pas vu. Ils sont alors accusés de vol et jugés : « Pour les frères c'est le triomphe : en un éclair ils démontrent comment des indices insignifiants leur ont permis de reconstruire l'aspect d'un animal qu'ils n'avaient jamais eu sous les yeux » (Ginzburg 2010 : 242).

On peut affirmer que l'idée même de la narration, distincte de l'enchantement, de la conjuration ou de l'invocation, est née de l'expérience de déchiffrement de traces ou de la poursuite d'indices dans une société de chasseurs. Le chasseur était un « raconteur d'histoires », car chaque expédition de chasse constituait un périple où il pouvait affiner son expertise dans la détection de traces et d'indices. Il n'en va pas autrement pour le traducteur qui, au gré des divers cas de figure qu'il croise acquiert une expertise qui lui permet de parvenir à de meilleures solutions de traduction. Comme le note Ginzburg, « la même connexion est formulée, sous forme d'un mythe étiologique, par la tradition chinoise qui attribuait l'invention de l'écriture à un haut fonctionnaire qui avait observé les empreintes d'un oiseau sur la rive sablonneuse d'un fleuve » (Ginzburg 2010 : 243).

Une analogie peut être dessinée entre le déchiffrement de traces et l'invention des caractères pictographiques de l'écriture cunéiforme des Mésopotamiens. L'abstraction n'est apparue qu'avec l'écriture phonétique, qui continuait néanmoins à coexister avec l'écriture pictographique. C'est ce qui justifie, comme l'écrit Ginzburg, « d'un côté l'infiltration dans la langue de l'art divinatoire mésopotamien des termes techniques tirés du lexique juridique; et, de l'autre, la présence dans les traités divinatoires d'éléments de physiognomonie et de sémiotique médicale » (Ginzburg 2010 : 245-246). Ce qui est intéressant ici, c'est la cohabitation dans une même société, de deux pseudosciences comme la divination et la physiognomonie, et de deux sciences positives comme le droit et la médecine. C'est qu'on trouve dans les deux cas le recours au déchiffrement de traces, d'indices et de symptômes :

On peut donc parler de paradigme indiciaire ou divinatoire, tourné, selon les formes de savoir, vers le passé, le présent ou le futur. Vers le futur – et on avait la divination au sens propre; vers le passé, le présent et le futur – on avait la sémiotique médicale sous son double aspect de diagnostic et de pronostic; vers le passé et on avait la jurisprudence. Mais on peut entrevoir derrière ce paradigme indiciaire ou divinatoire le geste peut-être le plus ancien de l'histoire intellectuelle du genre humain : celui du chasseur accroupi dans la boue qui scrute les traces de sa proie (Ginzburg 2010 : 246-247).

Le passage de la civilisation mésopotamienne à la civilisation grecque va entraîner une mutation profonde dans cette constellation de disciplines basées sur le déchiffrement de signes de tout acabit. Des disciplines nouvelles, comme l'historiographie et la philologie ainsi que la conquête d'une nouvelle autonomie épistémologique, affranchie de l'ascendant capricieux des dieux, pour les savoirs en train de se constituer marquent un tournant majeur dont nous sommes encore aujourd'hui les héritiers. Mais le paradigme indiciaire continuait à opérer à plein dans le domaine de la médecine hippocratique :

Cette insistance sur la nature indiciaire de la médecine était inspirée, selon toute probabilité, par l'opposition, énoncée par le médecin pythagoricien Alcmeon, entre les caractères immédiats de la connaissance divine et celui, conjectural, de la connaissance humaine. Cette négation de la transparence de la réalité fournissait sa légitimation implicite à un paradigme indiciaire qui opérait de fait dans des sphères d'activités très différentes. Les médecins, les historiens, les politiques, les potiers, les menuisiers, les marins, les chasseurs, les pêcheurs, les femmes ne représentent que quelques-unes des catégories qui opéraient, pour les Grecs, dans le vaste territoire du savoir conjectural. Les frontières de ce territoire, gouverné, de manière significative, par une déesse comme Mêtis, la première épouse de Jupiter, qui personnifiait la divination au moyen de l'eau, étaient délimitées par des termes comme « conjecture », « conjecturer » (*tekmor, tekmairesthai*). Mais ce paradigme resta, nous l'avons dit, implicite : il fut écrasé par le modèle de connaissance prestigieux (et socialement plus élevé) élaboré par Platon (Ginzburg 2010 : 248-249).

Ginzburg évoque ici la déesse Mêtis, la première épouse de Zeus. Ce nom va être substantivé (en grec ancien Μῆτις / *Mêtis*, littéralement « le conseil, la ruse ») pour désigner la *sagacité*, l'art de l'astuce et de la ruse dont Ulysse représentait un détenteur et un emblème avéré au cours du long périple qui devait le ramener vers son Itaque natale³³. Mais les deux coupures les plus décisives qui ont entraîné un clivage irréversible entre la sphère indiciaire et conjecturale et le domaine de la science positive, sont respectivement l'invention de l'écriture et celle de l'imprimerie, et, d'autre part, la position épistémologique de Galilée. Considérons d'abord les implications de la première césure :

On considéra tout d'abord comme non pertinents par rapport au texte tous les éléments qui étaient liés à l'oralité et à la gestualité. Puis, également, les éléments liés aux aspects physiques de l'écriture. Le résultat de cette double opération fut la progressive dématérialisation du texte, peu à peu épuré de toute référence sensible : même si un rapport sensible est nécessaire pour que le texte survive, le texte ne s'identifie pas à son support. Tout ceci nous semble aujourd'hui évident, alors que ce ne l'est pas du tout. Il suffit de penser à la fonction décisive de l'intonation dans les littératures orales, ou de la calligraphie dans la poésie chinoise, pour se rendre compte que la notion de texte que nous venons de rappeler est liée à un choix culturel, d'une portée incalculable. Que ce choix n'ait pas été déterminé par l'affirmation de la reproduction mécanique à la place de la reproduction manuelle, cela est bien démontré par l'exemple éclatant de la Chine, où l'invention de l'imprimerie ne trancha pas le lien entre texte littéraire et calligraphie (Ginzburg 2010 : 253-254).

Quant à Galilée, on sait qu'il prétendait écrire et déduire des lois en s'inspirant du grand livre de la nature et que la langue dans laquelle il était écrit était celle « des triangles, des cercles et autres figures géométrique »³⁴. Or, comme l'écrit Ginzburg, « pour le philosophe naturel, comme pour le philologue, le texte est une entité profonde invisible, à reconstruire au-delà des données sensibles : “les figures, les nombres et les mouvements, mais non les odeurs, ni les saveurs ni les sons, dont je crois qu'ils ne sont, en dehors de l'animal vivant, rien d'autre que des noms” (Ginzburg 2010 : 254-255)³⁵.

³³ Voir à ce sujet le remarquable ouvrage de Marcel Détiene et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La Mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, coll. « Champs ».

³⁴ Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, édité par L. Sosio, Milan, 1965, p. 38.

³⁵ *Ibid.*, p. 264.

Alors que la critériologie galiléenne a longtemps été érigée en garde-fou d'une science ou d'une expertise rompue aux exigences de l'objectivité, il ne fait nul doute que cette rigidité peut s'avérer encombrante et contraignante, bref elle ne peut rendre compte de tous les faits, surtout de l'expérience immédiate qui est le lot de tous les gens. Et pourtant l'édifice entier de la science s'est construit à partir de pareils critères et s'est coupée de l'expérience du vaste monde, comme isolé dans une tour d'ivoire. S'en tenir à cette coterie élitiste réservée aux *happy few*, c'est comme vouloir exprimer toute l'étendue de l'expérience humaine à partir des palabres des gens du *jet set*. Paul Feyerabend s'est attaqué à ce bastion avec une grande détermination dans le propos, et une grande justesse dans l'ampleur du geste requis pour débusquer les préjugés qui y régnaient, comme en sourdine.

D'ailleurs, les physiciens qui œuvrent dans les champs de la mécanique quantique et de la cosmologie relativiste n'opèrent plus avec ces paramètres. Ils n'ont accès qu'à des traces, des indices, des signatures de phénomènes totalement imperceptibles. Personne n'a jamais vu un électron, encore moins un neutrino ou un boson de Higgs. Nous enregistrons à peine des signaux infinitésimaux sur des appareils à haute fréquence de captation. Ces physiciens savent aussi qu'en tant qu'interprètes de ces phénomènes, ils font également partie du système de mesure qui se prête à leur interprétation. Cette situation est celle de l'*observateur local*, et cela prévaut tant au niveau du champ subatomique que pour les signaux en provenance de l'amas des galaxies répertoriées jusqu'au tréfonds de l'univers qui n'a pas de fond et qui constitue le *event horizon*. Dans la première étude de cette thèse, j'esquisse une analogie entre la situation expérimentale en mécanique quantique et la situation du traducteur lorsqu'il enclenche sa prise de décision en vue de se prévaloir d'une solution de traduction juste et viable.

Aussi vais-je ici emprunter un autre détour qui nous mènera au cœur de cette analogie, une procédure que j'utilise abondamment. Je vais donc exposer très brièvement ce qui constitue le noyau intuitif de l'« interprétation de Copenhague »³⁶. Il est désormais acquis dans le cadre très rigide (du moins en principe) de la discipline maîtresse des « sciences pure », la physique, plus précisément dans le domaine passablement fluctuant de la mécanique quantique, qu'on ne peut plus faire l'économie de l'intervention de l'agent humain, de celui qu'on désigne comme l'« observateur local ». Ici, je dois avouer que j'extrapole de façon très libérale en affirmant que le mammifère humain, son ingénierie cognitive, est partie prenante de l'appareil de mesure qui effectue des ponctions dans le champ de particules pour observer et analyser leur comportement. Le philosophe des sciences Yvon Gauthier, qui a introduit la notion d'« observateur local » en mécanique quantique après son introduction en cosmologie par le mathématicien I.E. Segal³⁷, stipule explicitement que cette notion ne fait pas nécessairement intervenir l'agent humain, mais désigne simplement l'interaction locale entre un système observé et un système observateur et qui, à ce seul titre, peut être un appareil de mesure (macroscopique), un

³⁶ Ici je consacre un développement plus ample à une question que j'effleure à peine dans ma première étude.

³⁷ Yvon Gauthier, "Quantum Mechanics and the Local Observer", *International Journal of Theoretical Physics* **22** (1983): 1141-1152; "From the Local Observer in QM to the Fixed-Point Observer in GR", pre-print (fichier final) gracieusement fourni par l'auteur, sous presse in *Advanced Studies in Theoretical Physics*, janvier 2018.

robot ou un extraterrestre. Une objection licite à cette réserve exprimée par Yvon Gauthier, mais qui ne la contrecarre pas cependant, est que le design de l'appareil de mesure ou le système observateur est encore l'apanage d'une conception issue d'un cerveau humain. Mais cette clause est provisoire, puisqu'aucune raison ne justifie l'exclusion d'une autre source d'intelligibilité que celle qui s'est développée chez le mammifère humain et lui a permis de mettre au point un dispositif de mesure à la hauteur de sa capacité de détection et d'anticipation du phénomène observé. *Mutatis mutandis*, on comprendra qu'une analogie peut être ici dessinée avec la situation originelle scénarisée par Carlo Ginzburg, celle du « chasseur accroupi dans la boue qui scrute les traces de sa proie ».

Ceci étant admis, j'embraye sur une brève mise en situation. D'abord, il est d'emblée reconnu, du moins avoué, même de la part des tenants du réalisme le plus strict, que le dispositif servant à mesurer et à évaluer le comportement d'un flux d'énergie et d'une quantité de matière en mouvement ou en état de fluctuation influe sur le résultat de cette ponction opérée, il va de soi, à une échelle infinitésimale. En pareil cas, on ne peut tout au plus définir qu'une zone de positions possibles, une distribution aléatoire le long d'un spectre de fréquences. Le dispositif expérimental est partie prenante d'un processus qui consiste essentiellement à réduire – mais absolument pas éliminer ou réduire à zéro – l'incertitude sur ce que l'on sait d'une séquence de phénomènes, trajectoire d'une particule ou « fonction d'onde », ce qui revient tout simplement à effectuer un choix entre divers états, donc entre divers futurs possibles. Autrement dit, la particule, avec sa position et sa vitesse, n'est qu'une représentation de la réalité appréhendée sous un angle donné, qu'on ne doit pas confondre avec la réalité elle-même qui, en fin de compte, nous demeure inaccessible. Qui plus est, comme Yvon Gauthier l'a signalé, il s'agit simplement d'une interaction locale entre un système observé et un système observateur.

La situation se complique si l'on considère que la matière possède des propriétés corpusculaires et des propriétés ondulatoires qui se manifestent *simultanément* et que l'on peut isoler et mesurer à la faveur d'une expérience où l'observateur forme avec la grandeur observable un *système quantique*. C'est-à-dire qu'il est lui-même inclus dans le monde qu'il observe. C'est là l'origine du *principe d'incertitude* formulé par le physicien allemand Werner Heisenberg (1901-1976). Traduit de façon plus littérale, il s'agit d'un principe d'*indéterminité* (*Unbestimmtheit*). Il importe de préciser que Heisenberg a hésité entre plusieurs formulations de ce principe d'incertitude en mécanique quantique, proposant entre autres l'idée de « relations d'imprécision » (*Unschärferelationen*), mais tout en insistant sur le fait que ces relations d'incertitude ne sont que la représentation intuitive de la relation mathématique de non commutation des variables canoniques conjuguées comme la position et la vitesse (momentum de quantité de mouvement) dans la mesure d'une particule dont on peut observer que la trace ou la « signature ». La physique, du moins dans la variante qui a fait époque et constitué depuis lors la nouvelle orthodoxie, soit l'« l'interprétation de Copenhague », élaborée par l'aréopage de jeunes chercheurs évoluant sous la gouverne très inspirée de Niels Bohr (1885-1962), décèle et suppose dans son modèle opératoire un lien de réciprocité irréductible entre observateur

et observable : l'observable est à l'origine de la ponction opérée chez l'observateur, mais, inversement, l'observateur crée la chose observée³⁸.

Je l'ai mentionné, une des conséquences de cette conversion du regard porté sur les composantes élémentaires de la réalité physique ainsi que sur le rôle, plus précisément la localisation de son assesseur essentiel, l'agent cognitif humain, est l'introduction par Werner Heisenberg du *principe d'incertitude*, qui répond à l'insolubilité de la dualité onde-particule et selon lequel l'observation induit le comportement du phénomène observé, de sorte que l'instrument de mesure et l'observateur qui interprète ses données sont compris dans le phénomène. On doit alors faire acte de modestie et se résumer à un déterminisme d'ordre *probabilitaire* : les relations d'incertitude liées à l'impossibilité de connaître à la fois la vitesse et la position d'une particule à cause de la perturbation induite par le dispositif de mesure sont distribuées sur une fonction de probabilité. Cette condition expérimentale s'est révélée être en fin de compte une propriété intrinsèque de l'objet quantique. Autrement dit, la transition du « possible » au « réel » a lieu pendant l'acte d'observer. C'est exactement ce qui se passe dans la phase résolutoire de la traduction.

En effet, cette condition expérimentale présente, à mon sens, une singulière ressemblance avec la condition qui prévaut dans la situation de traduction. Quoique beaucoup plus complexe mais apparemment plus aisé à maîtriser, à certains égards, que la manipulation des variables assorties aux flux d'énergie de haute intensité, l'espace de résolution du traducteur est aussi marqué du sceau de l'incertitude. La négociation entre la forme et le fond, tout comme l'opportunité de dénouer l'intrication de la signification aux divers contextes d'énonciation, présente un coefficient de difficulté qui répudie toute solution déterministe sous forme d'équivalence stricte, formelle ou dynamique. La décision de traduction, à l'instar des ponctions opérées par le dispositif de lecture de l'objet quantique, est le lieu électif et le momentum où s'effectue la transition du « possible » au « réel ». Le traducteur est nécessairement intégré à ce dispositif, qu'il perturbe mais où il ne peut s'abstenir d'interférer car il lui incombe précisément de sélectionner et d'actualiser une solution de traduction, de privilégier une forme en se mesurant à l'impératif du sens. Sans compter que l'écart assumé dans la décision de traduction, son amplitude, ne être jaugé qu'*a posteriori*, dans le tissu total du texte et eu égard à son point d'impact dans l'usage qui en sera fait, notamment à l'appui de conjectures sur les attentes du lecteur cible (ou idéal) dans la langue hôte.

À vrai dire, ce stade critique que représente la décision de traduction se complexifie encore davantage si l'on considère les paramètres incidents qui agissent un peu à la façon des « variables cachées » dans le modèle quantique développé par David Bohm³⁹, songeant ici à la trichotomie introduite par Umberto Eco dans *Les limites de l'interprétation* (1992: 29-32), qui distingue la visée de l'auteur (*intentio auctoris*), la dynamique intrinsèque de l'œuvre (*intentio operis*) et les attentes du lectorat (*intentio lectoris*), auxquelles j'ajouterais volontiers l'*intentio translatoris*, qui en est la

³⁸ Voir Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, édition établie par Catherine Chevalley, trad. de l'anglais par Edmond Bauer et Roland Omnès, revue par C. Chevalley, Paris, Gallimard, coll. « folio-essais ».

³⁹ Voir David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London/New York, Routledge, 1980.

mandataire tout en jouissant d'une marge de manœuvre qui doit être calibrée dans la décision de traduction. Tous ces facteurs y interviennent à divers degrés suivant l'expectative qui est mise de l'avant. Évidemment, en m'exprimant de la sorte, je hausse les enchères et magnifie le niveau de difficulté pour les fins de mon analyse, car quantité de spécimens de traduction agréent une grande fluidité dans la translation du texte source vers la langue hôte. Les déterminations (sémantiques, culturelles, contextuelles, pragmatiques, etc.) jouent à plein, mais l'espace de résolution demeure *non déterministe*, précisément parce que ce sont des « possibles » et non pas en raison d'une présumée labilité imputable à la denrée subjective. Ceci dit, il y toujours moyen, *volens nolens*, de formuler des hypothèses valides et viables assurant un gain cognitif dans l'investigation de la dynamique traductionnelle.

Maintenant, j'aimerais revenir à ce conte oriental mettant en scène les aventures des trois fils du roi de Serendip parcourant le vaste monde. Comme nous l'apprend Carlo Ginzburg (*op. cit.*, pp. 273-274), cette nouvelle s'est fait connaître en Occident à travers le recueil de Sercambi, ensuite dans le cadre d'un recueil de nouvelles beaucoup plus large, présenté comme une traduction du persan en italien due à Cristoforo l'Arménien, qui parut à Venise au milieu du XVI^e siècle sous le titre *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*. Cet ouvrage fit sensation en Europe et fut traduit d'abord en allemand et en français. Puis, au XVIII^e siècle, porté par la mode orientale de l'époque, il fut traduit dans les principales langues européennes, par exemple en anglais à partir du français, en hollandais (aussi à partir du français), en danois à partir de l'allemand. Le succès de l'histoire des fils du roi Serendip fut tel qu'en 1754 elle amena l'écrivain britannique Horace Walpole (1717-1797), qui a entre autres inventé le roman gothique, à forger le terme *serendipity* pour désigner « les découvertes imprévues, fruits du hasard et de l'intelligence » (*Ibid.*). Même Voltaire s'est mis de la partie en remodelant la première nouvelle du *Peregrinaggio* dans le troisième chapitre de son roman *Zadig*. Dans cette nouvelle mouture, le chameau s'est transformé en cheval et en chienne. *Zadig* est pareillement accusé de vol en refaisant à haute voix le travail mental qui lui avait permis de tracer le portrait de deux animaux qu'il n'avait jamais vus. Cette intrigue va beaucoup interpeller Edgar Allan Poe et Conan Doyle, initiateurs incontestés du roman policier, du polar. Malgré ce qu'en pense l'intelligentsia bien-pensante de la haute littérature, le polar est un genre ingénieux et très subtil. D'ailleurs, le philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein disait volontiers qu'il préférerait de loin lire des polars américains que des articles spécieux de philosophes du courant analytique dans des revues savantes britanniques comme *Mind*, *The Monist* ou *Analysis*. Je partage largement son opinion.

Le terme *sérendipité* ne réfère pas seulement à l'idée d'interpréter une série d'indices pour parvenir à décrire l'aspect d'un animal qu'on n'a jamais vu. Il dénote aussi le fait qu'en cherchant quelque chose, on découvre tout autre chose, qui n'est pas moins intéressant. Bref, on cherche ceci, et on trouve cela. Un cas classique est Christophe Colomb qui était à la recherche d'un passage vers les Indes et découvrit plutôt les terres immenses de l'Amérique qui, une fois parcourues jusqu'à la côte du Pacifique, nous situent aux antipodes des contrées européennes. Lorsque j'ai commencé à étudier la philosophie des formes symboliques sous la direction de mon maître russe Alexis Klimov, je me suis tourné vers l'alchimie et sa symbolique. J'ai alors potassé bon nombre de traités et de grimoire alchimiques, dont les traités des alchimistes arabes, passés

maîtres dans cet art comme dans bien d'autre comme l'algèbre, l'astronomie et la médecine. Alors qu'ils étaient en quête de la pierre philosophale permettant de transmuter le plomb en or, il firent une série de découvertes fortuites, parvenant à des synthèses chimiques inédites, tel que le principe de l'alcool (*al-cohol* = eau de feu) ou le dissolvant universel qu'ils appelaient l'*alkahest*, connu du médecin alchimiste Paracelse, l'ancêtre de la térébenthine (*turpentine*), œuvrant à leur four, que les alchimistes européens appelaient *athanor* (du grec *athanatos* = immortel) et, eux, *al-imbix*, d'où le terme français alambic. Pour l'anecdote, mon grand-père paternel Joseph-Euchariste Lamy s'était fabriqué un alambic avec lequel il distillait de l'alcool de contrebande, qu'on appelle « baboche » au Québec.

La « sérendipité » présente bien d'autres cas de figure⁴⁰. Par exemple, la confusion des genres, comme lorsque l'on confond un fabuleux animal mythique et une espèce quelconque d'animal terrestre. Beaucoup de gens ignorent que les grands navigateurs et découvreurs de mondes nouveaux, tels que Christophe Colomb, Vasco de Gama, Amerigo Vespucci ou Marco Polo, étaient des hommes cultivés qui possédaient des bibliothèques bien garnies contenant entre autres ces almanachs pleins d'affabulations sur les lointaines contrées. On pouvait y lire la description de ce cheval fabuleux appelé licorne ou unicolore, au pelage d'un blanc immaculé et à la crinière opulente, le front orné d'une longue corne en forme de vis sans fin ou d'un blanc d'albâtre rayée en spirale. Or, lorsque Marco Polo débarqua avec ses capitaines et lieutenants à Java et Bornéo et qu'ils pénétrèrent dans les terres, ils firent rencontre de rhinocéros. Marco et ses hommes étaient rompus de perplexité. Marco, qui avait lu le genre d'almanachs évoqués ci-haut, suggéra : bien que ce me semble peu vraisemblable, ce sont peut-être des licornes. C'est connu : l'esprit humain, face à l'inconnu, tente de trouver des similitudes avec le connu. Dans son log book (livre de bord) qui est devenu le fort bel ouvrage connu sous le titre *Le Devisement du monde*, un ouvrage qu'à l'instar des *Histoires* d'Hérodote ou de la *Muqaddima* (*Le Livre des Exemples*) d'Ibn Khaldûn, tout le monde devrait lire, on peut lire ce passage que je cite de mémoire : « À Java et Bornéo, nous rencontrèrent des licornes, mais leur aspect est peu agréable à la vue. C'est un animal trapu et court sur pattes, avec un pelage de poils ras d'un gris allant vers le marron, orné de deux cornes, une petite et une grande, avec un œil stupide qui l'associe davantage à la race porcine. À vrai dire, c'est une créature plutôt répugnante ». Tenter de rapprocher le dissemblable avec le semblable, un peu comme les faux-amis en traduction. Je crois sérieusement que l'on devrait indexer le terme « sérendipité » au lexique standard de la langue française, ne serait-ce qu'un nombre incalculable de découvertes ont été d'abord des cas de sérendipité, tant dans la civilisation occidentale que dans la civilisation orientale.

Je vais clore ce bref détour – le détour, l'*Umweg*, est aussi ma méthode, à l'instar de Walter Benjamin, et la cohérence de mon propos, une *co-errance*, comme l'écrit Alexis Nouss – où nous avons exploré le *paradigme indiciaire* qui, sans que Ginzburg n'en fasse mention, se résout à une forme d'*abduction*, en examinant les conclusions de Ginzburg, qui sont tout à fait éloquentes et vont me permettre de boucler la boucle. Ce dernier nous

⁴⁰ Voir à ce sujet le bel ouvrage d'Umberto Eco, *Serendipities. Language and Lunacy*, trad. de l'italien par William Weaver, Italian Academy Lectures, New York, NY, Columbia UP, 1998.

rappelle d'abord que « si la réalité est opaque, des zones privilégiées existent – traces, indices – qui permettent de la déchiffrer. / Cette idée, qui constitue le noyau du paradigme indiciaire ou sémiotique, a fait son chemin dans les domaines les plus variés de la connaissance et modelé en profondeur les sciences humaines » (Ginzburg 2010 : 290). En effet, le paradigme indiciaire ainsi que, tel que je le soutiens, la procédure qui lui est la mieux adaptée, soit l'abduction telle que conçu par Peirce, ont fait leur niche en philologie, en paléographie et en paléontologie, sans conteste en criminologie, en médecine évidemment, mais aussi, comme je le soutiens, en traduction. Exemple notoire, la psychanalyse s'est constituée autour de « l'hypothèse que des détails négligeables en apparence pouvaient révéler des phénomènes profonds de grande portée » (*Ibid.*, 291). Dans le même ordre d'idée, « la décadence de la pensée systématique s'est accompagnée de la pensée aphoristique – de Nietzsche à Adorno. Le terme même d'“aphoristique” est révélateur (c'est un indice, un symptôme, une trace : on ne sort pas du paradigme » (*Ibid.*). J'ajouterai que l'apparition des aphorismes dans le champ de la pensée critique avait été précédée de l'usage du fragment, de l'écriture fragmentaire chez les adeptes de la *Frühromantik* d'Iéna, notamment chez Friedrich Schlegel et Novalis qui en avaient fait leur crédo stylistique, le principe d'une écriture stellaire, d'une pensée constellée. Ginzburg, pour sa part, précise :

La littérature aphoristique est par définition une tentative pour formuler des jugements sur l'homme et sur la société sur la base de symptômes et d'indices : un homme et une société qui sont malades, en *crise*. Le mot de « crise » est lui aussi un terme de la médecine hippocratique. On peut aisément démontrer que le plus grand roman de notre temps – *À la recherche du temps perdu* – est construit selon un rigoureux paradigme indiciaire (*Ibid.*).

De là, les questions fusent : par exemple, l'esprit qui opère à l'aide du paradigme indiciaire, en quête de traces, d'indices ou de symptômes, peut-il songer à rivaliser avec la gigantomachie de la Big Science, sa haute technologie où l'administration de la preuve requiert des calculs exorbitants, sans compter un appareillage aussi dispendieux que les cyclotrons ou les accélérateurs de particules? Là n'est pas la question, cela n'a rien à y voir : la méthodologie hypothético-déductive héritée de Galilée s'avère impuissante pour percer à jour le tissu noueux des innombrables pratiques de nos vies quotidiennes. Ginzburg demande donc si un paradigme indiciaire peut être rigoureux. Voici sa réponse, qui est tout à fait judicieuse : « L'orientation quantitative et anti-anthropocentrique des sciences de la nature à partir de Galilée a placé les sciences humaines devant un dilemme désagréable : ou bien assumer un statut scientifique faible pour arriver à des résultats marquants, ou bien assumer un statut scientifique fort pour arriver à des résultats négligeables » (*Ibid.*, 292).

Cette alternative se rapproche de la seconde des trois propositions que j'avance dans la première étude et qui forment le substrat des positions critiques auxquelles je souscris en matière d'épistémologie critique de la traduction. J'affirme en clair que l'expérience de la traduction et la réflexion traductologique doivent essentiellement s'appuyer sur un mode d'axiomatisation « faible ». Je m'en expliquerai plus en aval. Entre-temps, je peux préciser que les traductologues qui tiennent absolument à se doter ou à se revendiquer d'un statut scientifique fort comme les gens de l'École de Tel Aviv ou les tenants de la méthodologie fonctionnaliste associée à la *Skopos theory* n'obtiennent à mon sens que des résultats négligeables. Aussi peut-on légitimement se demander avec Carto Ginzburg

« si *ce type* de rigueur est non seulement impossible à atteindre mais également indésirable pour des formes de savoir davantage liées à l'expérience quotidienne – ou, plus précisément, pour toutes les situations dans lesquelles le caractère unique et non substituable des données est aux yeux des personnes impliquées décisif » (*Ibid.*).

Il va de soi qu'opérer à l'intérieur du paradigme indiciare implique des éléments impondérables tels que le flair, l'insight ou l'intuition. Ginzburg nous dit qu'il s'est gardé d'user du terme intuition car il s'agit d'un mot piégé. Mais, précise-t-il, si nous voulons vraiment l'employer « comme synonyme de récapitulation foudroyante de processus rationnels, il faudra distinguer entre intuition *basse* et intuition *haute* » (*Ibid.*, 293). Bien qu'il ne s'en explique pas, je soupçonne que l'intuition *haute* réfère aux intuitions des *illuminati*, bref au domaine de l'imagination visionnaire ou prophétique, qui échappe au commun des mortels et n'est pas en cause ici. En revanche, Ginzburg relate un cas exemplaire d'intuition *basse* et conclut ainsi son propos :

L'ancienne physiognomonie arabe était axée sur la *firāsa* : notion complexe, qui désignait en général la capacité de passer de manière immédiate du connu à l'inconnu, en s'appuyant sur des indices. Le terme, tiré du vocabulaire des soufis, était utilisé pour désigner aussi bien les intuitions mystiques que les formes de pénétration et de sagacité comme celles que l'on attribuait aux enfants du roi de Serendip. Dans cette seconde acception la *firāsa* n'est autre que l'organe du savoir indiciare.

Cette « intuition basse » est enracinée dans les sens – tout en les dépassant –, et, en tant que telle, elle n'a rien à voir avec l'intuition ultrasensible des divers irrationalismes des XIX^e et XX^e siècles. Elle est répandue dans le monde entier, elle n'a pas de limites géographiques, historiques, ethniques, sexuelles ou de classes – et elle est par conséquent très éloignée de toute connaissance supérieure, privilège d'un petit nombre d'élus (*Ibid.*, 293-294).

Maintenant, pour revenir à la procédure de l'*abduction* telle qu'introduite par Charles Sanders Peirce, s'il est un auteur qui s'en est prévalu et inspiré pour en tirer grand profit dans les résultats obtenus, c'est bien Umberto Eco. Ardent défenseur de la République des Lettres, Umberto Eco s'est taillé une niche de prédilection dans le vaste royaume de la littérature mondiale. Sa prosodie picaresque, parfois d'une déroutante érudition, nous est livrée au fil d'une guirlande toujours plus touffue d'intrigues romanesques conviant des histrions en quête de mystérieux artefacts ou de royaumes légendaires qui les confrontent à des énigmes indénouables. Il est opportun d'ouvrir une lucarne nous bâillant accès à l'arrière-plan intellectuel, au laboratoire d'idées qui a servi de matrice à cette gestation narrative qui a renouvelé l'imaginaire contemporain. Son œuvre romanesque trace un sentier qui traverse des paysages baroque et munificents qui lui ont aussi permis de se livrer à une méditation des plus lumineuses sur l'art et la pratique de la traduction⁴¹.

Lorsqu'on évoque spontanément le nom d'Umberto Eco, son tout premier roman *Le Nom la rose*⁴² nous vient spontanément à l'esprit. Son succès immédiat fut aussi servi par

⁴¹ Certains des prochains développements sont tirés de mon étude en cours de rédaction et intitulée « Ecotopie : du champ du signe au multivers des langues ». Une version compacte et vulgarisée a déjà paru dans le magazine culturel italien *Panoram Italia*, Vol. 7, n^o. 4, 2012, p. 42.

⁴² Umberto Eco, *Le Nom de la rose*, traduit de l'italien par Jean-Noël Schifano, Paris, Grasset, 1982.

une adaptation cinématographique d'une rare félicité jusque dans la distribution des rôles, qui a pour une fois fait mentir le sort pesant sur le passage de la prosodie romanesque à la scénarisation cinématographique. Or l'abondante production romanesque du Piémontais est largement tributaire des recherches théoriques qu'il a menées aussi bien sur les grammaires spéculatives médiévales que l'esthétique baroque, mais encore la sémiotique ou science du signe qu'il a pareillement contribué à développer en s'inspirant des travaux de pionnier de Charles Sanders Peirce. C'est sans compter le faisceau de réflexions qu'il nous a livrées sur l'art et la littérature aussi bien que sur la pratique de la traduction qu'Eco a pu mesurer à ses propres expériences au contact d'un aréopage de traducteurs œuvrant dans des langues limitrophes ou aux antipodes du creuset méditerranéen.

L'Opera aperta, qui paraît en 1962, est une œuvre-phare de poétique et d'esthétique donnant le ton de la postmodernité, avant même que ce label passe-partout ne soit coopté par les mandarins de l'université⁴³. Devenu un jalon incontournable des théories critiques de pointe, cet ouvrage ne s'inscrit pas moins dans le droit fil des recherches qu'Eco avait menées dans les années 1950 à l'Université de Turin, où son professeur, Luigi Pareyson (1918-1991), exerça une influence décisive quant à ses vues sur l'esthétique et l'interprétation. Eco va aussi y compléter une thèse de doctorat controversée sur l'esthétique de Thomas d'Aquin (1956), dont personne jusque là n'avait soupçonné qu'il pouvait s'en trouver une⁴⁴. Il ne fait aucun doute non plus que le polar monastique publié en 1980, *Le Nom de la rose*, est émaillé de topiques liés aux disputes des factions scolastiques médiévales⁴⁵.

Ainsi la thèse centrale de *L'Œuvre ouverte*, selon laquelle cette dernière est une matrice ouverte à une infinité d'interprétations possibles dans la mesure où plusieurs signifiés cohabitent au sein du signifiant, sera-t-elle mise à l'épreuve d'une confrontation entre l'esthétique de Thomas d'Aquin et celle de James Joyce dans son *Finnegans Wake*. Alors que pour le premier la pensée ou la sensibilité esthétique se fond dans l'objet, pour le second l'art est un mode implicite de transformation des perspectives sur l'objet dont le statut objectif est transfiguré par l'épiphanie du geste poétique qui sonde la réalité à une profondeur inaccessible au régime objectif de la réalité perçue. Il s'agit d'une série de stratégies parallaxiques. La parallaxe, en effet, un faisceau d'angles de vue multidirectionnel comme en impose ou en réclame l'art de la traduction bien assumé.

Eco va ensuite signer avec *La Structure absente* (1968)⁴⁶ son premier ouvrage de sémiotique proprement dit. Comme son titre l'indique, il prend résolument ses distances avec le courant dominant du structuralisme, notamment celui qui règne autour du groupe *Tel quel* en France. Eco n'hésite pas à mettre en question l'idée que la signification est une production de la structure, et ce dans la mesure où le lecteur, au gré du processus de coopération dans lequel il est déjà engagé dans son interprétation des signes, projette des

⁴³ Umberto Eco, *L'Œuvre ouverte*, traduit de l'italien par C. Roux de Bézieux et André Boucourechliev, Paris, Seuil, 1965.

⁴⁴ Umberto Eco, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, traduit de l'italien par M. Javion. Paris, PUF, 1993.

⁴⁵ Voir à ce sujet Theresa Coletti, *Naming the Rose: Eco, Medieval Signs, and Modern Theory*, Ithaca, NY, Cornell UP, 1988.

⁴⁶ Umberto Eco, *La Structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, traduit de l'italien par Uccio Esposito Torrigiani, Paris, Mercure de France, 1972.

« mondes possibles » et se fie à des « cadres de référence », à une mise en contexte des situations et des séquences d'actions dont l'enchevêtrement se résout en une forme de perspectivisme dynamique où le lecteur devient le co-générateur de l'amplitude et de la portance de l'œuvre dont il épouse précisément le degré d'ouverture qu'il lui est loisible d'actualiser.

Dans cette même veine, Eco entreprend de systématiser ses vues sur le processus de *semiosis* illimité dont il emprunte très largement le cadre et l'inspiration au philosophe états-unien Charles Sanders Peirce. Il publie d'abord en 1975 un *Traité général de sémiotique (Trattato di semiotica generale)*⁴⁷, dont il va étendre les ramifications dans *Sémiotique et philosophie du langage* (1984)⁴⁸. Dans ce dernier ouvrage, il met en perspective l'intrication foncière entre l'*intentio auctoris*, l'*intentio operis* et l'*intentio lectoris*. Il avait déjà en vue cette dynamique dans son essai de 1979, *Lector in fabula*⁴⁹, où Eco développe par le détail sa notion centrale de « lecteur modèle » (*lector modelo*), selon laquelle non seulement le lecteur idéal répond aux attentes nourries par l'auteur mais dispose déjà implicitement de clefs d'interprétation lui permettant de pénétrer le non-dit du texte.

Le texte est lui-même une « matrice », il offre un champ interprétatif où la trame narrative stimule un lecteur dont la coopération est intégrée au réseau de stratégies (diégétiques, intra- ou extra-diégétiques) mises en œuvre par l'auteur. Eco va reconduire cette analyse dans *Les Limites de l'interprétation* (1990)⁵⁰, mais en posant pour la première fois des balises à la dérive interprétative, scrutant en détail les procédés rhétoriques de la littérature occulte dont il déconstruit les mécanismes mis à contribution pour happer la crédulité du lecteur. Dans la même veine, Eco va questionner, lors d'un dialogue ouvert avec le philosophe Richard Rorty, le théoricien de la littérature Jonathan Culler et la critique et romancière Christine Brooke-Rose, la problématique de la *surinterprétation*⁵¹.

L'influence de la théorie sémiotique élaborée par Peirce est partout prégnante et diffuse à travers l'œuvre d'Eco, tant théorique que fictionnelle. Une notion cardinale héritée de Peirce, celle d'*abduction*, nous fournit même une clef pour cheviller la sémiotique passablement sophistiquée d'Eco et le labyrinthe dans lequel il nous entraîne délibérément dans son œuvre romanesque. Comme le souligne Ilias Yocaris⁵², son œuvre romanesque peut être considérée à maints égards comme un traité de

⁴⁷ Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milan, Bompiani, 1975.

⁴⁸ Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, traduit de l'italien par de Myriem Bouzaher, Paris, PUF, 1988.

⁴⁹ Umberto Eco, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1985.

⁵⁰ Umberto Eco, *Les Limites de l'interprétation*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1994.

⁵¹ Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, traduit de l'italien par Jean-Pierre Cometti, Paris, PUF, 2002.

⁵² Ilias Yocaris, « Relativisme cognitif et indétermination sémiotique : abduction et méta-abduction dans l'œuvre romanesque d'Umberto Eco », *Cahiers de Narratologie*, n° 20, 2011, §2, en ligne : <http://narratologie.revues.org/6385>.

sémiotique « fictionnalisé », en quelque sorte un laboratoire fictionnel où Eco met à l'épreuve les limites de la compréhension et de l'interprétation lorsque des protagonistes sont confrontés simultanément à divers mondes possibles tracés au fil d'enchaînements factuels énigmatiques et contradictoires. Or, de l'aveu même de Eco, pareil enchevêtrement formant un nœud gordien qu'il faut dénouer pour parvenir à une représentation mentale cohérente, ne peut être négocié que par voie d'abduction, un mode d'investigation qu'il associe à la méthode du détective, qui n'a pour matière première que des indices, des traces, des symptômes, des résidus, etc.

En l'absence de prémisses fiables et incontestables (déduction) ou d'une masse critique d'occurrences dont l'échantillonnage permet d'en tirer une hypothèse viable et de procéder à des inférences valides (induction), l'esprit doit frayer sa voie à travers une série décousue de faits pour en abstraire une séquence cohérente. C'est la voie de l'abduction à laquelle doit se résoudre le moine franciscain d'origine anglaise Guillaume de Baskerville dans *Le Nom de la rose*, qui, accompagné par le jeune novice allemand Adso de Melk, le narrateur, mène une enquête sur des morts suspectes survenues dans une abbaye italienne des Alpes.

Selon toute vraisemblance, la méthode d'investigation à laquelle souscrit Guillaume de Baskerville au départ de son enquête repose sur trois postulats philosophiques faisant matière à consensus chez les doctes médiévaux, à savoir : 1) qu'il existe un strict cloisonnement entre « observant » et « observé », l'enquêteur lui-même n'influant pas sur l'« objet » de son enquête; 2) que le monde « réel » est par définition conforme à nos représentations mentales; 3) que le fonctionnement sémiotique est déterministe et univoque⁵³. Mais l'intrigue nouée dans *Le Nom de la rose* présente un nœud gordien indénouable sur la base de pareils postulats.

Guillaume de Baskerville est ainsi contraint de recourir à l'abduction pour parvenir à connecter une série de données factuelles apparemment sans lien entre elles : (1) dans l'abbaye où il se trouve, plusieurs moines sont retrouvés morts, les uns après les autres ; (2) tous ces moines ont eu en leur possession, à un moment donné, un livre mystérieux, qui s'avérera être le volume perdu de la *Poétique* d'Aristote consacré à la comédie ; (3) certains des cadavres ont des taches d'encre sur les doigts et la langue. Après mûre réflexion, Guillaume construit un schéma *abductif* qui permet de mettre en évidence les liens qui existent entre (1), (2) et (3), en faisant émerger une « version des faits » cohérente : les pages de l'ouvrage ont été enduites de poison par quelqu'un qui ne veut pas que le contenu du livre soit divulgué. Par voie de conséquence, ceux qui les tournent en s'humectant les doigts sont empoisonnés au fur et à mesure que progresse leur lecture (voir Yocaris 2011, §3).

Pour Eco, cette opération prospective de décodage sémiotique ne peut dénouer l'écheveau de signes auquel elle est confrontée, qu'en passant à un second niveau, celui de la *méta-abduction*, qu'il définit comme la confrontation du « monde possible » construit par l'observateur avec le « monde actuel » dans lequel il évolue. Mais, la fabula

⁵³ Voir Ilias Yocaris, « Signes et interprétation des signes dans la fiction postmoderne : le schéma de l'enquête dans *Le Nom de la rose* », in Jerzy Karczmarczuk (dir.), *Traces, énigmes, problèmes : émergence et construction du sens*, Paris, ENST, 2006, p. 197.

nouée dans l'intrigue tissée par la prosodie d'Eco comporte toujours un coefficient de difficulté accru qui accule à l'inextricable. C'est que, comme le note Yocaris, Eco « a conscience de vivre dans un monde en partie indéchiffrable, où les observateurs sont confrontés à une suite discontinue de phénomènes dont rien ne garantit la réalité objective, l'intelligibilité et la transparence sémiotique » (Yocaris 2011, §6).

Mais quelle est la signification du titre *Le Nom de la rose*, alors qu'il n'est nulle part question d'un rose dans le texte du roman. Je partirai d'une locution infinie qu'on trouve dans une œuvre de l'écrivaine états-unienne Gertrude Stein (1874-1946). En effet, l'énoncé tautologique "Rose is a rose is a rose is a rose..." est un vers tiré du long poème de Stein (1874-1946) intitulé "Sacred Emily" (1913) et recueilli dans *Geography and Play* (Boston: Four Seas Co., 1922, pp. 178-188). Stein fait un clin d'œil à des débats interminables qui ont fait rage chez les doctes médiévaux. Bref, à mon sens, l'évocation de la rose et du nom dans le fameux roman d'Eco *Le Nom de la rose*, qui a sans doute intrigué et laissé perplexes nombre de lecteurs et lectrices, réfère plus précisément aux logiciens et concepteurs de grammaires spéculatives du Moyen Âge partagés entre le réalisme et le nominalisme dans la querelles des universaux⁵⁴.

En effet, la « rose » était fort souvent utilisée comme *nom* et comme *concept* dans ces débats. Étant moi-même gradué de philosophie et féru de disputes médiévales, alors guidés par deux maîtres en cette matière, mon mentor québécois américain Roland Houde et le Père franciscain Marc Renaud, mes recherches m'ont amené à conclure qu'Eco, qui était d'abord un médiéviste, avant de se distinguer comme sémioticien, commentateur culturel et romancier, avait à l'esprit en choisissant ce titre une question soulevée par le logicien Pierre Abélard (1079-1142) dans ses gloses sur la problématique des universaux telle que lancée par le néoplatonicien Porphyre de Tyr (234-305), dans sa fameuse *Isagoge* ou Introduction au traité des *Catégories* d'Aristote⁵⁵.

Dans son *Editio super Porphyrium* (156 v 15), plus précisément dans la section intitulée *Logica ingredientibus*, Abélard examine les questions posées par Porphyre au sujet de l'existence d'universaux de forme et de substance, problématique qu'il aborde dans la traduction de Boèce (470-524) et à travers le prisme de ses interprétations. Je me permets ici d'ouvrir une brève parenthèse pour mentionner que Noam Chomsky, dans ses *Aspects de la théorie syntaxique*, a précisément mobilisé la distinction entre universaux de forme et universaux de substance pour faire valoir qu'il n'existe aucune méthode ou procédure rationnelle de traduction. En gros, son argument se résume à ceci : alors qu'il nous est possible d'isoler des universaux de forme dans un nombre important de langues, en revanche il nous est impossible d'établir une équivalence formelle ou dynamique entre les vocables et les référents respectifs d'idiomes qui sont même limitrophes. Les cas de figure pullulent. Par exemple, une mes étudiantes à la maîtrise, d'origine sénégalaise, Samuela Ngom, m'a appris qu'à Dakar, dans un rayon de 10km, il existe au moins 5 variétés de Wolof qui ne nomment pas du tout les choses de la même façon, même les

⁵⁴ Voir Alain De Libera, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1996.

⁵⁵ Voir Porphyre, *Isagoge*, texte grec, avec la traduction latine de Boèce et la traduction française de Jean Tricot (1^{ère} éd., 1947), introduction d'Alain de Libera, Paris, Vrin, Coll. « Sic et Non », 1995.

choses les plus quotidiennes. Autre exemple qui me vient à l'esprit : la maxime bien connue en français : « Il ne faut pas prendre les vessies pour des lanternes », dont le signifié est : « Il ne faut pas fier aux apparences ». Eh bien, il n'est pas assuré, loin de là, que le russe, l'espagnol, le japonais ou l'allemand utilisent la métaphore de la vessie et de la lanterne pour exprimer la même idée.

Pour revenir à Abélard, il en vient donc à se demander : est-ce que le nom « rose » aurait encore un sens ou une signification si toutes les roses existantes étaient détruites? Opportunément, l'intrigue nouée dans *Le Nom de la rose* tourne autour d'un exemplaire fantôme d'une œuvre d'Aristote présumée perdue, sinon inexistante, soit la partie de sa *Poétique* consacrée à l'étude du genre comique. Qu'Eco ait été particulièrement happé par ce genre de débats m'est apparu clairement lors de mon étude de l'un de ses textes les plus denses en matière d'analyse, soit « L'anti-Porphyre » (trad. en français par Claude Carme dans *L'infini*, No 3, 1983, pp.46-68). Il y examine l'ascendant de la distribution arborescente des genres et des espèces que Porphyre a schématisée à partir d'Aristote et qui a jeté les bases du modèle théorique d'une *sémantique en forme de dictionnaire*, laquelle a largement contribué à l'adoption de modèles cognitifs à distribution verticale et fortement hiéarchisés. Selon Eco, ce genre de configuration ne représente qu'une portion congrue, incomplète, de la prolifération labyrinthique, horizontale et multilatérale, des éléments de connaissance du vaste monde.

En réalité, l'« arbre de Porphyre » est constitué essentiellement de « noeuds de différences » qu'Eco associe à une *sémantique en forme d'encyclopédie* et que l'on peut rapprocher de la notion de « rhizome » introduite par Gilles Deleuze et Félix Guattari⁵⁶. Eco a relancé et étoffé considérablement cette ligne de recherche dans un ouvrage récent : *De l'arbre au labyrinthe. Études historiques sur le signe et l'interprétation*⁵⁷. C'est une veine que j'explore personnellement en traductologie où je fais valoir une mutation de paradigme en ce qui a trait au champ de référence de la traduction qui est désormais non seulement d'ordre lexical mais d'ordre encyclopédique⁵⁸. Ce décroissement se vérifie entre autres avec la navigation à travers les nébuleuses sémantiques du cyberspace à la faveur de l'inter-pollinisation d'hyperliens formant spontanément des fuseaux et des réseaux qui implémentent une transversalité de facteur exponentiel⁵⁹.

Cette ligne d'investigation va se poursuivre dans le très bel essai d'historiographie critique qu'Eco nous livre en 1993 avec *La Recherche de la langue parfaite dans la*

⁵⁶ Voir *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

⁵⁷ U. Eco, *De l'arbre au labyrinthe. Études historiques sur le signe et l'interprétation*. Traduit de l'italien par Hélène Sauvage, Paris, Grasset, 2010.

⁵⁸ Voir ma communication prononcée dans le cadre du colloque célébrant le 60^{ème} anniversaire de la revue *Μετα*, tenu à l'Université de Montréal en août 2015 : « Déterritorialisation et reterritorialisation : l'importation de modèles alternatifs dans le champ de la traduction, par exemple, la notion de sémantique en forme d'encyclopédie d'Umberto Eco et celle de rhizome de Deleuze et Guattari », tapuscrit, inédit.

⁵⁹ Voir Bernard Stiegler (dir.), *Digital Studies. Organologie des savoirs et technologies de la connaissance*, Limoges, Éditions FYP, 2014.

*culture européenne*⁶⁰. Il en ressort que la notion même de « langue universelle », loin de s'assimiler à quelque langue adamique, idyllique, se languissant dans les limbes de l'histoire en attente de sa libération des avatars et aléas de la dissémination post-babélique, se résout plutôt dans le point de fuite où convergent les harmoniques configurés dans le multivers des langues vernaculaires. Pour Eco, la dérive post-babélique est une bénédiction plutôt qu'un châtement⁶¹. Personne ne peut non plus nier qu'à l'heure de la globalisation des échanges, la traduction représente un vecteur névralgique du partage des savoirs et des cultures.

Une première occasion d'explorer ce topique sera offerte à Eco à l'invitation de la Chaire Emilio Goggio en études italiennes, à l'Université de Toronto, où il prononcera une série de conférences pour l'année 1998, formant la base des essais ensuite publiés sous le titre *Experiences in Translation*⁶². Le point de départ, qui forme la matrice théorique de cette investigation, est l'influence de la sémiotique de Peirce sur la fameuse tripartition proposée par Roman Jakobson, dans le sillage de laquelle s'inscrit le propos du Piémontais. Ce dernier note d'entrée de jeu que le vocabulaire de Peirce est protéen et souvent impressionniste : en ce sens, il utilise le terme « traduction » en un sens figuré, non pas comme une métaphore mais *pars pro toto*, comme « une synecdoque pour l'interprétation » (Eco 2001 : 69).

À l'instar de Jakobson, la classification développée par Eco est tripartite. D'abord, il y a l'interprétation par transcription, qui implique la simple substitution de codes, comme, par exemple, le décodage du Morse. Deuxièmement, on trouve l'interprétation intrasystémique qui, à son tour, se divise en trois sous-catégories : a) interprétation intrasystémique à l'intérieur d'une même langue (synonymie, définition, paraphrase, inférence, commentaire, etc.); b) interprétation intrasystémique à l'intérieur d'autres systèmes sémiotiques (par ex. la transposition d'une pièce de musique du mode majeur en mode mineur); c) la performance (par ex. l'exécution d'une partition musicale ou d'une chorégraphie). En troisième lieu, il y a l'interprétation intersystémique qui comporte deux types : l'un, avec une variation marquée dans la substance, l'autre, qui implique une mutation du continuum. L'interprétation intersystémique avec une variation marquée dans la substance comporte trois sous-types : a) l'interprétation interlinguistique ou la traduction entre les langues naturelles; b) la réécriture (par ex. la version reformulée de la même pièce par le même compositeur, la transposition pour un instrument solo); c) la traduction entre d'autres systèmes non linguistiques présentant des différences très marquées dans la substance (par ex. transformer une peinture à l'huile en couleurs dans une reproduction en noir et blanc). D'autre part, la mutation du continuum comprend la parasynonymie et l'adaptation. On peut illustrer la parasynonymie par la deixis gestuelle renforcée par une précision verbale, quand, par exemple, quelqu'un pointe du doigt vers un objet tout en affirmant : « celui-là dans le coin ». L'adaptation ou la transmutation,

⁶⁰ Umberto Eco, *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, traduit de l'italien par de Jean-Paul Manganaro, Paris, Seuil, 1994.

⁶¹ La pensée de François Marty abonde dans le même sens; voir *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1990.

⁶² Umberto Eco, *Experiences in Translation*, traduit de l'italien par Alastair McEwen, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

désormais très courante, prolifère dans la transposition d'œuvres littéraires au cinéma ou dans une version théâtrale.

Dans la foulée du cycle de conférences prononcées à Toronto en 1998, Eco va nous livrer en 2003 avec *Dire quasi la stessa cosa* un remarquable outil de réflexion sur les enjeux et la portée de la traduction, dont l'acception chez lui déborde largement l'idée assez convenue d'un simple transfert linguistique. En effet, Eco nous rappelle qu'une traduction n'est pas seulement tributaire de son articulation linguistique mais aussi d'un horizon de référence qui se situe hors du texte et qui relève de notre connaissance du monde, laquelle est de nature *encyclopédique* et largement *contextuelle*.

L'exercice de la traduction exige que l'on s'affranchisse, en raison d'une polysémie diffuse affectant les diverses modalités de l'usage, de toute conception modelée sur une *langue-objet* dont on escompte un coefficient d'univocité le plus élevé possible, ce qui est une vision quelque peu angélique en regard du foisonnement indéfini des « cas de figure » que génère l'exercice concret du langage. À une conception de la traduction, à mon sens désormais révolue, qui propose d'établir un régime d'équivalence stricte entre deux langues, Eco substitue les virtualités d'une négociation calibrée et ponctuelle redistribuant les paramètres de la langue source au sein de la langue hôte. Ainsi, l'extension ou l'élasticité du « *quasi* » introduit par le titre dépend de critères qui doivent être négociés préalablement, de sorte que « dire presque la même chose » en matière de traduction est affaire de *négociation*.

C'est une thèse majeure de cet ouvrage. Une autre encore, qui se démarque radicalement de toute conception mimétique de la traduction, est que cette dernière ne s'effectue pas *de mot à mot*, mais *de monde à monde*, en sorte que le traducteur n'est pas un « peseur de mots », mais un « peseur d'âmes ». Aussi le traducteur ne peut-il faire l'économie du *contexte d'énonciation* du texte à traduire qui est toujours proféré dans des situations spécifiques relatives à un horizon de référence qui nourrit aussi bien la visée de l'*intentio auctoris*, que la facture de l'*intentio operis*, non moins que les attentes de l'*intentio lectoris* : il lui devient nécessaire de formuler une (ou des) hypothèse(s) sur le *monde possible* qu'il représente. Bref, comme le résume Eco :

[...] en l'absence de traces adéquates, une traduction doit s'appuyer sur des conjectures, et c'est seulement après avoir élaboré une conjecture plausible que le traducteur peut commencer à faire passer le texte d'une langue à l'autre. Cela signifie que, étant donné tout le spectre du contenu mis à disposition par une entrée de dictionnaire (avec une raisonnable information encyclopédique), le traducteur doit choisir l'acception ou le sens le plus probable et le plus pertinent et le plus important dans *ce* contexte et dans *ce* monde possible (Eco 2007 : 54-55).

Eco clôt son propos à la faveur d'une remarque qui traduit bien l'attitude pragmatique qui sous-tend son analyse du phénomène de la traduction. En bref, la « fidélité » escomptée en matière de traduction, qu'on voudrait la plus transparente et manifeste, n'est pas le critère qui garantit l'acceptabilité de la traduction, mais

[...] la conviction que la traduction est toujours possible si le texte source a été interprété avec une complicité passionnée, c'est l'engagement à identifier ce qu'est pour nous le sens profond du texte, et l'aptitude à négocier à chaque instant la solution qui nous semble la plus juste (Eco 2007 : 435).

Nous retrouvons ici l'idée de *d'opera aperta* dans sa plus grande extension, au gré des stratégies développées par l'agent traducteur à l'interface du trafic des langues dont la genèse et l'évolution sont affectées d'un haut indice de métissage et d'hybridation. Le travail de traduction se révèle aussi tributaire dans maintes occurrences du procédé de l'abduction mis de l'avant par Peirce et mis à profit par Eco dans son examen des stratégies d'interprétation. En fin de compte, le coefficient de difficulté rencontré par le traducteur, loin seulement d'en entraver l'opération, est aussi un facteur de créativité et de fécondité heuristique, alliant le tact de l'interprétation à la négociation sur les éléments congrus agréant le maillage des langues les unes aux autres. La tâche donnée pour impossible est la condition de possibilité de la traduction. Sans doute n'était-ce pas qu'un vœu pieux qui inspira Eco à affirmer que « la traduction est la langue de l'Europe ».

Cet enchevêtrement de méthodes alternatives constitue, si je puis dire, le *background knowledge* des cinq études que je porte à votre attention. Elles sont pareillement soutenues par des postulats que j'ai élus et qui forment le soutènement de ma thèse, une série très sélecte de sous-thèses.

Postulats : une *perspective non déterministe et pluraliste*.

D'abord, j'estime que la traduction est pour l'essentiel une activité cognitive et pas seulement une opération de transfert linguistique, même si sa matière première est le langage. C'est une opération complexe qui requiert de la part du traducteur l'implémentation d'une encyclopédie personnelle qu'il doit sans cesse élargir et mettre à jour pour faire face à de nouvelles situations de traduction.

La traduction est un *art*, et non pas une science ou une technique. Certes il existe des procédures récurrentes qui peuvent être appliquées à divers cas de figure, mais, pour l'essentiel, je crois, à l'instar d'Umberto Eco, que chaque traduction représente un cas d'espèce qui réclame des solutions de traduction conçues *ad hoc*. Ce qui signifie que le traducteur doit constamment réajuster ses paramètres, les recalibrer.

Par ailleurs, après avoir longtemps jonglé avec cette idée, je ne crois pas que la traduction représente quelque chose comme une « troisième langue » ou un « troisième code », comme le propose William Frawley et avec qui j'en découds dans la première étude. Pareille triangulation écartelée entre la langue source et la langue hôte est superflue et j'estime qu'il nous est loisible de créer une interface directe entre ces deux langues et les nébuleuses sémantiques auxquelles elles sont respectivement corrélées. C'est un crédo fort que je partage avec Peter Newmark, que Robert Larose m'avait fait découvrir à la fin des années 1980⁶³. Alan Duff, pour sa part, ne mâche pas ses mots: "Each text is an entity and its wholeness must be preserved; but it can be preserved only if the translation is itself coherent, if it is on language, and not a mixture of styles and languages, not a third language. The translator must inhabit two worlds, not three"⁶⁴.

⁶³ Peter Newmark, *Approaches to Translation*, Oxford, Pergamon Institute of English, 1982.

⁶⁴ Alan Duff, *The Third Language: Recurrent Problems of Translation into English: It Ain't What You Do, It's the Way You Do It*, Oxford/New York, Pergamon Press, p. 12.

À l'instar de Peter Newmark également, je partage l'idée que tout est traduisible, que rien n'est intraduisible, qu'il n'existe pas d'indicible, d'ineffable, pas plus qu'il n'est de transcendance absolue du présumé « original ». Ce sont des créations métaphysiques dont l'on peut se dispenser à l'appui d'une théorie critique telle que celle de Meschonnic. Dans le même ordre d'idée, l'objection préjudicielle soulevée par Jean-René Ladmiral quant à l'impossibilité de traduire est tout simplement un épouvantail à moineaux. En guise d'épigraphe à la quatrième étude, où je confronte la notion d'indicible et celle d'objection préjudicielle, je cite ce passage remarquable de Franz Rosenzweig, l'un des plus grands philosophes du XX^e siècle et, de surcroît, un traducteur exceptionnel :

Si tout langage est acte de traduction, alors l'impossibilité théorique de traduire dont nous prenons connaissance et acte ne peut avoir pour nous que la signification qu'ont par la suite, dans la vie même, toutes les impossibilités théoriques de ce genre, repérées à ras de terre : dans les compromis « impossibles » et nécessaires dont bout à bout le fil s'appelle « vie », elle va nous donner le courage de la modestie qui d'elle-même exige non pas la chose reconnue impossible, mais celle nécessaire donnée à tâche (Rosenzweig 1998 : 56).

Les divers topiques que j'ai explorés plus en amont, tels que la question de l'origine chez Foucault et Benjamin, la procédure de l'abduction proposée par Peirce ou le paradigme indiciaire de Carlo Ginzburg, touchent de très près à la pratique de la traduction comme art de l'interprétation doté de paramètres qui se transforment constamment selon la source sollicitée et le réservoir des ressources lexicales de la langue hôte. Par exemple, questionner l'origine, c'est questionner l'« originalité » de l'original. Or, une œuvre n'est, ne devient un « original » qu'à la faveur de ses multiples « dérivés » : traduction, adaptation, transmutation intersémiotique, etc. Avant cela, c'est un objet singulier, quelconque. Je traite de cette question plus en détail dans la conclusion de cette thèse. Nous pouvons quand même observer qu'il y a nombre d'œuvres dont l'original n'existe plus, n'est qu'un spectre qui n'existe que par ses dérivés. Ainsi en est-il du texte sacré des Mayas-Quichés, le *Popol Vuh*, qui n'existe que dans des versions espagnoles. On a tenté de reconstruire le texte original en langue Quiché, mais c'est une post-fabrication. Sur la même question, Paul Feyerabend, dans sa première leçon prononcée à Trente en Italie en 1992, deux ans avant sa mort, pose cette série de questions des plus pertinentes au sujet de notre accès aux textes anciens des Grecs :

Que savons-nous de ces penseurs anciens? Possédons-nous leurs écrits? Comment savons-nous ce qu'ils ont dit? Bon, la situation est plutôt intéressante. La plupart des preuves se résument à des manuscrits qui ont été écrits, en l'occurrence copiés, à partir d'autres manuscrits datant de plus de mille années après l'événement. Les premiers manuscrits des œuvres de Platon, par exemple, datent du XI^e siècle apr. J.-C. – et Platon a vécu au cours des V^e et IV^e siècles av. J.-C.! Certes, il existe des fragments de papyrus, mais ils sont minimes et de contiennent que de petites parties du texte. Ainsi, l'un des problèmes concernant, disons, Platon, est le suivant : les manuscrits sont-ils fiables? Contiennent-ils réellement ce que Platon a écrit, ou bien le nom de Platon a-t-il été attaché au texte d'un auteur différent pour lui donner de l'autorité ? Il y a aussi la question de la langue. Platon a écrit en grec. Mais comme tout grand auteur, il l'a employé d'une façon idiosyncratique – il a donné de nouveaux sens à certains termes, de nouvelles nuances à d'autres, et nous sommes obligés de deviner ce qu'il voulait dire. Évidemment, différents traducteurs devinent différemment. Tentez seulement l'expérience suivante. Prenez l'un des dialogues de Platon, commencez à le lire jusqu'à ce que vous tombiez sur un passage difficile à comprendre et ensuite comparez

différentes traductions du même passage. Vous allez être stupéfaits ! (Feyerabend 2014 : 35-36).

L'abduction est la méthode la plus appropriée à l'art de la traduction. Une traduction n'est jamais logique, et pas davantage hypothético-déductive ou inductive. Une traduction est cohérente : elle est un art conjectural. Comme l'écrivait ci-haut Umberto Eco dans un passage cité de *Dire quasi la stessa cosa* : « [...] en l'absence de *traces* adéquates, une traduction *doit s'appuyer sur des conjectures*, et c'est seulement après avoir élaboré une *conjecture plausible* que le traducteur peut commencer à faire passer le texte d'une langue à l'autre » (je souligne). Nous avons affaire à des traces, des indices, à des symptômes à partir desquels on discrimine et statue sur la conjecture la plus plausible nous permettant d'établir une solution de traduction juste et viable.

Œuvrant au carrefour d'une multitude de mondes possibles, la traduction est un vecteur de mutation des mœurs et des mentalités. Mais la traduction a elle-même connu, dans les dernières décennies, une mutation de statut. Avant même de songer à rédiger cette introduction un peu costaute, j'ai eu l'idée de procéder à une relecture minutieuse de l'ouvrage de Robert Larose, *Théories contemporaines de la traduction*. Je me suis fait rappeler qu'à une époque et pendant longtemps, le fief de la linguistique a traité la traduction en parent pauvre, refusant de lui octroyer un créneau significatif dans l'étude du langage. Or, depuis le tournant des *cultural studies*, et, dans sa foulée, l'éclosion des *gender studies*, des *queer studies*, des *postcolonial studies* et, enfin, des *translation studies*, la donne a changé du tout au tout.

Cette mutation multidirectionnelle mais très cohérente dans ses visées a frayé la voie au métissage et à l'hybridation des genres comme des formes de pensée. Aussi la traduction doit-elle s'acclimater à ces variations de la texture des formes d'expression. L'amplitude du spectre couvert par ces variations parfois infinitésimales va de l'écriture fragmentée, stellaire, dont les adeptes de la *Frühromantik* d'Iéna se faisant les ardents défenseurs, tout en nous distillant une cuvée de traducteurs les plus accomplis du XIX^e siècle, jusqu'à l'écriture océanique telle qu'on la rencontre dans le *Finnegans Wake* de James Joyce.

Nous assistons donc à une permutation de statut entre linguistique et traduction. En vérité, seule la traduction peut pénétrer à fond les gestations souterraines de niveaux de langue qui se présentent à l'interface de la médiation traductionnelle. C'est pourquoi la linguistique est surclassée par la problématisation d'une myriade d'actes de langage dont la traduction forme l'épicentre, disposant d'un accès privilégié aux mécanismes les plus subtils de l'expression. Comme l'affirme sans ambages Robert Larose : « La science de la linguistique n'est qu'un sous-ensemble de la traductologie, et tout discours globalisant sur la traduction, à moins de souffrir de myopie, ne peut en faire abstraction » (Larose 1987 : 140).

Personnellement, j'estime que la pratique de la traduction offre une lucarne privilégiée qui nous permet d'observer et de scruter les rouages les plus secrets du langage, ce que ne peuvent à elles seules la grammaire, la syntaxe ou la sémantiques, qui font néanmoins partie de l'implémentation cognitive du traduire. Je dégage ici à la fois une vue grand angle et une série convergentes de parallaxes, de divers angles de vue qui pénètrent les anfractuosités du texte à traduire et de sa version traduite. Le bon traducteur doit se

pénétrer des diverses couches du texte, dans ses aspects étymologiques, stylistiques, rhétoriques, historiques, sociologiques et idéologiques, pour ne nommer qu'eux. Il y a des veines souterraines, parfois très ramifiées, qui irriguent le corps chatoyant de la structure de surface. Franz Rosenzweig parlait de la traduction comme d'un défrichage d'une terre en friche. Le grand linguiste Louis Hjelmslev avait d'abord été formé comme géologue. Moi-même, ayant d'abord été formé comme un helléniste et un latiniste, et ensuite en philosophie, lorsque j'ai commencé à enseigner en traduction, je souffrais du syndrome de l'imposteur. Mais pas pour longtemps, car j'ai bientôt réalisé qu'il y a une gémellité plus profonde qui soude l'une à l'autre philosophie et traduction, une gémellité ancestrale plus forte que celle qui lie traduction et linguistique, s'il en est.

Dans la première étude de cette thèse, j'aborde la distinction opérée par Andrew Chesterman, en poste à Helsinki en Finlande, entre *variables de profil* et *variables de contexte*. Brièvement ici car j'y reviendrai plus loin, les variables de profil s'attachent à la forme linguistique de traduction (densité lexicale, polysémie, polyphonie, etc.), et, d'un autre côté, nous avons des variables marquées par le *contexte d'énonciation*, qui n'est jamais neutre et transparent. Les premières variables sont plutôt rattachées à des hypothèses descriptives, alors que les secondes sont tributaires d'hypothèses interprétatives. Soyons clairs : une traduction ne tombe pas du ciel. Ne tombent du ciel que la pluie ou la neige, ou encore des météores et des astéroïdes. Bref, une traduction apparaît toujours *in situ*, dans un contexte donné codéterminé par des intrants extralinguistiques : axiologiques (valeurs en usage), sociologiques (l'ancrage d'un *habitus*), politiques (rapports de force), ou idéologiques (mode de pensée ou *mindset* dominant et diffus), mais encore économiques, entre autres déterminations qui avalisent ou font obstacle à la mise en chantier d'une traduction. L'ensemble de ces déterminations ne peut être intelligé qu'en adoptant une *perspective non déterministe et pluraliste*.

Il s'agit du rapport du global au local, et vice versa. Le contexte d'énonciation en traduction ne peut être compris que d'un point de vue *holistique*, à la façon du holisme épistémologique de Quine, où la partie n'est pleinement intelligible qu'en se rapportant à un tout, et ce tout lui-même s'inscrit dans un ensemble de plus grande envergure. Cette dynamique entraîne des répercussions sur la perception d'un phénomène apparemment isolé. Or il appert, selon mes analyses, qu'avec le tournant des "cultural studies" et ses multiples ramifications, les variables de contexte ont acquis une plus grande prépondérance par rapport aux variables de profil. Il ne s'agit pas de privilégier un point de vue, de tabler sur une axiomatisation forte, mais d'embrasser une multiplicité de points de vue, de déployer une série de parallaxes qui au bout du compte se résolvent en une forme subtile de holisme épistémologique. C'est ce dont convient Robert Larose, à juste escient : « Pour nous, un contexte c'est l'ensemble des indices qui dans un texte donné en éclairent une des parties. Et chaque contexte, suivant une loi ensembliste, est enchâssé dans un contexte plus grand » (Larose 1987 : 171).

Ceci étant, il nous est loisible de connecter le global au local, et vice versa, entre autres d'arrimer le holisme épistémologique au concept de micro-histoire mis de l'avant par Carlo Ginzburg. Voici : la traduction est parfois appelée à faire brèche en direction de nouveaux univers de sens ou à entr'ouvrir la porte sur un régime de connaissance tout à fait inédit. Dans la troisième étude ici présentée, la plus substantielle, je démontre que l'afflux massif de *codices* contenant des écrits de source orientale et, qui plus est, souvent

à saveur de théologie solaire sinon proposant la possibilité de l'existence d'une pluralité de mondes, comme dans la kabbale hébraïque, une fois traduits vers le latin, à Florence au Quattrocento, aura créé le climat propice à une mutation majeure de paradigme, pour ainsi paver la voie au passage du géocentrisme à l'héliocentrisme.

Mais les paradoxes ne manquent pas pour ce qui est de l'effet des traductions, car elles peuvent sonner le glas de l'ascendant incontesté d'une *auctoritas* qui aura prévalu des siècles durant. Ce n'est un secret pour personne, Platon et Aristote se seront imposés comme des maîtres de vérité durant tout le haut- et le bas-Moyen Âge, et ce jusqu'à la Renaissance. Or, au Quattrocento, notamment à Florence, qui formait le centre névralgique des mutations embryonnaires ou concluantes du *Rinascimento*, Platon et Aristote seront servis par une collation philologique⁶⁵ exemplaire et un florilège luxuriant de traductions vers le latin très stylisé développé par des adeptes de l'*oratio* comme Leonardo Bruni et Lorenzo Valla. Or voici le paradoxe : une fois que les grands traducteurs et philologues du Quattrocento ont pu établir l'*editio princeps* des corpus de Platon et d'Aristote, ces derniers ont été archivés et pour ainsi dire fossilisés au rayon des grandes œuvres de la Grèce antique, disparaissant complètement de l'écran-radar des philosophes œuvrant à l'aube des Temps modernes, les René Descartes, Baruch de Spinoza ou G.W.F. Leibniz, qui n'y font aucunement référence. Bref, une fois l'*auctoritas* scellée et fossilisée, il y a perte de l'*auctoritas*. La traduction est un facteur de mutation des mentalités, comme l'écho du *Zeitgeist* qui fait irruption et transforme le regard que l'on porte sur le vaste monde. En l'occurrence, un nano-événement comme une traduction, qui appartient au régime de la micro-histoire, peut entraîner une lésion susceptible d'engendrer une ligne de faille de grande magnitude. Les cas de figure abondent. Par exemple, l'équipe de recherche que dirige le professeur Georges Bastin à Histal, au Département de linguistique et de traduction de l'Université de Montréal, a pu démontrer à quel point la traduction a pu jouer un rôle crucial dans la lutte pour l'indépendance du Venezuela.

La première étude présentée dans cette thèse s'intitule « Conjecture, conjoncture, ouverture ». Il y a là déjà tout un programme : *la traduction est un art conjectural, elle intervient toujours dans des conjonctures données, et, enfin, elle est ouverture sur des mondes possibles*. Dans cette même étude, après avoir examiné diverses propositions avancées par des traductologues chevronnés, en contrepoint des thèses épistémologiques défendues respectivement par Karl Popper, Thomas Kuhn et Paul Feyerabend, j'établis ma position critique fondamentale en matière d'épistémologie de la traduction. Elle se décline en trois propositions cardinales qui forment le *sine qua non* d'une pratique éclairée de la traduction et une matrice coaxiale (diachronique/synchronique) de la réflexion épistémologique. Les voici :

1. Tout traitement des données dans le cadre de la réflexion traductologique repose sur un savoir *a posteriori* et doit n'admettre qu'une « axiomatisation faible » liée à l'observation de tendances et de régularités sur lesquelles pèse un certain

⁶⁵ Voir les excellentes études rassemblées par Fosca Mariani Zini (dir.), *Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Cahiers de philologie », Vol. 19 Série « apparat critique », 2001.

nombre de contraintes mais qui ne se prêtent pas *nécessairement* à la formulation de normes causales au sens strict ou à la supervision d'une téléologie implicite;

2. Toute proposition élaborée dans ce cadre et avec ce type d'objet, en l'occurrence l'*agency* du traducteur, le processus dans lequel il est engagé et le produit qu'il est habilité à livrer sous telles ou telles autres conditions causales et en vue de telle ou telle autre finalité, doit conserver un caractère *non déterministe*;

3. La traduction comme *expérience* et la *réflexion* qui s'en inspire obéissent à un *protocole évolutif* : c'est un trait auto-réflexif qui se situe dans la ligne du faillibilisme défendu par Popper et qui implique, par exemple, que les propositions que j'avance ici peuvent et doivent être corroborées ou réfutées, amendées ou ajustées, car elles n'ont rien de définitif et une bonne part de leur valeur vient de leur incomplétude et du supplément d'interprétation qu'elles sollicitent.

Dans la dernière clause, j'obtempère au critère de réfutabilité énoncé par l'épistémologue viennois Karl Popper : une hypothèse n'est réputée valide qui si elle est réfutable. Ce principe de démarcation est la pierre de touche de l'épistémologie poppérienne que l'on désigne par le terme de *faillibilisme*. Pendant longtemps, on parlait plus volontiers de critère de falsifiabilité. Lorsque j'étais étudiant en philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières, mon Département était considéré comme l'un des meilleurs au monde, doté d'un corps professoral prestigieux. Nous étions bien nantis et le Département était en mesure d'accueillir tout un aréopage de *visiting professors* : j'ai suivi des séminaires avec l'herméneute Paul Ricoeur, avec le grand mathématicien René Thom, créateur de la théorie des catastrophes et des modèles mathématiques de la morphogénèse, avec le cognitiviste Gilles Fauconnier, mais aussi avec les grands épistémologues français Jean Ladrière et Gilles-Gaston Granger. Or ces deux derniers utilisaient volontiers la locution critère de *falsifiabilité*. Mais quelque chose clochait : en effet, certes peut-on falsifier une hypothèse ou une théorie, mais on peut aussi falsifier un tableau ou une monnaie. D'où l'amendement à la formule : critère de réfutabilité. De plus, lors d'un colloque, j'avais fait remarquer que le terme falsifiabilité n'était qu'un simple calque, bref une traduction paresseuse du terme allemand *Falsifizierbarkeit*⁶⁶.

Popper a introduit son principe de démarcation parce qu'il était agacé par la grande vogue dont jouissait la théorie psychanalytique de Sigmund Freud et les écrits politiques et économiques de Karl Marx. Il prétendait que leurs hypothèses de travail étaient irréfutables. Mais là où Popper s'est gouré, c'est que ni Freud ni Marx n'ont jamais prétendu faire œuvre de science. Ce sont des arts de l'interprétation, comme l'est la traduction. La psychanalyse travaille avec des traces, des symptômes, des tronçons de rêve apparemment incohérents, alors que Marx s'intéresse aux rapports de force entre le grand capital et la force de travail qu'il s'approprie à vil prix en exploitant les travailleurs. Il n'en demeure pas moins que les courtiers et les gambistes de Wall Street ont tous dans le troisième tiroir de leur bureau, barré à clef, un exemplaire du *Capital* de Marx, car c'est sans doute le meilleur ouvrage d'économie politique qui ait jamais été

⁶⁶ Voir Karl Popper, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der moderne Naturwissenschaft* (1934), trad. française par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

écrit. Tout ceci pour dire qu'il faut en revenir du scientisme à tout prix. Par exemple, je sais qu'il y a des traductologues qui sont en quête de normes, de règles et de principes pour la traduction : eh bien, je crois qu'ils poursuivent une chimère. Je tombe tout à fait d'accord avec George Steiner, qui écrit dans son magistral *After Babel* : « Le langage ne fonctionne pas en circuit fermé et ne comporte pas de systèmes d'axiomes qui se suffisent à eux-mêmes »⁶⁷.

Comment peut-on justifier que l'on nourrisse des vues non déterministes sur la traduction? Simplement ceci : les langues, idiolectes et sociolectes historiquement constitués sont tissés de multiples contingences implémentées par des zones de contact plus ou moins affluentes, par le métissage, l'hybridation et diverses formes d'acculturation. L'idée que l'on puisse appliquer une méthode unique à cette efflorescence de réseaux d'influences cristallisées dans les formes linguistiques qui sont parvenues jusqu'à nous, au début du XXI^e siècle, est farfelue, nulle et non avenue. De là ma déférence au pluralisme méthodologique de Feyerabend. C'est ce dont convenait déjà, du reste, Peter Newmark dans son ouvrage *Approaches to Translation*, paru en 1982: "There is no one communicative nor one semantic method of translating a text – these are in fact *widely overlapping bands of method*. A translation can be more, or less, semantic – more, or less, communicative – even a particular section or sentence can be treated more communicatively or less semantically" (Newmark 1982: 40; je souligne). Les diverses formes de déterminismes pavant la voie au réductionnisme, dont les zélés, dans la foulée de la science galiléenne, se sont érigés en cerbères du château-fort de l'objectivité, se voient ici frappées de caducité. La mécanique quantique elle-même, avec toute la maîtrise d'œuvre qu'on lui connaît, doit ultimement s'en remettre à une ontologie probabilitaire.

Le nombre astronomique de déterminations entrant dans la composition des idiomes est tel que l'exercice de la traduction ne peut que requérir un traitement non déterministe. Dans le même ordre d'idée, Noam Chomsky a clairement affirmé, dans ses *Aspects de la théorie syntaxique* (1966), qu'il n'existe pas de procédure rationnelle de traduction. Son argument est basé sur la distinction entre les *universaux de forme* et les *universaux de substance*. S'il nous est loisible d'observer des parentés fortes entre les diverses langues du point de vue de la forme (par ex. la composition grammaticale, règles syntaxiques, etc.), en revanche, une dissymétrie insoluble marque les diverses substances enchâssées dans les idiomes qui, à ce titre, ne sont pas interchangeables. Il n'existe pas d'universaux de substance (pour un exposé plus détaillé, avec citations et références, voir la quatrième étude). Prenez seulement les couleurs : il semblerait que les diverses langues découpent le spectre chromatique à leur convenance, relativement à leur champ de perception respectif. Déjà, les tropes et figures de rhétorique offrent une résistance critique dont l'hypothèque ne peut être levée et réduite à un transfert univoque entre les idiomes : les métaphores et diverses formes de métonymie, catachrèse et synecdoque, ne sont pas univoquement domesticables dans une autre langue.

Par ailleurs, l'idée d' « axiomatisation faible » que je propose en matière d'argumentation dans les analyses des traductions aussi bien que pour la gouverne de la

⁶⁷ George Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Trad. de l'anglais par Lucienne Lotringer, Paris, Albin Michel, 1978, p. 376.

réflexion traductologique, n'a rien à voir avec l'idée d'une modélisation de portée restreinte, mais réside dans le caractère conjecturel et provisoire, purement transitoire d'un état de choses qui requiert une modélisation souple et ouverte. C'est en plein le cas de l'objet-traduction et du faisceau de réflexions qu'il est susceptible d'engendrer. Cette idée a germé dans mes travaux suite à la lecture d'un important article d'Umberto Eco, que j'ai déjà cité, soit « L'anti-Porphyre », traduit en français en 1984 dans la revue *L'infini*. Cette étude avait d'abord paru en 1983, en italien sous le titre « L'Antiporfirio », dans l'œuvre collective dirigée par Gianni Vattimo et Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, en l'occurrence la « pensée faible », une importante contribution au courant herméneutique⁶⁸. Eco y fait entre autres valoir la distinction entre une *sémantique en forme de dictionnaire*, héritée d'Aristote à travers Porphyre et la traduction de Boèce, qui représente un modèle de « pensée forte », et, par ailleurs, une *sémantique en forme d'encyclopédie* qui embrasse une multiplicité de « mondes possibles » et qui s'associe plus volontiers à une « pensée faible ». J'ai par la suite connectée cette analyse d'Eco au modèle du rhizome développé par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Mille plateaux*⁶⁹. Les premiers états de cette ligne de recherche ont été publicisés lors de ma communication prononcée au colloque célébrant le 60^{ème} anniversaire de la revue *Μετα*, tenu à la fin août 2015 à l'Université de Montréal, sous la direction du professeur Georges Bastin⁷⁰.

Pour nous situer d'abord par rapport à l'expérience du traducteur, partons du degré zéro de la compréhension. C'est la position de Quine, qui, nous l'avons vu, soutient que tout terme comporte une forme quelconque d'*opacité référentielle* qui fait qu'il n'est pas immédiatement tout à fait intelligible et perméable à la compréhension. L'initiateur de l'herméneutique philosophique moderne, Hans-Georg Gadamer abonde dans le même sens : on part toujours d'un degré quelconque de mécompréhension qui sollicite une explicitation (*Auslegung*). Le premier à statuer sur cette condition originaire de l'acte d'interprétation, qui forme en quelque sorte son *sine qua non*, est Friedrich Schleiermacher, dans son *Herméneutique* : « L'herméneutique repose sur le fait de la non-compréhension du discours »⁷¹. Dans son fort bel opuscule consacré à la question de la traduction, Marc de Launay, qui a lui-même traduit un nombre impressionnant d'auteurs d'expression allemande, explicite fort bien les enjeux et la portée de ce postulat herméneutique, qui s'étend évidemment au champ de la traduction :

Cette non-compréhension est à prendre très au sérieux, car toute illusion d'intelligence immédiate doit être bannie, de même que doit être mise entre parenthèses, suspendue, toute « pré-compréhension » qui nous ferait basculer d'emblée dans un cercle

⁶⁸ Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (a cura di) : *Il pensiero debole*. Milan, Feltrinelli, 1983.

⁶⁹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

⁷⁰ Le titre de ma communication et du texte qui en a été tiré était : « Déterritorialisation et reterritorialisation : l'importation de modèles alternatifs dans le champ de la traduction, par exemple, la notion de sémantique en forme d'encyclopédie d'Umberto Eco et celle de rhizome de Deleuze et Guattari », voir pour le Résumé/Abstract, *Μετα*, Vol. 60, No 2 (2015) : 352. Texte inédit.

⁷¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, traduit de l'allemand par Christian Berner, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1989, p. 73.

herméneutique où l'on serait vite tenté de voir un argument en faveur de l'impossibilité de traduire. On traduit parce qu'on ne comprend pas un texte, et on se livre à ce travail afin de le comprendre, en sachant que la traduction résultant de l'interprétation, aussi puissante soit-elle, ne sera jamais définitive (et n'aura jamais pu exprimer le texte original « mieux que l'eût fait son auteur »)⁷².

Par exemple, lors du tout premier abord d'un texte à traduire, même le traducteur le plus chevronné se retrouve *au milieu de nulle part*. Très rapidement, il va procéder à une phase désambiguïsation et d'identification de repères et de marqueurs qui vont baliser la reconnaissance progressive du « monde possible » configuré par le texte et lui prodiguer les moyens d'appriivoiser le *critère d'engagement ontologique* régissant les paramètres qui confèrent à ce texte sa cohérence et sa forme.

La notion de « critère d'engagement ontologique » signifie simplement que tout segment d'information ou unité de sens implique l'idée de situer à *un certain niveau de la réalité*. On comprendra aisément ici que pour un traducteur il existe un *décalage objectif* dans l'ordre des réalités associées respectivement à une page émise par un reporter de guerre évoluant en temps réel sur un théâtre d'opérations, une page d'une missive formelle émise sous forme de communiqué par une compagnie d'assurances avisant le client d'une modification à son contrat, ou, enfin, une page de la série des *Harry Potter* qui nous situe dans un « monde possible » où les objets sont animés et contredisent les lois de la physique.

Dans les trois cas, le traducteur va traduire des « mots », mais ce ne sont pas seulement les mots comme tels qu'il doit traduire, mais le contexte qui détermine leur agencement et les *felicity conditions* permettant de convoier l'effet désiré (*skopos*) par le texte : relater des faits (reporter), apporter des précisions (compagnie d'assurances) ou solliciter les ressorts de l'imaginaire moyennant un pacte tacite impliquant la suspension de la crédulité associée aux lois de la physique de la part du lecteur.

Dans les trois cas, le traducteur traduit des mots, mais *ne traduit pas que* des mots : bref, Termium, le Grand Dictionnaire Terminologique du Québec (GDT) ou des prothèses mnémotechniques comme TRADOS Studio *won't do the job* : il y a un surcroît d'énergie qui est exigé de la part de la pensée qui s'exerce dans l'abord d'un mandat de traduction et qui en constitue la prémisse : à savoir négocier le critère d'engagement ontologique requis par ce spécimen, établir les paramètres du monde possible configuré par le texte.

C'est pourquoi je peux affirmer que l'opération de traduction est d'abord et avant tout une *activité cognitive* corrélée à une économie symbolique où l'unité signifiante déborde largement la simple fonction de *token*, celle d'un signe référant de façon univoque à un objet fixé une fois pour toutes dans sa dénomination.

Mais revenons à notre traducteur confronté au mandat qui lui est assigné et à l'objet visé par ce mandat. Ses ressources cognitives, originellement déterritorialisées, vont établir des connexions, dont un bon nombre peuvent lui être encore relativement étrangères, et lui permettre de reterritorialiser le texte candidat à la traduction et le faire

⁷² Marc de Launay, *Qu'est-ce que traduire?*, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », pp. 30-31.

migrer vers un territoire régi par une autre code dont les éléments ne partagent pas nécessairement le même horizon ontologique, la même axiologie ou échelle de valeurs, ou même la portée symbolique associée à des couleurs, des formes ou des gestes, par exemple.

Ces observations sont plus dérangeantes et moins familières qu'il n'y paraît à première vue si l'on se donne pour étalon la manière dont la gestion du sens, bref la constitution des modèles sémantiques hérités de la tradition philosophique occidentale, s'est cristallisée au fil des siècles. Cette tradition de pensée a été largement dominée par l'ascendant de l'épistémologie aristotélicienne, qui a favorisé et cautionné l'adoption de modèles rigides ou des formes de « pensée forte », par contraste avec des modèles sémantiques plus souples, ouverts et multidirectionnels où le principe de non contradiction n'exerce plus son rôle de tuteur ou de policier en matière de dotation de sens.

Aussi, le recours à une axiomatisation « faible », de nature *conjecturale*, basée sur une conception *holiste largement contextualisée* et bien au fait du critère d'engagement ontologique qui l'instruit sur le « monde possible » dans lequel se meut l'œuvre candidate à la traduction, va-t-il requérir et solliciter ce qu'Umberto Eco désigne comme la *connaissance encyclopédique étendue* du traducteur.

Rhizome : vers une sémantique en forme d'encyclopédie

Plus en amont, j'ai évoqué l'important article intitulé « L'anti-Porphyre », qu'Umberto Eco a consacré à un opuscule qui a connu une grande diffusion jusqu'au Moyen Âge, soit l'*Isagogè* de Porphyre. Cette Introduction présumée au traité des *Catégories* d'Aristote, qui lui-même ne serait pas de la main du Stagirite mais dont la matière aurait été compulsée par ses plus proches disciples lors de leçons orales, a servi de pierre de touche à nombre de disputes entre les doctes médiévaux, souvent mobilisées par la question des universaux et divisant les factions rivales entre réalistes et nominalistes. Le réseau d'influences, de divergences et de confluences généré par cet opuscule largement extrapolé représente un cas exemplaire de la théorie générale de la « dérive » que je développe dans mes Conclusions à ce cycle d'études, à savoir qu'il n'est d'« original » qu'à partir de sa propre dérive par voie de traduction et d'interprétation interposées. L'histoire de la *literacy*, en Occident tout comme en Orient, suivant la connaissance que j'ai de la chaîne de traductions des sutras bouddhiques, depuis les sources indiennes, le bouddhisme dit du « Grand Véhicule » (*Mahāyāna*), en passant par le *T'chan* chinois, jusqu'au Zen Sōtō japonais, est l'œuvre d'une série de dérives, d'un continuum de métamorphoses qui s'est cristallisé sous forme de tradition scripturaire relayant les enseignements oraux des maîtres.

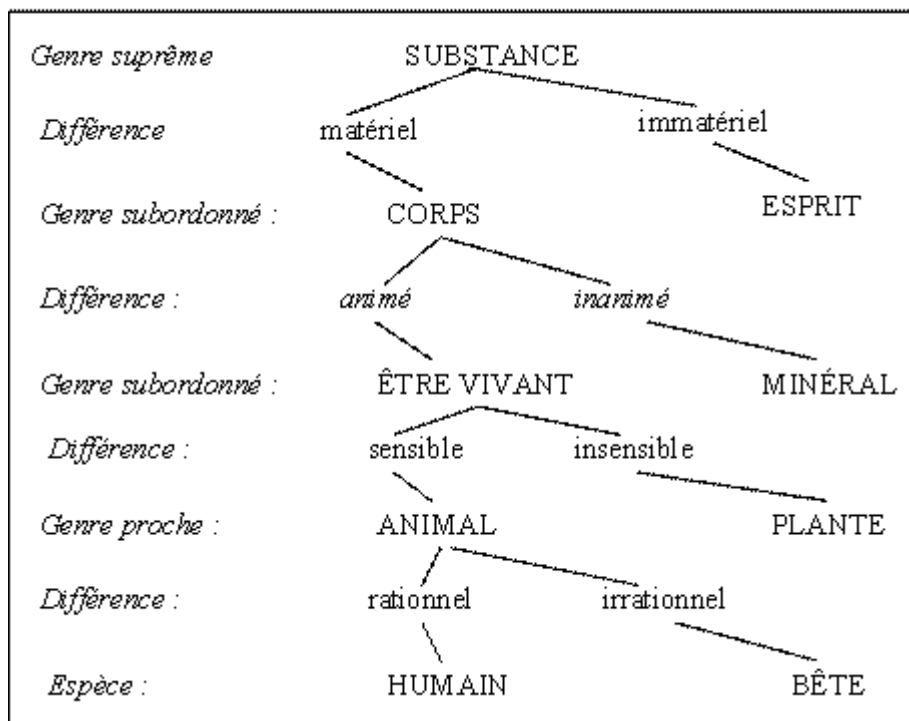
Le « porphyre » en question dans le titre de l'article d'Umberto Eco n'est pas la roche magmatique que l'on connaît sous ce nom, formé de cristaux d'un pourpre profond ocellé de taches rosées. Il s'agit plutôt d'un philosophe du nom de Porphyre, né à Tyr, en Phénicie (dans l'actuel Liban), en 234 après J.-C, et mort en 305. Tyrien hellénisé : son nom syrien est Malchos (« Roi »), traduit en grec par *basileus*. Son maître de rhétorique, Cassius Longin, chez qui il va en 254 à Athènes suivre les cours, le surnomma

Porphyre (*porphyra*, « pourpre »), « en transposant à la personne la couleur royale du vêtement ». Porphyre était un philosophe d'obédience néoplatonicienne, un disciple immédiat de Plotin, dont il a recueilli les écrits sous la forme des *Ennéades* et nous a légué une biographie de son maître.

Mais il a aussi rédigé cette *Isagogè* qui, comme son titre grec l'indique, est une introduction, se présentant comme un condensé du traité des *Catégories* d'Aristote, que Porphyre va schématiser sous forme de progression arborescente, l'*arbor porphyriana*, qui va lui assurer une très grande postérité, notamment chez les doctes médiévaux, qui en ont pris connaissance à travers la traduction du grand humaniste Boèce (VI^e siècle) dont l'œuvre magistrale coïncide avec le crépuscule du paganisme gréco-latin.

Dans son article « L'anti-Porphyre », Umberto Eco procède à un examen assez exhaustif de la postérité de l'*Isagogè* de Porphyre et de son incidence sur la formation des grammaires de la pensée en Occident. Eco observe à cet effet que le schème arborescent élaboré par Porphyre, qui enveloppe la progression binaire, par voie de bijection, du genre vers les espèces jusqu'à l'ultime différence spécifique qui coïncide avec la définition, est à la source de l'adoption d'une « sémantique en forme de dictionnaire ».

Voici l'une des multiples applications de l'arbre de Porphyre, qui sont pratiquement indénombrables. L'arbre de Porphyre constitue en quelque sorte l'ancêtre ou le prototype de ce que nous désignons aujourd'hui comme des « cartes cognitives ».

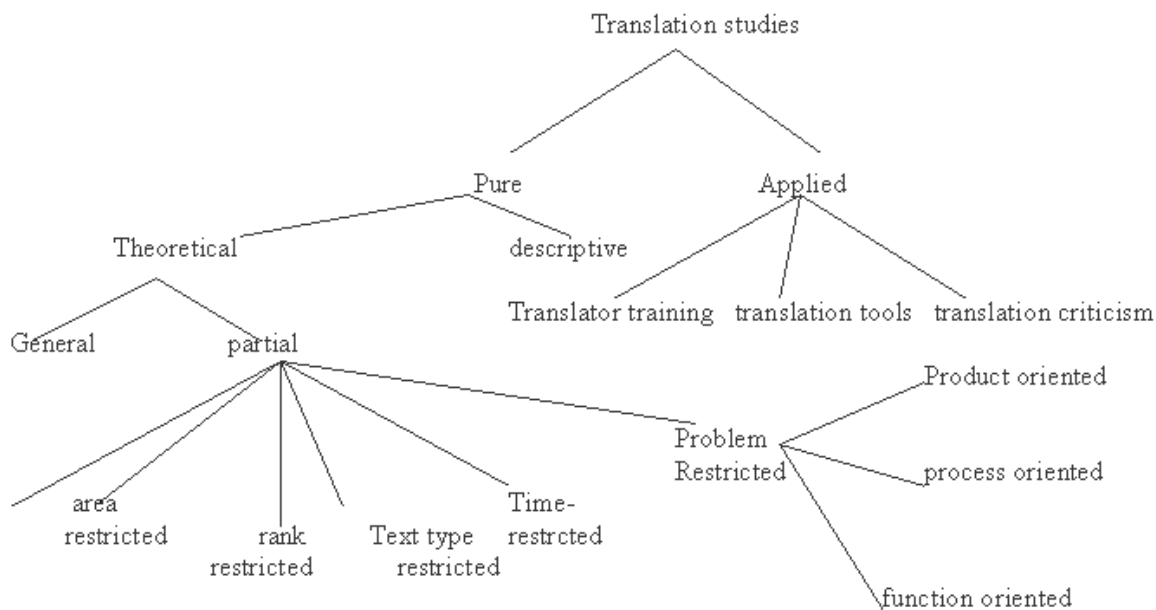


On peut déjà observer qu'à chaque palier ou niveau de dénivellation entre un genre supérieur, englobant, et l'espèce qui lui est subordonnée, intervient toujours une valeur

ajoutée sous forme de spécification, qui est celle de la *différence*. Mais celle-ci est subsumée, pour ainsi dire absorbée dans l'ordre hiérarchique qu'elle fonde mais qui la dissout comme opérateur de sens, relativisant sa qualité de marque essentielle dans un ordonnancement qui couvre diverses modalités : nécessaire ou contingente, essentielle ou accidentelle.

Ce schème arborescent, fortement hiérarchisé, est à la base de la modélisation sémantique qui a largement prévalu en Occident et qui a entre autres été transposée et systématisée dans la lexicographie, la taxonomie, la cladistique et, plus récemment, dans les « ontologies » du champ de la terminologie. Ce schème représente l'archétype d'un modèle de pensée « forte ».

À titre d'exemple tiré du champ de la traductologie, nous pouvons citer la fameuse carte proposée par James S. Holmes dans un article qui a fait époque, paru en 1972, *The Name and Nature of Translation Studies*. Elle a fait l'objet d'une schématisation par Gideon Toury et a été soumise à diverses critiques et propositions d'amendement :



Vous observerez ici que la posture critique que j'assume et l'ensemble des propositions théoriques qui la font valoir me situeraient dans cette nomenclature arborescente sur la branche à l'extrême-gauche (une position naturelle pour moi), "Theoretical - General", en l'occurrence sur une branche orpheline. C'est plutôt ironique, à tout le moins paradoxal puisque le discours que je déploie, tant en ampleur qu'en intensité, enveloppe et embrasse la totalité des ramifications qui se trouvent à droite de ma position. Un œil avisé pourra aisément voir qu'il y a quelque chose qui cloche dans cette tentative de taxonomie, d'où les nombreux amendements et réaménagements proposés par la suite. Je ne m'attarderai pas davantage à ce schéma qui a fait époque dans les jeunes annales de la traductologie.

Pour revenir à l'analyse d'Umberto Eco, on ne saurait confondre son usage des dénominations « dictionnaire » et « encyclopédie » avec les artefacts physiques ou virtuels, imprimés ou numériques, thésaurisant, indexant et codifiant des sommes lexicales de fonction générale ou plus spécialisée. Il s'agit essentiellement de *modèles théoriques*, qu'il associe, d'une part, à une pensée « forte » axée sur l'univocité de la définition s'enchaînant dans un dispositif sémantique présupposant une homologie structurelle entre un métalangage et un langage-modèle du genre de ceux qui ont été proposés par Noam Chomsky ou, de l'autre, à une matrice polyphonique ouverte agréant une connectivité exponentielle, polycentrique et non hiérarchisée.

La distinction entre sémantique en forme de dictionnaire et sémantique en forme d'encyclopédie offre une clef heuristique des plus fécondes pour débusquer et lever les verrouillages qui ont longtemps servi de garde-fous aux divers modèles génériques appelés à asseoir notre représentation de la réalité.

L'*Arbor Porphyriana* présente à son stade embryonnaire une modélisation sémantique destinée à construire une « pensée linguistique forte », un idéal caressé depuis l'Antiquité et qui demeure une des tendances dominantes dans la théorie des langages naturels. Cet idéal, explique Eco, consiste à élaborer une théorie linguistique qui, d'une part, décrive un langage-modèle (posé en conditions de laboratoire), mais qui, d'autre part, grâce à l'homologie entre métalangage théorique et langage-modèle (d'un côté), et entre langage-modèle et langage naturel (de l'autre), permette d'avancer des prévisions sur les comportements linguistiques naturels (dans des conditions optimales). Eco évoque à cet égard la modélisation proposée par Noam Chomsky et celles qui évoluent dans son sillage : les sémantiques formelles des langues naturelles, les grammaires transformationnelles et les sémantiques génératives. Selon lui, ces théories *font semblant* de travailler sur une langue naturelle. Elles travaillent sur des échantillons très réduits et contrôlés de cette langue, tels que des énoncés simples, où la langue fonctionne à son niveau dénotatif. Cette langue-objet est semblable à la langue naturelle, mais n'en représente en vérité qu'un *modèle réduit*.

Mais ce bel édifice se disloque constamment face à la diversité indénombrable des propriétés et accidents exhibés par le flux des phénomènes, entités et événements, qui ressortissent à une non moindre diversité de mondes possibles.

Un modèle plus « faible », donc, moins rigide et catégorique, est requis. « Faible », il ne l'est que parce qu'il demeure sensible aux contextes et aux circonstances qui affectent notre usage de la langue, de sorte qu'une telle pensée ne donne jamais de celle-ci une représentation définitive et fermée, et qu'une représentation encyclopédique n'est jamais globale, mais toujours locale.

Pour y aller d'une image, une encyclopédie se développe toujours à la manière des favelas brésiliennes, de constructions fortuites qui finissent par former des réseaux aléatoires. Si elle génère des algorithmes, ceux-ci ne pourront qu'être « myopes » et leur itération ne pourra que relever d'un savoir tactique ou stratégique, puisqu'il s'agit de parcourir un labyrinthe. En fin de compte, la sémantique en forme de dictionnaire dérivée de l'arbre de Porphyre n'est autre qu'une « tentative pour réduire le labyrinthe, multidimensionnel, à un schéma bidimensionnel » (Eco 1983 : 65).

La tentation d'élaborer une pensée « forte » est un leurre qui escamote la composante multidimensionnelle de la réalité et des divers dispositifs sémiotiques mobilisés à dessein de concerter la multiplicité des interprétations qui finissent par former un réseau de conjectures et d'hypothèses, la matrice de « mondes possibles » dont la projection, même si parfois jugée utopique, oriente notre commun partage de l'œkoumène. Pareille pensée ne se veut « faible » que parce qu'elle accepte son caractère *conjectural* et *provisoire*.

Seule une « sémantique en forme d'encyclopédie » est en mesure de faire droit au foisonnement rhizomatique des qualités, attributs et autres propriétés émergentes qui repoussent constamment les frontières apparentes qui délimitent notre horizon ontologique et qui entraînent par conséquent un élargissement parfois insoupçonné des paramètres balisant notre connaissance du vaste monde. Comme l'observe à nouveau Umberto Eco :

Mais nous pouvons dire sans ambages que l'arbre des genres et des espèces, quelle que soit la façon dont il est construit, se ramifie en une multitude de différences, en un foisonnement infini d'accidents, en un réseau non hiérarchisable de *qualia*. Le dictionnaire [...] se désagrège nécessairement, par un mouvement interne, en une galaxie potentiellement désordonnée et illimitée d'éléments de connaissance du monde. Il devient donc une encyclopédie qui s'ignorait ou un artifice imagé pour masquer l'inévitabilité de l'encyclopédie (Eco 1983 : 63).

Cette perspective est emblématique de la condition postmoderne et de la déterritorialisation des pratiques amplifiée par la navigation dans le cyberspace où se nouent et dénouent les hyperliens qui configurent une encyclopédie multidimensionnelle, non saturable, que nous pouvons qualifier d'« holographique ». J'entends ce dernier terme dans le sens d'un holisme graphique, à savoir une constellation polycentrique d'écritures qui s'entrechoquent et parfois s'agglomèrent pour former un nouveau champ gravitationnel. Ce régime de pure immanence excédentaire nous entraîne vers une théorie générale de la « dérive » dont l'activité de traduction présente un cas exemplaire non seulement comme médiatrice entre les langues et les cultures, mais aussi comme matrice d'une sémantique transfrontalière agissant comme vecteur de métamorphoses des langues et des cultures, facteur d'acculturation et de métissage.

Parlant de « dérive », notons brièvement que la graphie en un seul mot ainsi que l'acception courante du terme « encyclopédie » s'est cristallisée à partir d'une erreur de copiste sur le manuscrit grec des *Institutiones oratoriae* de Quintilien, au chapitre X de Livre premier, où il y cite l'expression grecque d'*enkyklios paideia* pour désigner la culture générale nécessaire à la formation de l'orateur.

Dans son *Apostille au « Nom de la rose »* (1985)⁷³, Eco distingue trois types de labyrinthe : le premier est le labyrinthe classique, typique de la mythologie grecque, qu'il définit comme « unicursal » parce que son parcours, souvent enveloppé en forme de spirale ou de polygone irrégulier ponctué d'angles morts, avance dans une seule direction. Sa difficulté majeure consiste à atteindre le centre et, de là, à gagner la sortie.

Le deuxième type de labyrinthe est appelé « maniériste » : il s'agit de celui qui présente un grand nombre de voies, toutes barrées, sauf une, la bonne, qui mène à la

⁷³ U. Eco, *Apostille au « Nom de la Rose »*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Le Livre de Poche, 1987.

sortie. Par conséquent, il est nécessaire de se doter d'une règle qui facilite le trajet, car, sinon, on court le risque de se perdre dans des va-et-vient incessants. Cette règle n'est pas donnée *a priori*, mais il faut la détecter chemin faisant, à la faveur de tâtonnements, de calculs et de tentatives. Un exemple classique de ce type de labyrinthe est constitué par les jardins baroques formé d'enchevêtrements inextricables de haies disposées en forme de dédale.

Le troisième type de labyrinthe est le « rhizome » de Deleuze et Guattari (1980), en l'occurrence un réseau ouvert à l'infini qui n'a pas de centre ni de périphérie, ni dedans ni dehors, et dont les éléments peuvent se connecter entre eux pour former des nœuds aléatoires, des points focaux, selon les intentions de l'individu qui choisit lui-même la direction à imprimer à son propre trajet. Le labyrinthe en forme de rhizome se caractérise principalement par une différence substantielle par rapport aux deux types précédents, à savoir le manque absolu d'un centre.

Dans sa formulation la plus économique, le multivers conçu à l'image d'un rhizome consiste à « soustraire l'unique de la multiplicité à constituer » aussi bien que soustraire le multiple à l'emprise de l'un, au profit d'une prolifération polycentrique où, à l'encontre de l'arbre syntagmatique développé par Chomsky, commençant à un point S pour procéder par dichotomie, « des chaînons sémiotiques de toute nature (...) sont connectés à des modes d'encodage très divers, chaînons biologiques, politiques, économiques, etc., mettant en jeu non seulement des régimes de signes différents, mais des statuts d'états de choses » (Deleuze et Guattari 1980 : 12-13).

C'est précisément ce qui advient de la tentative d'ordonnancement des propriétés et attributs dans l'arbre de Porphyre, qui ne sont que des « nœuds de différences » où, si je puis dire, ne cessent de proliférer des bourgeons ou des surgeons rebelles, délinquants, qui, se désolidarisant du tronc ancestral, de la racine-mère, s'étiolent et se disséminent, pour enfin s'hybrider au contact d'excroissances en provenance de réseaux hétérogènes connectant divers « plateaux » ou plans de réalité qui ne sont autres que des « milieux », un peu à l'instar d'un niche écologique ou d'un terrier à la Kafka.

Dès l'introduction, qui avait été publiée déjà séparément en 1976 sous le titre *Rhizome* et ornée d'un frontispice formé par une partition pour piano du compositeur d'avant-garde italien Sylvano Bussotti, Deleuze et Guattari établissaient les trois principes de la prolifération rhizomatique par contraste avec la contiguïté fortement hiérarchisée du modèle arborescent, soit la *connexion*, l'*hétérogénéité* et la *multiplicité* (*Ibid.*, 13-14) :

Un chaînon sémiotique est comme un tubercule agglomérant des actes très divers, linguistiques, mais aussi perceptifs, mimiques, gestuels, cogitatifs : il n'y a pas de langue en soi, ni d'universalité du langage, mais un concours de dialectes, de patois, d'argots, de langues spéciales. Il n'y a pas de locuteur-auditeur idéal, pas plus que de communauté linguistique homogène (*Ibid.*, 14).

Cette composante est ouverte et non saturable. Diverses multiplicités hétérogènes cohabitent, se parasitent et s'interconnectent, car elles « se définissent par le dehors : par la ligne abstraite, ligne de fuite ou de déterritorialisation suivant laquelle elles changent de nature en se connectant avec d'autres » (*Ibid.*, 15).

Ce trafic de multiplicités interconnectées connaît des seuils d'intensité à géométrie variable où s'effectuent des recoupements, des plans connexes et alternatifs formant des

plateaux en nombre indéfini. Je rappelle que la notion de « plateau » renvoie aux travaux de l'anthropologue américain Gregory Bateson, pour qui cette notion désigne « une région continue d'intensités, vibrant sur elle-même, et qui se développe en évitant toute orientation sur un point culminant ou vers une fin extérieure » (*Ibid.*, 32). *Mutatis mutandis*, nous pourrions affirmer que le microcosme formé par la constellation des traductions et retraductions, modulations et adaptations des œuvres de Shakespeare forme un « plateau », une région continue d'intensités qui ne trouve nulle justification en dehors du champ vibratoire où se connecte l'ensemble des dérives sémiotiques qui lui sont associées, par exemple le fabuleux et lapidaire *Die Hamletmaschine* de Heiner Müller, ou encore la traduction de *Macbeth* en langue vernaculaire québécoise par le poète québécois Michel Garneau.

Sans doute y aurait-il beaucoup à dire sur l'image du rhizome que forment l'orchidée et la guêpe telle que décrite par Deleuze et Guattari, en référence aux mouvements de déterritorialisation et aux procès de reterritorialisation, comme modèle alternatif pour décrire un processus de traduction comme « capture de code », « plus-value de code » connectant, déterritorisant et reterritorisant des devenirs hétérogènes. Je vous invite tout simplement à lire ce passage en substituant à l'orchidée et à la guêpe n'importe quelle langue source ou langue hôte :

Comment les mouvements de déterritorialisation et les procès de reterritorialisation ne seraient-ils pas relatifs, perpétuellement en branchement, pris les uns dans les autres? L'orchidée se déterritorialise en formant une image, un calque de guêpe; mais la guêpe se reterritorialise sur cette image. La guêpe se déterritorialise pourtant, devenant elle-même une pièce dans l'appareil de reproduction de l'orchidée; mais elle reterritorialise l'orchidée, en transportant le pollen. La guêpe et l'orchidée font rhizome, en tant qu'hétérogènes. On pourrait dire que l'orchidée imite la guêpe dont elle reproduit l'image de manière signifiante (mimesis, mimétisme, leurre, etc.). En même temps il s'agit de tout autre chose : plus du tout de l'imitation, mais capture de code, plus-value de code, augmentation de valence, véritable devenir, devenir-guêpe de l'orchidée, devenir-orchidée de la guêpe, chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d'un des termes et la reterritorialisation de l'autre, les deux devenirs s'enchaînant et se relayant suivant une circulation d'intensités qui pousse la déterritorialisation toujours plus loin. Il n'y a pas imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d'un rhizome commun qui ne peut être attribué, ni soumis à quoi que ce soit de signifiant (*Ibid.*, 17).

Au risque d'en étonner quelques-uns, nous pourrions en tirer une analogie très féconde pour décrire le processus *réel* qui s'engage dans la traduction, loin des modèles désuets basés sur la quête d'une équivalence qui demeurera toujours factice, sans parler de cette lubie récurrente, la hantise du traducteur écartelé entre fidélité et trahison. Il m'apparaît clairement que cette connectivité multilatérale présente une nette affinité avec la conception de la traduction chez Walter Benjamin, qui stipule que « la traduction traverse des continuums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance » (Benjamin 1991 : 151).

Pour l'instant, en gardant toujours à l'esprit la dynamique non-linéaire qui fait de la traduction un vecteur de métamorphoses et non point une estafette ancillaire à qui l'on file de la « monnaie de singe », considérons simplement que le rhizome « n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de

commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde » (Deleuze et Guattari 1980 : 31). Nous nous situons sur le plan de la pure immanence, et celle-ci ne connaît d'autre régime que celui d'une constante métamorphose qui engage non seulement l'ordre du vivant mais aussi la sphère de l'inanimé (métallurgie nomade). La pure immanence est une multiplicité non subsumée et insaturable de propriétés émergentes qui ne cessent de se métamorphoser et de s'hybrider, à l'instar des œuvres et des formes portées au creuset dans le labeur de traduction :

Une telle multiplicité ne varie pas ses dimensions sans changer de nature en elle-même et se métamorphoser. À l'opposé d'une structure qui se définit par un ensemble de points et de positions, de rapports binaires entre ces points et de relations biunivoques entre ces positions, le rhizome n'est fait que de lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi lignes de fuite ou de déterritorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature. On ne confondra pas de telles lignes, ou linéaments, avec les lignées de type arborescent, qui sont seulement des liaisons localisables entre points et positions. À l'opposé de l'arbre, le rhizome n'est pas objet de reproduction : ni reproduction externe, comme l'arbre-image, ni reproduction interne comme la structure-arbre. Le rhizome est une antigénéalogie (Deleuze et Guattari 1980 : 31-32).

À mon sens, le rhizome constitue le modèle permettant le mieux de décrire l'enchevêtrement des processus de translation et de connexion engagés dans l'acte de traduction.

Qu'est-ce qu'une traduction? Une opération de déterritorialisation et de reterritorialisation qui traverse divers plateaux ou niveaux de densité sémantique et qui est traversée par divers influx sémiotiques la connectant à des réseaux de sens qui sont eux-mêmes implémentés par des instances défiant toute distinction d'un centre ou d'une périphérie. La traduction est une cartographie en mouvement, une dynamique non linéaire et nomade qui est habilitée à connecter des espaces-temps parallèles en différé.

Le multivers polycentrique de situations et d'état de choses que le modèle du rhizome permet de configurer sans que jamais cette prolifération ne se referme sur elle-même pour former un système clos trouve une contrepartie en matière d'épistémologie dans le *pluralisme méthodologique* mis de l'avant par Paul Feyerabend. L'un de ses postulats stipule que les divers paradigmes balisant le champ du savoir mobilisent des concepts qui ne peuvent pas être réduits aux relations logiques habituelles d'inclusion, d'exclusion ou d'intersection, ils sont aussi nourris par des jugements esthétiques, des préjugés métaphysiques et des options idéologiques et religieuses de divers tenants et diverses extractions. Ce relativisme radical, loin d'être un fourre-tout, permet de réévaluer à de nouveaux frais certains axiomes prévalant dans le champ de la réflexion traductologique.

Toute traduction est marquée par un angle de déférence singulier répondant à un indice de variabilité assorti à la dissymétrie affectant l'interface entre des vernaculaires dont l'acte de naissance, la croissance et l'évolution exhibent les cicatrices et les sutures du temps, étant tissés d'un faisceau de contingences, de métissages et d'hybridations de toutes sortes.

En ce sens, l'apparente galéjade à laquelle se livrait Jorge Luis Borges en nous fourguant son axiome cardinal « *El original es infiel a la traducción* », était loin de la simple boutade. La traduction est une opération de réingénierie dont le carburant est

l'*oralité* des vernaculaires. Or, la prolifération rhizomatique des traits idiomatiques et la polysémie liée au tropisme endogène des usages, à leur constante percolation au contact de l'étranger, défie toute velléité de traduction mur à mur. Il y a toujours un reste, et ce reste n'est pas de l'entropie ou une perte sèche mais nous assure un gain cognitif sous forme de « capture de code ».

Aussi, les deux catégories axiales par lesquelles Andrew Chesterman définit le choix des variables à retenir pour valider une hypothèse voient-elles leur coefficient relatif de précision en matière de *fine tuning* dans la décision de traduction s'inverser. Comme le stipule Chesterman, « une hypothèse propose un lien entre deux entités, c'est une proposition relationnelle » (2006: 6). Une hypothèse interprétative repose sur un lien conceptuel où une notion renvoie à une autre, s'interprète à travers elle. Dans le cas des hypothèses descriptives aussi bien qu'explicatives ou prédictives, ce lien est empirique et repose sur des variables sélectionnées comme traits distinctifs du texte source ou du texte cible, qui concernent le *profil* de ce lien, ou qui sont sinon à l'extérieur de ce lien, dans le *contexte* où il est élaboré. Nous avons donc des *variables de profil*, qui peuvent s'attacher par exemple à la forme linguistique d'une traduction (la fréquence des propositions relatives, la densité lexicale ou l'usage de termes dialectaux, etc.), et des *variables de contexte*, qui couvrent un très large spectre, en amont, dans les conditions causales, ou en aval, dans les effets anticipés, de la décision de traduction, qui sont relatifs à son environnement spatial, temporel, culturel ou cognitif.

Dans la perspective anti-généalogique du rhizome proposé par Deleuze et Guattari les variables de contexte acquièrent un relief beaucoup plus prononcé qui déstabilise leur enchâssement dans un hypertexte ou leur subordination à des variables de profil. Par exemple, comme je l'ai déjà mentionné plus en amont, les variables de contexte ont acquis une densité et une masse critique inédites dans le cadre de la réflexion traductologique dans les champs respectifs et désormais très ramifiés des études postcoloniales ou des *gender studies*, pour ne nommer que ces tangentes du chantier global de la traductologie.

Pour boucler ce bref aperçu, j'évoquerai un autre effet collatéral corroborant la fécondité heuristique du pluralisme méthodologique impliqué par les deux modèles théoriques que j'ai brièvement abordés. Je rappellerai simplement que la traductologue néerlandaise Kitty van Leuven-Zwart a discerné trois types ou modalités d'intervention générique dans l'opération de traduction, soit la *modulation*, la *modification* et la *mutation*⁷⁴. Ainsi, dans l'envergure optimale d'une sémantique en forme d'encyclopédie qui épouse la dynamique non-linéaire d'un rhizome agréant un faisceau de connexions de grande amplitude entre des spécificités très localisées, il est possible qu'un même spécimen de traduction soit appelé à mobiliser alternativement les trois modalités distinguées par Leven-Zwart.

Cette mixité des niveaux et des modes d'intervention en appelle à des solutions de traduction qui, comme le soulignait déjà Paul Feyerabend en regard des prétentions de la modélisation scientifique, ne laissent plus indexer dans des rapports d'inclusion et

⁷⁴ Voir Kitty M. van Leuven-Zwart, "Translation and original: Similarities and dissimilarities, I", *Target* 1.2: (1989): 151-81; (1990) "Translation and original: Similarities and dissimilarities, II", *Target* 2.1: 69-95.

d'exclusion, pas plus que les poétiques et politiques traductionnelles qui y sont engagée ne se situent à quelque intersection d'un système de triangulation qui les englobe et les localise sur une échelle graduée entre un centre et sa périphérie.

Un cas exemplaire de parole vive qui ne se laisse pas satelliser à l'intersection d'un polysystème métropolitain et d'un autre minoré par le décalage multiséculaire du colonialisme, est le chantier d'écriture exceptionnel et oh combien vibrant d'Abdelkébir Khatibi (1938-2009), stratège passionné et impénitent du trafic des langues, navigateur de la « bi-langue » qui n'hésite pas à se qualifier lui-même à la fois d'« étranger professionnel » et d'« étranger clandestin », dans son remarquable dialogue avec Jacques Derrida⁷⁵. Il n'en a pas moins vécu intensément ce que Freud désignait comme la *Spaltung*, le clivage, la division ou la scissiparité entre la langue où il été élevé et éduqué, l'arabe, et la langue qu'on lui a enseignée, le français. Cette division est devenue un levier de sa force créatrice alors même qu'il vivait dans la sensation vivement ressentie d'une oscillation indéfinie qui se révélera ultimement un exercice de *traduction infinie*.

Dans le très beau texte intitulé « Le nom et le pseudonyme », recueilli dans *Jacques Derrida, en effet*, Khatibi fait état de la complexité de cette scission toute intérieure, comme une cicatrice ouverte sans possibilité de suture. Son prénom d'abord, qui désigne l'un des 99 attributs d'Allah, et son patronyme ensuite dont il a dû changer après le décès de son père biologique pour se conformer au code de l'état-civil. Autre clivage : l'apprentissage de sa langue maternelle, l'arabe parlé, qui est en diglossie par rapport à l'arabe savant, la langue du *Coran* qui doit être déchiffrée. Il nous raconte combien il s'est révolté contre l'école coranique et sa mnémotechnique trop rigide. Lorsque le maître commençait ses genuflexions et la prière de concert avec les autres enfants, il filait vers la rue, sur la pointe des pieds. Mais il a gardé une trace indélébile de la récitation de certaines *sourates* du Coran : « Sacralisation scindée, écrit-il, déportée dans la langue de l'autre. Il m'en reste aussi un amour prononcé pour la calligraphie arabe, chinoise et japonaise. La planche de bois sur laquelle nous écrivions avec le calame de roseau trempé dans de l'encre noire m'avait préparé, à mon insu, à la possibilité d'une écriture peinte, une sorte d'écriture au second degré, où, lisible et illisible, la langue voilait les mots derrière leur dessin » (Khatibi 2014 : 54). Cette cicatrice à vif, cette scissiparité ouvrant sur un vortex sans fond, va imprégner en profondeur la langue de l'écriture, l'autre langue, le français, qui deviendra l'expérience d'une écriture se prêtant à une traduction infinie, ou encore, comme il l'écrit, l'expérience d'une « traduction en simultané » :

Or, chaque œuvre est en elle-même une frontière, un passage et un obstacle entre les langues, un lieu de réincarnation, quitte, pour l'écrivain, qu'il soit métropolitain ou extra-muros, à introduire – du français en français – des agencements idiomatiques, à y greffer des points de rupture, des noyaux de dissidence, de résistance, de telle sorte que cette langue que nous écrivons – si nous écrivons – soit disponible à une traduction infinie.

Écrire le français, le traduire en l'écrivant, à l'intérieur de cette division active où se joue l'écriture. Je la sens comme une traduction en simultané, par une association rapide de signes et d'images. Je les capte en évitant les néologismes, les scories, les télescopes des mots. Par exemple, des mots ou expressions arabes. Parfois je traduis littéralement

⁷⁵ Abdelkébir Khatibi, *Jacques Derrida, en effet*, dessins de Valerio Adami, Paris, Éditions Al Manar, Coll. « Approches et rencontres », 2007.

des fragments arabes, mais avec inquiétude. Plutôt laisser la langue maternelle arriver, transformée. C'est au gré des improvisations, du rythme sensitif et émotif que je m'applique à réduire les premières associations et leur anamorphose. Le tissage par la syntaxe. C'est la syntaxe qui est ma visée, mon point d'attache et mon sillage dans le temps de chaque vocable. La syntaxe : une unification en mouvement de la langue visée.

Grâce à cette traduction en simultané, à ce procédé de greffe, j'enregistre sans réserve forcée ce qui me revient de mémoire. Ainsi j'enquête sur les puissances du silence entre les langues, sur l'effacement des traces et leur point de chute, dans leur mise en cendres [...].

On naît à la langue par effraction, par le lien indestructible de la séparation (Khatibi 2014 : 52-53).

Depuis cette « mise en cendres », locution oh combien énigmatique, depuis ce « lien indestructible de la séparation », pour sauter du coq à l'âne, je compte ici broser un bref aperçu des études que je porte à votre attention. Auparavant, j'aimerais clarifier certains éléments de mon vocabulaire qui sont très spécifiques. D'abord, depuis quelques années, j'utilise plus volontiers la locution langue *hôte* ou culture hôte, au lieu de l'expression consacrée dans le jargon traductologique, langue cible ou texte cible. À l'instar d'Umberto Eco, je crois que la locution langue cible ou texte cible concerne plus spécifiquement la traduction commerciale ou technique, la « langue de service » qui occupe les traducteurs professionnels, travaillant en cabinet ou en agent solo, sinon dans ces grosses boîtes multinationales qui embauchent des traducteurs paumés œuvrant à des tarifs de miséreux. On peut rapprocher l'usage des locutions comportant l'élément cible/*target* de la *skopos theory*, qui est fonctionnaliste et ne concerne en rien la traduction poétique ou la traduction littéraire qui n'en ont que faire.

J'affectionne le terme « hôte » car il est sémantiquement amphibolique : il désigne simultanément celui ou celle qui est reçu ou accueilli, et celui ou celle qui reçoit ou accueille. Ce n'est pas un trait isolé. Le grec attique, celui que parlait et écrivait Platon, les cas de termes amphiboliques étaient très répandus. Par exemple, dans son étude sur le *Phèdre* de Platon, « La pharmacie de Platon »⁷⁶, Jacques Derrida se livre à une digression sur le terme *pharmakon*, qui désigne à la fois le remède et le poison. Les Grecs affectionnaient les phénomènes de dédoublement contradictoire : ainsi considéraient-ils les androgynes et les hermaphrodites comme des créatures sacrées. Dans mes écrits, tant poétique que théoriques, j'ai recours à divers procédés, dont l'usage amphibolique d'une locution. Dans un article publié dans la revue *Μετα* en 1995 et intitulé « Pas de deux : le mésocosme de la traduction comme matrice d'une sémantique transfrontalière »⁷⁷, la locution « pas de deux » est utilisée de façon amphibolique. Techniquement, le « pas de deux » désigne le mouvement concerté du danseur principal et de la ballerine principale d'une troupe de danse dans un ballet, un peu comme les figures entrelacées que tracent à l'unisson les danseurs de tango. J'ai écrit cet article en ce sens comme métaphore de l'entre-les-langues de la traduction, mais « pas de deux » est aussi une formule condensée de la proposition : (il n'y a) pas de deux (seulement de l'un). C'est un clin d'œil adressé

⁷⁶ « La pharmacie de Platon » a paru d'abord dans la revue *Tel Quel*, Nos 32 et 33, puis dans l'ouvrage de Jacques Derrida, *La Dissémination*, publié aux Éditions du Seuil en 1972, dans la collection « Tel Quel ».

⁷⁷ L. Lamy, « Pas de deux : le mésocosme de la traduction comme matrice d'une sémantique transfrontalière », *Μετα*, Vol. XL, No 3, septembre 1995 : 461-477.

au philosophe Juif-allemand Franz Rosenzweig, qui était aussi un très grand traducteur. Je considère que Rosenzweig est, avec Walter Benjamin, l'un des plus grands traductologues du XX^e siècle.

Quoi qu'il en soit, dans bel essai sur le poète juif Jehuda Halévi, Rosenzweig voit dans la traduction une *co-mutation* des idiomes respectifs où la facture singularisée d'une poétique portant la trace de son acte de naissance migre vers un horizon dont le point de fuite épouse un faisceau vertigineux de ressources expressives qui, en retour, telle est la thèse de Rosenzweig, font écho à l'unité foncière de la langue, une langue Une, écrit-il, qui se déploie dans l'unicité respective de chacune des langues mobilisées par la dynamique métissante des cultures. La position de Rosenzweig est ferme là-dessus et affirmée sans équivoque : il n'y a qu'une seule et même langue – *Es gibt nur Eine Sprache*, une langue une qui court en filigrane de la diversité des idiomes générés au gré de notre transhumance par les facteurs géopolitiques et environnementaux ayant façonné le visage de l'œkoumène où se sont dispersés et implantés les peuples de la terre :

Que dans l'absolu une langue puisse connaître un tel renouveau grâce à une langue étrangère, voilà qui certes présuppose que, comme la langue elle-même a engendré chacun de ses locuteurs, de même aussi tout langage humain, toutes les langues étrangères qu'on a jamais parlées et qu'on parlera jamais sont contenus en elle, en germe du moins. Or tel est le cas. Il n'y a qu'une langue Une. Il n'y a pas de langue dont, du moins en germe, on pourrait démontrer que les idiomatismes ne se retrouvent dans toute autre, fût-ce même dans les dialectes, les formules qui servent aux jeux des enfants ou les tours propres à un état social. C'est sur cette unité en substance de toute langue et, enté sur elle, sur le commandement fait à tous les hommes de se bien entendre que se fonde tant la possibilité que la tâche de la traduction, ce qu'elle peut, ce qui lui est permis, ce qu'elle doit. On peut traduire parce que, en toute langue, potentiellement, toute autre langue est contenue; on a le droit de traduire quand on peut réaliser cette potentialité moyennant défrichage de ces jachères de la langue; et l'on doit traduire pour que vienne le Jour de concorde qui ne peut surgir que dans chacune des langues, non pas dans l'espace vide « entre » elles⁷⁸.

« Pas de deux », conçu en 1994, est aussi l'essai où j'énonce dans une formule lapidaire le noyau de ma pensée : « L'être est métis ». Trois mots suffisent pour moi qui suis si disert. Je prends acte de l'échec magistral de Platon dans ses dialogues *Le Sophiste* et *Parménide* où, tentant d'unifier l'être, il ne peut faire échec au ressac et à l'ubiquité diffuse de l'Autre et de la différence. Dans un autre registre, on sait aujourd'hui que la biodiversité, la prégnance de l'autre et de la différence, est la clef de l'évolution, de la préservation et de la perpétuation des espèces dans les niches écologique et des écosystèmes en tant que tels. Il en va tout autant pour la pluralité des langues ornant l'œkoumène terrestre, ou la « sémiosphère » suivant l'expression du sémioticien Youri Lotman. Il existe une écologie des langues. C'est pourquoi je milite dans des groupes de

⁷⁸ Franz Rosenzweig, *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface par Jean-Luc Evard, Paris, PUF, 1998, pp. 156-157. Voir aussi mes études « De la traduction comme vecteur clandestin de la rédemption : Franz Rosenzweig ou l'utopie messianique en l'absence de Dieu », *TTR*, Vol. 16, No 1 (2003) : 185-214 ; « De la traduction comme « faible force messianique ». Projections libérantes à partir des thèses de Franz Rosenzweig », *TTR*, Vol. 17, No 1 (2004) : 195-214.

pression qui veillent à la préservation des langues menacées d'extinction. Les langues sont des formes vie.

La formule « L'être est métis » réfère aussi à ma condition d'homme. Je suis un métis. Je l'ai déjà mentionné : ma lignée paternelle descend des Normands Vikings qui ont aussi des ancêtres Juifs marranes qui sont montés vers le Nord, en Normandie suite à l'Expulsion des Juifs de l'Espagne en 1492, la même année où Christophe Colomb et ses hommes posaient le pied sur les terres du Nouveau Monde. Ma lignée maternelle est amérindienne, précisément Abénakie de souche algonquienne. Or les amérindiens sont des encodeurs/décodeurs et des encrypteurs/déencrypteurs naturels. Tout comme je suis un traducteur naturel. Durant la Seconde Guerre Mondiale, l'armée des USA disposait d'une unité spéciale composée exclusivement d'indiens Navajos qui était chargés de décrypter les messages des Allemands et des Japonais et d'encrypter les messages que l'état-major de l'armée Yankee voulait faire parvenir à ses troupes ou aux Alliés. Il va sans dire que cette précieuse denrée, la clef de voûte de la guerre psychologique contre l'ennemi, était protégée par des soldats d'élite. Ceux et celles qui n'ont pas compris que la traduction est une opération de décryptage sollicitant toutes les facultés cognitives du traducteur, requérant pareillement un élargissement constant de son encyclopédie personnelle, n'ont jamais rien compris à la traduction. Tout comme ceux et celles qui n'ont pas compris qu'il faut honorer la rhétorique comme partie intégrante de l'étude du langage, ne comprennent rien au langage. C'est Friedrich Nietzsche qui, alors qu'il était déjà un philologue émérite dès la jeune vingtaine, enseignant à l'Université de Bâle, avant qu'il ne devienne ce philosophe sulfureux et totalement inspiré, bref le visionnaire que l'on connaît, qui a érigé en principe de l'étude du langage la primauté de la rhétorique.

J'ouvre une brève parenthèse ici car je suis d'avis que tout bon traducteur, toute bonne traductrice doit être en mesure de transposer dans la langue hôte les effets de rhétorique mobilisés par l'auteur du texte source. La rhétorique est un terme très ancien concernant l'apprentissage des techniques de persuasion destinées à favoriser la formation de l'orateur. Mais, fondamentalement, comme le soutient Nietzsche, elle recouvre cette dimension cruciale qui, aux yeux d'un Antoine Berman, constitue un enjeu et un défi majeur dans l'art de la traduction, à savoir l'*oralité*. Elle croise aussi le rôle encore plus crucial que le *rythme* joue dans la théorie critique de la traduction que défend Henri Meschonnic. Or, dans les notes de son cours intitulé *Présentation de la rhétorique ancienne (Darstellung der antiken Rhetorik)*, prononcé au semestre d'hiver 1872-1873 à l'Université de Bâle, Nietzsche déclare sans ambages : « le langage, c'est la rhétorique – *Die Sprache ist Rhetorik* ». Pour Nietzsche, il est inutile et contre-productif de vouloir opposer l'apanage d'une « naturalité » non rhétorique du langage. En revanche, qu'il y ait incessamment tentative en ce sens, bref tentative de désambiguïsation, tentative de réduire l'opacité référentielle induite par cette polysémie galopante en une forme univoque d'expression, n'est pas moins patent. Il s'agit d'une illusion constructive où Nietzsche ne pressent pas tant un écart ou un saut hyperbolique que l'effet graduel d'une amnésie structurante : la fiction de vérité n'est autre qu'une « traduction » (*Übertragung* : transfert, transposition) entre le stimulus de l'excitation nerveuse et la marque inscrite sur la membrane imaginative du langage, l'émulsion ou la percolation de l'image et du son.

Mais Nietzsche va plus loin et s'aventure, si je puis dire, pour reprendre une expression consacrée, dans une région où même les anges n'osent s'aventurer – *where*

angels fear to thread. C'est le terrain que Freud va prospecter quelques décennies plus tard et que Lacan va reprendre à son compte pour établir son axiome de prédilection : l'inconscient est structuré comme un langage. Pour Nietzsche, en effet, cette force rhétorique (*rhetorische Kraft*) opère déjà dans le vestibule de la pensée consciente, en l'absence de tout mécanisme d'intégration consciente :

Il n'est pas difficile, écrit-il, de prouver que ce qu'on appelle "rhétorique" pour désigner les moyens d'un art conscient, était déjà en acte, comme moyens d'un art inconscient, dans le langage et dans la formation (*Werden*) de celui-ci, et même que la rhétorique est un perfectionnement (*Fortbildung*) des artifices déjà présents dans le langage⁷⁹.

Nietzsche tente de percer, de faire brèche à rebours des productions conscientes qui pour lui répondent à un instinct de conservation, une espèce de *conatus* spinoziste, vers la source de l'*Übertragung*, qui est la traduction de la *metaphora* grecque et découvre que ce « transfert » est constant mais aussi ancestral, au départ de la chaîne à laquelle est ombiliqué l'exercice de nos facultés cognitives. Ce filon s'inscrit en continuité avec l'instinct mythique, la force archaïque de la pulsion qui tente de conjurer sa peur en détectant des analogies qui, à un certain stade, se mutent en réflexion sur des équivalences suggérant des liens de causalité et des règles d'inférence permettant de standardiser des concepts ou de se cristalliser sous forme d'essences éternelles ou immuables. Pour Nietzsche, la vérité est une fiction, bref une excroissance très tardive d'un foisonnement originaire de métaphores et d'analogies qui, par une espèce d'amnésie au long cours, se sont cristallisées sous forme de littéralité.

Un autre élément de mon vocabulaire qu'il me semble opportun d'explicitier est le terme « critique », non moins que l'usage spécifique que j'en fais. En parcourant la table des matières de cette thèse, on n'aura sans doute pu manquer d'observer que dans chacun des titres des trois sections qui se découpent en cinq études apparaît le terme « critique » : positions critiques, historiographie critique, théorie critique. J'utilise le terme « critique » dans son acception la plus idoine, authentique, originelle, qui nous vient du terme grec *krisis* (κρίσις), qui signifie littéralement : jugement, décision. D'ailleurs, l'épithète *kritikos* (κριτικός) signifie pour sa part « capable de discernement, de jugement ». Toutes ces déclinaisons dérivent du verbe *krinein*, qui signifie « séparer », « choisir », « décider », « passer au tamis ». Je produis donc des jugements et je prends des décisions concernant l'enjeu et la portée de la traduction comme activité cognitive et vecteur de métamorphoses. Par exemple, dans mon usage très personnel, que d'aucuns jugeront atypique, de la locution « historiographie critique », qui s'inscrit dans la postérité des travaux de Michel Foucault et de Carlo Ginzburg, j'assume totalement mon engagement en tant que sujet produisant des jugements sur la matière investiguée, bien conscient que ces jugements s'exercent et s'actualisent dans l'extrême contemporanéité, et ce suivant une série de parallaxes, une diversité d'angles de vue qui ouvrent autant de perspectives sur les faits examinés. Je l'ai déjà stipulé : il n'existe rien de tel qu'une description objective des faits. Tout est affaire d'interprétation.

⁷⁹ Voir F. Nietzsche, *Rhétorique et langage*. Textes traduits, présentés et annotés par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Poétique*, No 5 : 99-142, *op. cit.* p. 112; repris en livre, Chatou : Les Éditions de la Transparence, 2008.

Par ailleurs, le terme « critique » est plutôt diffus. Ainsi avons-nous la locution « seuil critique » qui indique un point de non-retour, ou encore celle de « masse critique » où un afflux convergent de phénomènes peut entraîner une transformation majeure et irréversible. Ces situations parfois extrêmes impliquent aussi que l'on exerce son jugement et que l'on prenne des décisions à la hâte, *right on the spot*. Mais ce processus de jugement et de décision peut aussi se dérouler à moyen ou à long terme. Par exemple, au Quattrocento à Florence, une masse critique de *codices* de source orientale et leur traduction vers le Latin ont enclenché une transformation des mentalités et pavé la voie à une mutation de paradigme, menant sur le long terme à la révolution copernicienne. C'est là une de mes thèses : elle est sans doute contestable, mais pas du tout négligeable. Examinons maintenant ces thèses de mon cru qui émaillent les cinq études que vous allez lire.

Synopsis : les enjeux et la portée des cinq études ici réunies

Dans la première étude, je présente mes positions critiques en matière d'épistémologie de la traduction. Cette étude situe l'expérience de la traduction et la réflexion traductologique dans le cadre des débats épistémologiques initiés avec les travaux de Popper, Kuhn et Feyerabend. J'y vais ensuite d'une analogie audacieuse entre le cadre expérimental de la mécanique quantique et la prise de décision dans le processus de traduction. En mécanique quantique, les relations d'incertitude liées à l'impossibilité de connaître à la fois la vitesse et la position d'une particule à cause de la perturbation induite par le dispositif de mesure sont distribuées sur une fonction de probabilité. Cette condition expérimentale s'est révélée être en fin de compte une propriété intrinsèque de l'objet quantique. Autrement dit, la transition du « possible » au « réel » a lieu pendant l'acte d'observer. Cette condition expérimentale présente, à mon sens, une singulière ressemblance avec la condition qui prévaut dans la situation de traduction. La négociation entre la forme et le fond, tout comme l'opportunité de dénouer l'intrication de la signification aux divers contextes d'énonciation, présente un coefficient de difficulté qui répudie toute solution déterministe sous forme d'équivalence stricte, formelle ou dynamique. La décision de traduction, à l'instar des ponctions opérées par le dispositif de lecture de l'objet quantique, est le lieu électif, le momentum où s'effectue la transition du « possible » au « réel ».

J'examine ensuite un échantillonnage de propositions relatives à l'épistémè poppérienne et darwinienne mise de l'avant par Andrew Chesterman, l'incommensurabilité entre les programmes de recherche de Berman et de Toury, l'introduction aux études basées sur le corpus par Mona Baker, en référence à la notion de « troisième code » introduite par William Frawley, et, enfin, le caractère évolutif du protocole élaboré par l'équipe du GRETI de McGill pour sa retraduction de Faulkner. J'en viens donc à libeller trois propositions que j'ai explicitées en long et en large plus en amont, à savoir que : 1) tout traitement des données dans le cadre de la réflexion traductologique repose sur un savoir *a posteriori* et doit n'admettre qu'une axiomatisation « faible » liée à l'observation de tendances et de régularités n'obéissant pas *nécessairement* à une causalité ou à une finalité stricte ; 2) toute proposition élaborée dans ce cadre doit conserver un caractère *non déterministe* ; 3) la traduction comme expérience et la réflexion qui s'en inspire obéissent à un *protocole évolutif*. Je conclus en exposant

quelques prémisses d'une épistémologie pluraliste, ouverte, en m'inspirant de l'attitude critique défendue par l'épistémologue autrichien Paul Feyerabend. Je souscris résolument au pluralisme méthodologique qu'il a mis de l'avant.

La seconde étude, en l'occurrence la première des deux études d'historiographie critique, part d'un fait trop négligé : les corpus d'auteurs comme Platon et Aristote ne connaissent leur *editio princeps* qu'au terme d'un long processus de recouvrement, de transmission, de collation philologique, de restitution et de traduction, contrairement à la majorité des œuvres des temps modernes où elle coïncide avec la première édition. Référer à l'*authorship*, au statut d'*auctor*, c'est aussi considérer l'*auctoritas*. Pour ce faire, je vais examiner les vagues de traduction du corpus aristotélicien à la Renaissance, aussi bien à Florence qu'à Padoue, fief des aristotéliciens radicaux, aux vues teintées d'averroïsme. Un champ de bataille se dessine alors entre les tenants de l'*oratio*, nourrissant un souci d'élégance et d'acuité dans un style inspiré de Cicéron, et les zélés du latin de la scolastique médiévale, la *logica vetus*, affligée par une langue plutôt lourde et scoriacée. Une attention particulière est portée aux travaux de traduction et aux prises de position de Leonardo Bruni et de Lorenzo Valla, chauds partisans de l'*oratio*. Leur démarche s'inscrit dans une tradition de pensée qui prend son essor chez Cicéron et Quintilien et qui, par le relais du *De vulgari eloquentia* de Dante Alighieri, va s'épanouir dans la rhétorique des baroques espagnols, dont Baltasar Gracián, pour ensuite être défendue avec force chez Giambattista Vico à l'encontre du rationalisme cartésien, pour trouver enfin une niche de prédilection dans la théorie critique des Romantiques d'Iéna, non moins que chez Walter Benjamin, qui en est un épigone. J'en conclus que l'histoire des idées aussi bien que celle des diverses conceptions des usages de la langue sont aussi une histoire de (la) traduction. Une autre thèse audacieuse est mise de l'avant et que j'ai déjà évoquée plus haut. La collation philologique rigoureuse et des traductions très exactes ont contribué à fixer l'*editio princeps* des corpus respectifs de Platon et d'Aristote, qui seront alors indexés comme canons du patrimoine universel de la pensée, mais il y aura un effet en retour : leur perte d'*auctoritas*, car les philosophes œuvrant à l'aube des Temps modernes, les René Descartes, GW.F. Leibniz ou Baruch de Spinoza, vont les délaissés et n'y plus référer.

La troisième étude, la plus substantielle et d'envergure longitudinale, représente le plat de résistance de cette thèse. Je présente la version non expurgée de cette étude qui été comprimée par la suite pour publication en revue, en traduction anglaise⁸⁰. J'ai aussi laissé en l'état l'important support iconographique qui accompagne mon texte. J'en ai ainsi décidé parce que c'est une pièce d'érudition qui pourrait être de quelque profit pour quiconque voudrait poursuivre et approfondir ce filon.

Nous nous situons à Florence au Quattrocento et ce chapitre de l'histoire des traductions, sans doute le plus prolifique et le plus perturbateur de l'histoire intellectuelle de l'Occident, se devait d'être examiné dans la complexité de ses avenues. Cette étude de longue haleine examine avec un luxe de détails l'afflux de manuscrits de source orientale

⁸⁰ L. Lamy, "Firenze, Quattrocento: The Translational Channels and Intercrossing of the *Chaldaïca*, *Hermetica*, and *Kabbalistica* as the Matrix of Future Scientific Revolutions". translated from French by Ardeth Neale, à paraître in *Translation : An Interdisciplinary Journal*, Special issue : "Translation and Space", sous la direction de Sherry Simon et Federico Montanari.

et l'effet de leur traduction presque simultanée à Florence (Firenze), au Quattrocento. Nous sommes alors en présence du plus vaste processus d'acculturation que l'Occident Latin aura connu. D'abord, le grand érudit byzantin Gémisthe Pléthon (Gemistos Pletho) va effectuer un long séjour à Florence à l'invitation de Cosme de Medicis et il va apporter dans ses bagages sa traduction latine des *Oracles Chaldaïques*, un compendium hétéroclite émaillé d'éléments de théologie solaire, inspirée du mithraïsme et du zoroastrisme. Pléthon suscitera une vive émulation de la part de la plus fine fleur des érudits et *illuminati* florentins. À peine Marsile Ficin (Marsilio Ficino) avait-il parachevé sa traduction des œuvres complètes de Platon que Cosme de Medicis lui tendit un codex qu'il avait acquis à fort prix et qui contenait les manuscrits du *Corpus hermeticum*, un ensemble composite de 26 traités où trouve des éléments de théologie solaire et de gnosticisme oriental⁸¹. Sa traduction latine du *Poïmandrès*, le premier traité du corpus qu'il a traduit sous le titre latin *Pimander* va créer un grand engouement dans la communauté des savants florentins. Par les soins de moult chantiers de traduction offrant des versions servies par une érudition hors pair qui jetait alors les bases de la philologie moderne, nous avons droit au transfert de connaissances le plus dense et le plus complexe de l'histoire de la *literacy* occidentale. Une pièce maîtresse de ce vaste transfert, à laquelle j'ai apporté un soin particulier, est la traduction d'une masse critique de traités kabbalistiques en provenance de Castille et de Catalogne (surtout Gérone) par un aventurier polyglotte du nom de Flavius Mithridate (l'un de ses nombreux pseudonymes) œuvrant sous le patronage du grand érudit Jean Pic de la Mirandole (Giovanni Pico della Mirandola), qui était lui-même sponsorisé par les Medicis. Cette littérature kabbalistique va constituer la pierre de touche de nombre d'édifices théoriques de la philosophie à venir, entre autres ceux de Leibniz et de Schelling.

Mais il n'y pas que cela. J'irai d'une thèse passablement audacieuse : cet afflux soudain d'une masse critique d'écrits de source orientale, marqués par des théologies solaires et un fort parfum de mysticisme astral aussi bien que par l'hypothèse ouverte de l'existence d'une pluralité de mondes, va contribuer à façonner le *mindset* disposé à s'engager dans une mutation de paradigme qui va conduire au passage du géocentrisme à l'héliocentrisme. Je n'ai pas négligé par ailleurs l'analyse micro-historique et sociologique de l'environnement socio-économique qui a rendu possible cette efflorescence traductionnelle. Je fais donc état du rôle crucial qu'a joué le mécénat florentin, non seulement celui des Medicis, Cosme et son petit-fils Laurent le Magnifique, mais celui de nombre de notables pour la plupart banquiers et grands commerçants importateurs qui rivalisaient dans la commandite de traductions d'Aristote et de Platon richement enluminées destinées à la constitution de bibliothèques personnelles dont ils pouvaient s'enorgueillir. Ce n'étaient pas seulement des banquiers mais aussi des armateurs dont la flotte sillonnait la Méditerranée, appelée affectueusement *Mare nostrum*, transportant non seulement des épices et de la soie mais aussi des *codices* orientaux, des savants et des couriers du savoir pour la plupart

⁸¹ Voir L. Lamy, *Discussio Metaphysica. Étude des données cosmogoniques envisagées sous l'angle de perfusion de la lumière et des ténèbres dans le Poïmandrès, traité de révélation attribué à Hermès Trismégiste*. Mémoire de maîtrise, 533 pp., Département de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières, 1983; en ligne :

<http://depot-e.uqtr.ca/6541/1/000542699.pdf>

polyglottes, entre Byzance et Alexandrie en Haute-Égypte. On peut considérer cette étude sur la Florence du Quattrocento comme un chapitre complémentaire du superbe ouvrage que nous a livré Sherry Simon avec *Cities in Translation*⁸².

Dans la troisième section, intitulée « Théorie critique », j'examine et je déconstruis certains poncifs qui ont droit de cité dans l'arène de la réflexion traductologique. La quatrième étude interroge à de nouveaux frais la présomption s'attachant à l'idée qu'une part d'indicible rançonne l'opération de traduction et fait peser sur elle une objection préjudicielle à l'accomplissement de son mandat, en tablant sur l'impossibilité de traduire. Le point de vue de Georges Steiner, tenant de cette option, est confronté à celui d'Henri Meschonnic, qui propose une poétique du traduire qui relativise considérablement cet impact, qu'il impute à des facteurs sociaux et historiques, voire politiques. Meschonnic conteste pareillement l'ascendant du paradigme de la communication comme tuteur de la traduction, ainsi que la primauté de la motion herméneutique mise de l'avant par Steiner. J'abonde pareillement dans ce sens. Les arguties de Jose Ortega y Gasset sur l'indicible sont aussi battues en brèche. Prenant le relais de la théorie critique élaborée par les Romantiques d'Iéna et le postulat s'attachant à la transversalité des genres, Walter Benjamin voit dans le champ d'opération de la traduction un *continuum de métamorphoses*. Meschonnic emboîte le pas à cette vue en affirmant que la traduction implique une poétique qui construit une *forme-sujet* où le rythme et l'oralité renouent avec le langage du corps et concrétisent l'engagement sociopolitique du discours qui répudie le surplomb de quelque indicible ou impossibilité formelle de traduire. Henri Meschonnic n'y voit que de simples vues de l'esprit qui sauraient être congédiées lors d'une phase critique pleinement historicisée où l'hypothèque que ferait peser ces parades idéologiques peut être levée à la faveur de traductions appropriées inspirées par une théorie critique faisant droit au geste traducteur à titre de *forme-sujet*. Je souscris pleinement aux vues de Meschonnic, en procédant pour ma part à un *explaining away* cinglant, bref à la dissolution de cette aporie.

Dans la cinquième étude, je m'attaque à la notion d'incommensurabilité entre les langues et cultures, pour lui substituer celle de *transversalité* qui est résolument ouverte et qui nous dispense des relations logiques d'inclusion et d'exclusion. Sur la base d'un holisme épistémologique voulant que toute partie ou tout élément perçu isolément ne puisse être compris dans l'exclusive de son intégration à un réseau global de signification, je propose de lever l'hypothèque que ferait peser l'incommensurabilité de principe qui rançonnerait une compénétration de bon aloi de langues et de cultures dont on présume que leurs usage et leur canonisation respectifs sur une échelle de durée longitudinale induirait un degré d'asymétrie faisant achopper les conditions de félicité d'une traduction réussie. Je relativise l'impact réel d'une relativité linguistique au sens fort au profit d'une transversalité basée sur un concept pragmatique des relations interculturelles. Sans nourrir quelque prétention en matière de compétence sinologique, je mets en perspective diverses lectures tangentes articulées autour de l'introduction des canons du corpus grec dans la culture chinoise, entre autres à l'appui des travaux des Robert Wardy, Joachim Kurtz et Peter Engelfriet. Je mobilise la notion de « bricolage »

⁸² Sherry Simon, *Cities in Translation. Intersection of Language and Memory*, Londres/New York, Routledge, 2012; trad. française par Pierrot Lambert : *Villes en traduction. Calcutta, Trieste, Barcelone et Montréal*, Montréal, PUM, coll. « espace littéraire », 2013.

telle que conçue par le grand biologiste français François Jacob, Prix Nobel, pour qualifier la façon dont procède l'ingénierie de la vie et je l'applique aux stratégies traditionnelles pour battre en brèche l'idée d'incommensurabilité stricte, voire absolue, entre langues et cultures.

La pièce centrale de ma démonstration est la traduction au XVII^e siècle en chinois classique du traité des *Catégories* d'Aristote, préparée et éditée par les soins de l'érudit chinois Li Chih-tso (1565-1630), en collaboration avec le missionnaire jésuite portugais Francisco Furtado (1587-1653), formé au célèbre Collège jésuite portugais de Coimbra. Déployant une série de stratégies de traduction qui ressortissent à du pur bricolage, ils lui donnèrent un titre en termes propres à la tradition philosophique chinoise : *Ming Li Tan* (*ming* : « nom »; *li* : « tailler le jade » ou « veine de la pierre, du bois » au sens propre; « principe », « doctrine » par extension; *tan* : « rechercher », qui signifie, au pied de la lettre « Recherches sur les noms et les principes ». Mais la pensée d'Aristote ne parvint à percer et se faire un niche au sein du vaste champ de la culture lettrée de Chine qu'avec la traduction des *Éléments* d'Euclide, la première en date étant due à nul autre que le fabuleux Matteo Ricci, en collaboration avec l'érudit chinois Xu Guangqi, qui traduisirent en 1607 les Livres I-VI sous le titre *Jihe Yuanben*. Un autre exemple qui vient casser le joug qu'exercerait l'idée d'incommensurabilité est la traduction des *Éléments* d'Euclide en Yoruba, une langue tonale appartenant à la famille des langues nigéro-congolaises, parlée surtout au Nigéria, mais aussi dans certaines régions du Bénin et du Togo, sans compter les Antilles et l'Amérique latine, notamment à Cuba, où elle est parlée par les descendants d'esclaves africains, qui pratiquent la religion syncrétique appelée Santeria, et au Brésil, où cette langue est dans usage dans le culte du candomblé. Ce bref survol me permet de ménager des vues plus souples sur des formes de médiation conçues parfois *ad hoc* et à dessein d'établir des zones de contact viables entre des nébuleuses culturelles situées aux antipodes les unes des autres. J'emboîte pareillement le pas aux correctifs proposés par Roger Hart, Sanjay Subrahmanyam et Seyla Benhabib à l'encontre du spectre d'une incommensurabilité qui scotomise le regard porté sur l'altérité. Il nous faut considérer en toute première analyse sous quels auspices et dans quels contextes s'établissent les zones de contact favorisant un maillage plus convivial entre les langues et cultures et, par voie de conséquence, l'optimisation des opportunités de transfert de connaissances. Une incommensurabilité de fait ne doit pas être absolutisée en une incommensurabilité de principe.

Je n'anticiperai pas ici sur mes conclusions, qui empruntent de multiples avenues, sauf pour signaler que j'y élabore une théorie générale de la « dérive », selon laquelle non seulement la traduction n'est pas un « produit dérivé » d'un présumé original, mais un agent vectoriel de la « dérive » du texte source qui n'acquiert son statut d'« original » qu'après avoir été traduit, adapté, interprété. Le sous-titre : « Critique de la raison traductionnelle », est modelé sur le criticisme kantien, qui se décline en trois volets, soit la *Critique* de la raison pure, celle de la raison pratique et celle de la faculté de juger.

Parti pris pour un multivers baroque

Ce menu est pour le moins composite. Mais il est à l'image de l'infinie diversité qui se découvre de par le vaste monde ainsi que dans le métabolisme de l'histoire qui bouscule le statu quo au gré des éons traversés par l'espèce humaine, qui voit son environnement sans cesse transformé, non sans compter des phases inopinées de revitalisation de schèmes plus anciens. Dans ce monde, nul individu, quelle que soit la forme de vie à laquelle il appartient : animal, végétal, minéral, n'est identique à un autre. Il en va de même pour les traductions : chaque traduction représente un cas de figure ou un cas d'espèce, une occurrence unique, ce qui complexifie considérablement le paysage de la *literacy*, tant locale qu'universelle.

Nous devons apprendre à naviguer sur l'océan de la complexité. La complexité, c'est une multitude de possibles qui coexistent. Dans un passage que j'ai mobilisé en guise d'épigraphe à ma première étude, le poéticien anglais I.A. Richards dit de la traduction que "We have here indeed what may very probably be the most complex type of event yet produced in the evolution of the cosmos"⁸³. Je dois avouer que la première fois que j'ai pris connaissance de cette affirmation, j'étais interloqué, pour ne pas dire perplexe, la portant au compte d'une exaltation subite. Après mûre réflexion, je me suis rendu compte que ce n'est pas du tout faux, que cela fait plein de sens.

Dans son essai, *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, Umberto Eco puise abondamment dans son propre fonds de commerce. C'est-à-dire qu'il évoque moult occurrences idiomatiques et marqueurs sociolectaux émaillant la truculente prosodie qu'il déploie dans sa production romanesque et qui présentent un haut coefficient de difficulté pour les traducteurs. Il fait aussi état des nombreux dialogues et échanges qu'il a entretenus avec ses propres traducteurs, qui sont de diverses extractions, française, anglo-américaine, espagnole, portugaise, allemande, russe ou encore japonaise. Tout est affaire de *négociation* et on doit tenir compte des ressorts idiomatiques que la langue hôte possède en propre et qui sont le fruit d'une longue incubation et d'une sélection marquées par le voisinage et la promiscuité de divers intrants exogènes. Il faut parfois recourir à des métaphores décalées de l'effet produit dans la langue source. La langue d'Eco est complexe car, comme tout bon écrivain, il est, si je puis dire, un arnaqueur et un manipulateur : entendons-nous bien : je veux dire doté d'un imaginaire astucieux et ironique qui joue de tous les claviers de sa langue maternelle, mobilisant délibérément des sociolectes et idiolectes piémontais, toscans et autres, le tout étant tissé dans une texture prosodique qui tient pour beaucoup du *thriller* métaphysique et hautement symbolique : ceci veut dire cela, mais cela n'est pas tout à fait ceci. Eco mène son lecteur en bateau sur une mer démontée qui le/nous fait passer de Charybde en Scylla et il tend de nombreux pièges à ses traducteurs, qui doivent activer les ressorts les plus inopinés de leurs ressources cognitives.

⁸³ I.A. Richards, "Toward a Theory of Translating", in Arthur F. WRIGHT (ed.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 247-262; *op.cit.*, p. 250.

Son écriture est évidemment polyphonique, évoquant, à l'instar de James Joyce, l'un de ses modèles, une musique aquatique, ondulatoire, ayant pour tonique une intrigue de polar où vérité et mensonge se contorsionnent comme un anneau de Möbius. À l'évidence, les traducteurs ne sont pas sortis de l'auberge. Eco utilise tous les procédés littéraires imaginables ou non encore imaginés. Un de ces procédés pour lequel il nourrit une prédilection marquée est l'*hypotypose*, un type très stylisé de description qui procure une vive impression, comme si on y était, bref une forme d'immersion créée littéralement par l'hypotypose. Ce trope est emblématique de la poétique *baroque*. La prosodie à chaque fois mise au banc d'essai par Eco, qu'il renouvelle à de nouveaux frais, excelle dans ce genre de procédé littéraire qui pose un os aux traducteurs car il s'agit le plus souvent d'une accumulation saturée d'expressions idiomatiques évoquant des couleurs et des formes qui voyagent mal d'une langue à l'autre.

En guise d'exemple, je citerai un passage absolument délicieux du roman d'Eco *L'île du jour d'avant*, paru en italien en 1994 et traduit en français en 1996 par les soins de Jean-Noël Shifano⁸⁴. J'étudie ce passage en classe dans mes séminaires et mes cours de traduction littéraire, dans ses versions italienne, française, anglo-américaine, allemande et espagnole. Mes étudiants ont chacun en main un exemplaire de *Dire presque la même chose*, qui est une lecture obligatoire, et ils raffolent de cet exercice comparatif. Évidemment, je mets en relief les *shiftings* nuancés dans chacune de ces langues. *L'île du jour d'avant* est un roman initiatique qui a pour protagoniste le jeune Roberto de la Grive, qui fait naufrage entre le mois de juillet et le mois d'août 1643 en plein océan Pacifique. Seul survivant d'un navire espion hollandais, appelé *Amaryllis*, où le cardinal Mazarin l'a contraint à embarquer comme agent secret au service de la France, Roberto se retrouve naufragé sur un autre vaisseau, le *Daphné*, une flute qui semble abandonnée par son équipage. Face au jeune Roberto, une île : entre l'île et lui, le 180^e méridien, et derrière lui, le mystère des longitudes (adapté du résumé fourni par Shifano en 4^{ème} de couverture d'Eco 1996). On retrouve ici un penchant très marqué chez Eco, le *thriller* construit comme un puzzle et doublé d'une érudition abondant dans la veine baroque. Mais il y a plus, comme le suggère Jean-Noël Shifano dans son bref exposé en quatrième de couverture de sa traduction en français du roman : « *L'île du jour d'avant* est l'histoire de notre langue en perpétuelle métamorphose, de notre temps qui se joue dans l'espace, où l'homme baroque d'aujourd'hui est assiégé en sa virtuelle tour de Babel; c'est un roman-encyclopédie, un roman de formation, un roman d'espionnage, un roman d'amour. C'est le roman-clef d'un millénaire qui s'achève, le nôtre » (Eco 1996 : quatrième de couverture).

Le maître mot ici, la clef, est le baroque. Je peux très bien sentir cette veine car je suis moi-même un baroque suprême (comme le prouve à l'envi la facture de cette thèse), à l'instar d'Eco certes, mais aussi de Walter Benjamin et du poète brésilien Haroldo de Campos⁸⁵. Eco donne à plein dans la veine baroque : il met en œuvre tous ses artifices et ses tropes. Il s'en donne à cœur joie. Il s'ouvre de façon limpide sur cette propension de sa prose : « *L'île du jour d'avant* se fonde essentiellement sur des remaniements du style

⁸⁴ Umberto Eco, *L'île du jour d'avant*, traduit de l'italien par Jean-Noël Shifano, Paris, Grasset 1996 ; original italien : *L'isola del giorno prima*, Milan, Bompiani, 1994.

⁸⁵ Voir à ce sujet L. Lamy, « Vortex linguarum : du post- au trans- », *Mutatis Mutandis*, Vol. 6, No. 1 (2013) : 139-184.

baroque, avec de nombreuses citations implicites de poètes et prosateurs de l'époque » (Eco 2006 : 168). Il n'est pas moins conscient des difficultés et des intrications noueuses qu'il impose aux éventuels traducteurs, leur jetant presque un sort, quelque « péril en la demeure » dans leur atelier de fortune où ils peaufinent leur expertise encyclopédique au gré de glossaires vétustes ou d'archivages de pointe logés dans une niche composant avec d'autres niches une guirlande d'archipels dans les nébuleuses du cyberspace. Derechef, les traducteurs en sont quittes pour une suractivation de leurs méninges. Eco lève le voile sur le manège :

Un détail stylistique m'a posé de sérieux problèmes lexicaux : en effet, voulant nommer diverses nuances de la même couleur, le protagoniste ne pouvait répéter plusieurs fois les termes *rosso* ou *color geranio*, il devait varier grâce à l'emploi de synonymes. Et cela pour des raisons de style mais aussi pour l'exigence rhétorique de créer des hypotyposes, c'est-à-dire de donner au lecteur l'impression « visuelle » d'une immense quantité de couleurs différentes. Un double problème se posait donc au traducteur : trouver des références chromatiques adéquates dans sa langue et trouver autant de synonymes pour la même couleur (*Ibid.*).

Or, un beau matin, le jeune Roberto de la Grive, abandonné sur cette île et faisant face à la vastitude de l'océan pacifique, décida d'enfiler un masque de plongée et un tuba pour s'aventurer dans les fonds marins. Aussitôt qu'il eut quitté la grève du littoral pour s'enfoncer dans les eaux océaniques il fit rencontre d'une flore et d'une faune d'une munificence inouïe pour ensuite découvrir une architecture luxuriante composée de coraux exhibant des couleurs et des formes anamorphiques incandescentes qui enflammèrent son imagination et l'amènèrent à visionner des créatures polymorphes dont le spectacle défiait la distinction entre les espèces végétales, animales et minérales. Nous avons ainsi droit à des hypotyposes spectrales. Voici donc le texte italien d'origine :

Quello che vedeva ora non era un pesce, ma neppure una foglia, certo era coca vivente, come du larghe fette di materia albicante, bordate di chermisi, e un ventaglio di piume; e là dove ci si sarebbero attesi degli occhi, due corna di ceralacca agitata.

Polipi soriani, che nel loro vermicolare lubrico rivelavano l'incarnatino di un grande labbro centrale, sfioravano piantagioni di mentule albine con il glande d'amaranto; pesciolini rosati e picchiettati di ulivigno sfioravano cavolfiori cerenognoli spuzzolati di scalartino, tuberi tigrati di ramature negricanti... E poi si vedeva il fegato poroso color colchico di un grande animale, oppure un fuoco artificiale di rabeschi argento vivo, ispidumi di spine gocciolate di sanguigno e infine una sorta di calice di flaccida madreperla...

Jean-Noël Shifano, traducteur chevronné, nous a fourni une version française empreinte de félicité. *Mutatis mutandis*, il a eu la main heureuse. Presque un tour de force et, qui plus est, d'une grande beauté :

Ce qu'il voyait maintenant n'était pas un poisson, mais pas non plus une feuille, à coup sûr une chose vive, telles deux larges tranches de matière blanchâtre, bordées de rouge de kermès, et un éventail de plumes, et là où l'on aurait attendu des yeux, s'agitaient deux cornes de cire à cacheter.

Des polypes ocellés, qui dans leur grouillement vermiculaire et lubrifié révélèrent l'incarnadin d'une grande lèvre centrale, effleuraient des plantations d'holothuries albuginées au gland de passe-velours; de petits poissons rosés et piquetés d'olivette

effleuraient des choux-fleurs cendreaux éclaboussés d'écarlate, des tubercules tigrés de ramures fuligineuses... Et puis on voyait le foie poreux couleur colchique d'un grand animal, ou encore un feu d'artifice d'arabesques vif-argent, des hispidités d'épines dégouttantes de rouge sang et enfin une sorte de calice de nacre flasque... (Eco 2006 : 170-171).

Pour paraphraser une formule biblique bien connue, je dirai que les voies de la traduction sont tortueuses, parfois impénétrables, et c'est peu dire. Les linguistes estiment qu'il y a une fourchette de 3,000 à 7,000 langues différentes en usage dans le monde. Une majorité de spécialistes œuvrant à la fine pointe de la recherche dans ce domaine s'entendent sur le chiffre médian d'environ 6,000, et dont 10 à 20 langues, pratiquées par une mince minorité, sont menacées d'extinction chaque année. La langue maternelle la plus pratiquée est le mandarin, qui compte plus d'un milliard de locuteurs, loin devant l'espagnol qui en compte pour sa part 330 millions. Évidemment, l'anglais, qui est devenu la *lingua franca*, bref la langue véhiculaire par excellence, est la langue que comprennent le plus de gens dans le monde.

Or, établir des connexions et ménager une interface viable entre deux de ces langues parmi ce foisonnement vernaculaire, sans compter les dialectes, sociolectes et idiolectes, représente un défi majeur pour la traduction. Comme je l'ai déjà souligné, les vernaculaires sont des formes de vie historiquement constituées, tissées de contingences, évoluant au gré de métissages, d'hybridations et de phases d'acculturation de toutes sortes. Il n'y a aucune raison logique, nulle *ratio essendi* derrière ce processus évolutif désormais cristallisé dans des usages canoniques. La cartographie de ces ressorts idiomatiques liée à la transhumance des groupes d'hominiens est totalement erratique quoique procédant d'une certaine logique, comme l'a démontré le généticien italien Luigi Luca Cavalli-Sforza, éminent spécialiste de la génétique des populations dont les recherches ont permis de dresser une carte corrélatrice et co-évolutive des traceurs génétiques et de l'éclosion ainsi que des flots migratoires courant en filigrane de la gestation des terroirs et des écosystèmes linguistiques sur les cinq continents⁸⁶. Nous sommes tous des Africains : ma langue maternelle, le français ainsi que celle de mes ancêtres de la lignée maternelle, de souche algonquienne, sont les lointaines parentes du wolof, du swahili ou des langues bantoues.

La première fois que j'ai été chargé d'enseignement, j'avais alors 21 ans, c'est à l'École Internationale de Français au Collège de Trois-Rivières. Je me souviens très bien qu'une jeune étudiante anglophone, native de l'Alberta, m'avait tout naïvement demandé, dans un beau français cassé : « Monsieur Lamy, pourquoi les couteaux sont des garçons et les fourchettes des filles en français? » Pour un instant, j'étais plongé dans un état d'hébétéude, ne sachant que répondre. Tout ce que j'ai trouvé d'intelligent à dire, c'est qu'il ne fallait pas penser que les locuteurs francophones étaient obsédés par le sexe au point d'en donner un aux objets. Après une vague hésitation, j'ai jeté les gants et dû lui avouer qu'*il n'existe pas de raison logique justifiant cette idiosyncrasie*. Le principe de *raison suffisante* mis de l'avant par Leibniz, et Schopenhauer à sa suite, selon lequel

⁸⁶ Voir Luigi Luca Cavalli-Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *The History and Geography of Human Genes*. Princeton, NJ, Princeton UP, 1994 ; L.L. Cavalli-Sforza, *Gènes, peuples et langues : Une histoire de la diversité humaine*, ouvrage rédigé directement en français, Paris, Éditions Odile Jacob, coll. « Travaux du Collège de France ».

« jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que non existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon » (Leibniz, *Théodicée*, I, 44), achoppe en ce qui a trait à l'éclosion et à la perpétuation, aux mutations et à l'adaptation de la diversité des idiomes ornant l'œkoumène terrestre. Une quelconque justification logique est d'autant plus en souffrance et manquante, face à la question de mon étudiante par exemple, que l'anglais possède un genre neutre, mais aussi comme c'est le cas pour l'une des racines-mères du français, le latin, ce qui semble beaucoup plus logique. Cette anecdote n'est que l'une des myriades de cas de figures avec lesquels le traducteur doit jongler pour parvenir à des solutions de traduction justes et viables. C'est pourquoi entre autres le pluralisme méthodologique défendu par Feyerabend est de mise pour gérer les multitudes de situations rencontrées dans la pratique de la traduction.

Comme je l'ai suggéré d'entrée de jeu, je considère opportun de jumeler le pluralisme méthodologique au perspectivisme généalogique que Foucault a développé dans la foulée de Nietzsche, en y intégrant le paradigme indiciaire de Carlo Ginzburg et le procédé d'abduction introduit par Charles Sanders Peirce, qui suivent tous deux une chaîne d'interprétants constituée de traces, d'indices et de symptômes. Mais il y a plus. En bénéficiant d'une série de parallaxes, d'une diversité d'angles de vue, la traduction se révèle sur une envergure d'une tout autre magnitude qui, traversant les siècles et nous rapprochant d'œuvres très anciennes dans le temps ou d'une culture située aux antipodes, en fait un vecteur transversal et longitudinal essentiel. Je suis partisan de l'idée que des œuvres conçues en un temps éloigné sont d'une extrême contemporanéité et nous parlent encore, en tous cas, à nous, les baroques invétérés. C'est pourquoi j'ai, dès 1993, lorsque j'ai intégré le champ de la réflexion traductologique, je me suis fixé un programme personnel qui consistait à produire une série d'études d'historiographie critique visant à restituer les idées de penseurs du langage ayant évolué à une date fort éloignée dans le temps – par exemple, un Dante Alighieri, un Leonardo Bruni ou un Étienne Bonnot de Condillac –, mais dont les ruminations sont plus éloquentes et riches d'intuitions que les thèses claironnées par les ténors et les divas de la traductologie contemporaine, qui prétendent réinventer la roue, songeant ici aux Venuti, Robinson ou Pym, que j'appelle affectueusement mes « serpents à sornettes ».

L'idée ici est visualiser une constellation croisée de temps alternatifs ou parallèles que nous pouvons associer au temps propre des œuvres et de leurs multiples traductions et retraductions. Cette idée m'est venue à la lecture des *Thèses* de Walter Benjamin sur *Le Concept d'histoire*, et s'est vue confortée par l'épistémologie intransigeante de Meschonnic, dont la poétique du traduire repose sur la contextualisation sociohistorique de la praxis des langues qui ne peuvent être saisies dans leur dynamique propre et leur relation les unes avec les autres qu'en se situant à l'interface des littératures, dans une relation parallactique et coaxiale avec les poétiques qui guident la gestation des œuvres et leur être-en-langues. Les littératures ne constituent pas un épiphénomène des langues historiques, mais forment leur matrice aussi bien que leur laboratoire car l'être-en-langues est un champ expérimental dont les pôles magnétiques et les vecteurs les plus puissants sont d'ordre éthique et politique. C'est aussi ma position et elle est largement redevable de la pensée critique de Benjamin et de Meschonnic.

Éthique et politique : le parfum d'apocalypse et de chaos appréhendé qui planait dans le *Zeitgeist* de la Vienne début-de-siècle (le XX^e en l'occurrence) a été vivement ressenti et a agi comme une pression atmosphérique sur le baromètre des positions critiques très marquées qui se sont rapidement développées à l'encontre de la dégénérescence généralisée dans les usages du langage sous les coups de boutoir de la propagande nazie, tant chez Fritz Mauthner, Karl Kraus, Ludwig Wittgenstein que Walter Benjamin, et par la suite chez Elias Canetti ou Viktor Klemperer, non moins que dans l'aréopage formé, dans l'après-guerre, par le groupe de Vienne où évoluait la poétesse Ingeborg Bachmann, un cercle traversé comme un météore par les angoisses à peine soutenables du jeune Paul Celan, à qui le régime nazi avait confisqué son passé, ces êtres chers disparus à qui l'on a (nous avons) creusé une tombe dans les airs où l'on couche à son aise : *wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng*. Cette réaction épidermique très sensible au *hijacking* et à la banalisation virale de la langue par le régime nazi a haussé les enchères en matière de vigilance face au rapt constant, sourdement et sournoisement orchestré, dont est victime l'usage de la langue. Maintenant, nous avons ce gros *twit* qui gouverne les Etats-Unis d'Amérique à coups de *tweets*. Ça n'a pas beaucoup changé. Un jour, le grand philosophe danois Søren Kierkegaard a écrit que « la vérité est humiliée ». Je me permets de proposer une variable à cette affirmation : parfois aussi et souventes fois, la langue est humiliée, comme le sont les femmes, hommes et enfants que l'on déplace ou déporte comme du bétail.

Une œuvre traduite n'est autre qu'une multiplicité qui épouse une ligne de fuite qui la déterritorialise et la métamorphose en intensifiant et en diversifiant la donne initiale de son devenir-œuvre à travers la traduction. Cette dérive polymorphe inscrivant le destin des œuvres dans une dynamique non linéaire configurée par les cas de figures de géométries ouvertes suivant le tracé stochastique d'un rhizome à connectivité proliférante n'est pas qu'une « donne » de la condition postmoderne, mais peut être cartographiée à rebours des éphémérides de l'histoire. Ou à contre-courant de l'histoire connue qui est inféodée au mythe du progrès, par exemple tel qu'il apparaît à l'Ange de l'Histoire dans la IX^e Thèse « Sur le concept de l'histoire » de Walter Benjamin, inspirée par un tableau de Paul Klee intitulé *Angelus Novus* :

Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès⁸⁷.

Aussi l'idée même du baroque, la percolation fulgurée d'un syncrétisme agréant toutes les idiosyncrasies du style, loin de se laisser jauger à l'aune d'une résurgence ponctuelle assortie à un moment propice à son éclosion, pourrait-il être associé à l'état d'esprit qui forme le creuset de toutes les révolutions passées et à venir, la fracture ou la ligne de faille par où ressurgit l'appel de l'Ange de l'Histoire, la libre brisée du rhizome, de la

⁸⁷ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, revue par Pierre Rusch, Paris: Gallimard, pp. 427-443, *op. cit.*, p. 434.

dynamique non linéaire qui fissure la course affolée du progrès ombiliqué à la course affolante du temps conçu comme irréversible et symbolisé par la « flèche du temps ». Or, Benjamin conçoit une syncope singulière, celle d'une « dialectique au repos » (*Dialektik im Stillstand*), comme un polaroïd instantané où fulgurent les images tirées des décombres du passé et dont la convergence toute soudaine devient le levier des révolutions. Pour cela, il faut sortir et s'affranchir de la conception homogène et mécanique du temps, le temps des horloges. C'est là qu'intervient la notion de *Jetztzeit*, que Benjamin introduit ainsi dans sa *XIV^e Thèse* sur le concept d'histoire : « L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d'« à-présent » (*Jetztzeit*) » (Benjamin 2000 : 439). C'est la fulgurance de l'instant où se croisent ou convergent des temps parallèles ou alternatifs qui entrent en constellation pour créer un momentum révolutionnaire.

Cette conception d'un temps sorti de ses gonds a partie liée avec le travail de la traduction qui revitalise les œuvres du passé et pallie à leur fossilisation sous la coupe de l'histoire « monumentale » dont la chronique est tenue par les vainqueurs de l'histoire. Cet indice de résolution est un retour du refoulé, celui de la micro-histoire des vaincus tenus sous le boisseau dans les catacombes de l'histoire où s'accumulent les amas de ruines contemplés par l'Ange de l'Histoire. D'où ma conception d'un prisme formant un chiasme (X) où, entre autres par le travail de la traduction, se croisent les œuvres du passé et l'extrême contemporanéité, établissant des « vases communicants » entre des temps alternatifs. On peut rapprocher la *Jetztzeit* de la notion grecque de l'*Aïon*, le temps éternel contracté dans la fulgurance de l'instant où se tend l'amorce des révolutions mise en branle par la saisie du *kairos*, le moment opportun pour faire sortir le temps de ses gonds. Une autre image mythique de cette constellation contractée dans la fulgurance de l'instant, l'urgence du présent, est la représentation du *Janus bifrons*, où deux figures soudées comme des siamois ont, pour l'une, le visage tourné vers le passé, pour l'autre, vers le futur. Cette divinité régnait sur les débuts, les transitions, et donc les passages, les portes. Le mot *janua*, qui désigne en latin la porte ou le passage, est dérivé de *Janus*. Ce topique du passage ou de la porte, le franchissement d'une frontière ou d'un seuil, a beaucoup à voir avec l'art de la traduction. Et de l'éthique qui doit la gouverner, l'inspirer, comme le démontre à l'envi Alexis Nouss dans son fort bel essai « Tu Traduis? Non, j'attends le Messie ou de la subjectivation en ses métissages » :

Le discours traductologique dominant, celui qui hante encore trop souvent les manuels de traduction et les essais théoriques, celui qui est enseigné dans les écoles et départements universitaires de traduction, relève encore d'une conception colorée par la linguistique traditionnelle, dualiste, tablant sur la distinction entre sens et forme, signifié et signifiant, qui entraîne inévitablement le corollaire suivant : une langue, alors, en efface une autre, le texte d'arrivée se substitue au texte de départ, le remplace, dans un mécanisme d'oubli et non de mémoire, une logique d'occultation et non de transparence. Une structure d'affrontement, d'opposition, structure métaphorique, alors que la démarche benjaminienne nous invite à comprendre que la fonction première de la traduction n'est pas de communication, transmission d'un message d'un code à l'autre où le premier devient inutile, mais mise en contact et en perspective de langues et d'histoires, structure métonymique où les textes dialoguent, s'interrogent, se répondent, comme les moments chargés d'« à-présent », de *Jetztzeit*, de la philosophie de l'histoire benjaminienne. Pour celle-ci, la conscience historique du sujet va l'amener à se sentir solidaire de moments de *Jetztzeit* passés, des présents du passé, qui, victimes de l'amnésie

barbare, ne sont pas cités à l'ordre du jour de l'histoire universelle. De la même manière, la théorie de la traduction de Benjamin ne fait pas basculer les textes originaux dans un passé obscur, elle les maintient dans leur actualité, dans leur événementialité, qui leur assure leur charge de vérité parce que d'historicité. Considérer uniquement le texte d'arrivée, le considérer comme se substituant au texte de départ qui deviendrait obsolète, serait se placer du côté de l'histoire des vainqueurs, de ceux qui s'inscrivent comme vainqueurs et qui écrivent l'histoire comme tels. Pour Walter Benjamin, le texte original est analogue à la victime oubliée. Il appartient au traducteur – c'est là sa tâche, en reprenant la traduction habituelle du titre de l'essai – de le garder en mémoire, de l'élever au niveau d'une mémoire historique et culturelle⁸⁸.

Du faisceau de méthodes alternatives que j'ai abordées on peut passer à une formulation plus concise. Dans son acception originelle, la méthode, qui vient, l'ai-je déjà mentionné, du grec *methodos* (μέθοδος), vocable qui signifie littéralement : chemin qui va au-delà, qui nous éloigne déjà de la conception univoque d'une procédure imposant ses règles. Or, *against all odds*, cet au-delà n'est autre que le champ ouvert de la complexité conçue dans sa pleine amplitude et que j'ai défini comme une multitude de possibles qui coexistent, Mais c'est aussi la voie, à l'instar du *Dao* chinois. Le noyau radical de ma propre méthode peut être libellé comme suit : cheminer sans itinéraire, sans chemin tracé d'avance.

Tragedia dell'ascolto*/tragédie de l'écoute : une allégorie pour la traduction : *caminante, no hay camino

Le grand compositeur d'avant-garde italien Luigi Nono (1924-1990), que j'affectionne beaucoup et dont je possède la majorité des enregistrements, nous a livré dans ses toutes dernières œuvres une trilogie absolument remarquable, marquée par l'ascétisme et le dépouillement le plus extrême. Cette trilogie faisait suite à la création de son chef-d'œuvre absolu, l'anti-opéra *Prometeo : tragedia dell'ascolto* (*Prométhée. Tragédie de l'écoute*). Créé en 1984 dans l'église de San Lorenzo à Venise, où l'architecte italien Renzo Piano a intégré une grande arche en bois à l'architecture de l'église, *Prometeo* nous situe à l'intérieur d'une matrice vibratoire : l'arche fonctionne comme un instrument de musique alors que les spectateurs/auditeurs occupent le même espace que les instrumentistes, tandis que les sons électroacoustiques préenregistrés sont diffusés à l'extérieur de cette membrane vibratoire et se répercutent sur les parois de l'enceinte. À l'instar de Walter Benjamin, quand il a introduit la notion de *Jetztzeit*, la fulguration paroxystique de l'instant où le temps homogène et vide est implosé et saturé d'à-présent dans la cristallisation d'une image où convergent les constellations de temps parallèles, Nono en appelle à une dynamique non inertielle où le « le son *lit* l'espace » plutôt que de simplement y résonner et s'y amortir ultimement.

Renzo Piano a conçu une arche destinée à libérer le son qui pilote l'écoute, onde-pilote sinusoïdale guidant la navigation de l'arche dans l'océan vibratoire de l'espace

⁸⁸ Alexis Nouss, « Tu traduis ? Non, j'attends le Messie ou de la subjectivation en ses métissages », *Doletiana*, No 1, 2007 : 2-3 ; en ligne :

<http://www.fti.uab.cat/doletiana/1Documents/1Nouss.pdf>

livré à lui-même : libérer le son dans son heccéité immédiate, sa flagrante déflagration pour ainsi l'arracher à son enchâssement visuel. Il s'agit, en bref, de passer de l'optique à l'*haptique*, du rétinien au sensoriel kynesthésique et synesthésique. Cette rupture de paradigme—la notion grecque de παράδειγμα / *paradeigma* est elle-même inféodée à un schématisme visuel/optique hérité de la tradition pythagoricienne et platonicienne, celle des géomètres qui, ayant flirté avec l'irrationalité du ratio $\sqrt{2}$, ont convenu de s'en tenir aux figures fermées de l'espace euclidien – est concrétisée par ce que Nono désigne comme une « *non-scenografia* », inscrite dans la vérité de l'ébranlement, dans le sillage des réflexions apportées à Nono par son grand ami, le philosophe vénitien Massimo Cacciari, concepteur du libretto qui convie des extraits de Goethe, Eschyle, Hölderlin, Nietzsche ou encore Walter Benjamin, qui sont superposés, fragmentés, transmutés, presque rendus inintelligibles, oscillant entre le chant et la parole. Une parole en archipel, pour paraphraser un très beau titre du poète René Char.

Opportunément, la métaphore centrale de cette rupture avec l'idée d'un espace conçu comme un vacuum amorphe, vidé de toute énergie vitale, est en celle de l'*archipel*. Cacciari a conçu un dispositif qui sera mis en œuvre par Renzo Piano : il s'agit d'un archipel formé par cinq îles purement « aériennes », non physiques, laissant planer comme pure virtualité un faisceau exponentiel d'« *infiniti possibili* » allégoriques qui permettent une navigation imaginaire cartographiée à l'appui de citations qui, selon le mot de Cacciari, sont des « dis-locations ». Je rappelle au passage que Karl Kraus, l'activiste à la prose sulfureuse et unique rédacteur du brûlot *Die Fackel*, travaillait essentiellement dans ses fameuses allocutions publiques qu'à partir de citations de la presse populaire, tout comme Walter Benjamin composera son œuvre ultime, *Das Passagen-Werk, The Arcades Project* ou *Livre des passages*⁸⁹ en procédant au montage de liasses (*Konvolut*) de citations. La forme architecturale entée à la Chiesa di San Lorenzo à Venise évoque aussi bien la quille d'un navire que la silhouette d'un luth. L'espace n'est plus conçu, suivant l'analytique transcendantale kantienne, comme forme *a priori* de la sensibilité et, dans le cas qui nous occupe, comme condition de possibilité de la diffusion de la source sonore, bref comme simple moule ou médium indifférencié. Nono élabore une ingénierie très fine de la fibre sonore, qui nous situe de plain-pied dans une pure physique du son, nous immergeant au cœur de la dimension acousmatique. Le sous-titre de cet anti-opéra, *Prometeo : tragedia dell'ascolto* : « tragédie » de l'écoute, doit être pris au sens étymologique du terme. En grec attique, le terme *tragôidia* (τραγῳδία) était composé des étyma τράγος / *trágos* (« bouc ») et ᾠδή / *ôidé* (« chant »), soit le « chant du bouc », évoquant l'expression de la plainte de l'animal mené à l'autel sacrificiel, mis en parallèle avec la confrontation du héros tragique à son destin lors d'une lutte qu'il sait être perdue d'avance. Le terme va ainsi être consacré comme l'expression d'un « jeu de deuil », ce que la langue allemande rend littéralement par *Trauerspiel*.

L'espace déserte le son qui le déserte. Dans la mutation de paradigme observée dans la poétique de Nono, une fois l'oreille étendue à la totalité du corps, l'écoute devient une antenne multipolaire syntonisant des résonances errantes – *risonanze erranti*, suivant le

⁸⁹ Voir W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, trad. par Jean Lacoste. Paris, Éd. du Cerf, 1989 ; *The Arcades Project*, trad. de Howard Eiland et Kevin McLaughlin, basé sur l'édition critique établie par Rolf Tiedemann. Cambridge, MA et Londres, Harvard UP, 1999.

Liederzyklus offert en hommage à son ami Massimo Cacciari (1986) – qui se cristallisent dans une forme acuminale, tangentielle, suivant le mot de Walter Benjamin dans sa XVII^e *Thèse* sur le concept d'histoire : « La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade » (Benjamin 2000 : 441). Dans le compagnonnage de Massimo Cacciari, Nono va apprivoiser progressivement le matérialisme baroque de Walter Benjamin, l'hybridité des lignes de fuite prospectées par une pensée désespérément alerte et désabusée, au gré d'une écriture pulvérisée et aimantée par les constellations alternatives de temps parallèles cristallisées dans l'éternité de l'instant, telle la radiographie hyperlucide des débris d'une civilisation à la remorque du mythe du progrès qui s'est emmuré dans les camps de la mort.

Prometeo est une œuvre inouïe. Toute scénographie s'estompe au seul profit de la synergie entre le son et l'espace : on n'y trouve ni plateau, ni personnages qui agissent, ni décors, ni narration. En revanche, il y a un héros, Prométhée, confronté à la loi qu'incarne Zeus. Suivant le mythe qui nous a été restitué par le tragédien Eschyle, Prométhée, fils des Titans, a l'audace de façonner dans l'argile des êtres humains semblables aux dieux et de leur insuffler l'esprit et la vie. Mais cela fait d'eux les rivaux de la nouvelle race divine des dieux réunis autour de Zeus qui, pour cette raison, tient à les priver du dernier don vital, le feu. Or, Prométhée embrase une torche au char du soleil et apporte ainsi le feu aux hommes. Pour le punir de son arrogance, Zeus le fait enchaîner à un rocher où un aigle vient dévorer son foie qui se régénère sans cesse. Nono ignore totalement ce récit au profit de citations triturées, mutilées, entrelardées par la narration anarchique de Cacciari. Cette stratification d'une pluralité d'écritures entrelacées qui se font écho permet à Nono de nouer un mince fil autour d'une complexité vécue qui se répercute dans une multiplicité de voix qui finissent par se fondre en une seule grâce à la dimension spatiale du son qui permet de rendre ces échos de manière exponentielle. Ces échos sont ceux d'une mémoire brisée par l'omniprésence de la guerre et de la mort, alors que ces résonances errantes sont ponctuées de respirations silencieuses qui traduisent la perplexité de Nono lui-même, son agnosticisme soudé à l'amphibolie entre la physicalité du son et son immatérialité.

Les recherches poursuivies en commun par Cacciari et Nono, notamment à partir des années 1980, s'inscrivent dans cette direction, prenant le relais tendu par l'opéra d'Arnold Schönberg, *Moïse et Aaron*. L'enjeu et la portée du chant et de la parole, qui ici se ressource pareillement dans le *Sprechgesang*, la technique de la parole chantée sur un mode heurté et incantatoire mis en pratique par Schoenberg dans ses *Gurre-lieder* et dans son *Pierrot lunaire* aussi bien que dans l'opéra *Wozzeck* d'Alban Berg, constituent le centre névralgique d'une interrogation soutenue sur les moyens, de la pulsation primaire à la lutherie électronique la plus sophistiquée, de ménager les avenues permettant de recouvrer la voix humaine dans sa tessiture originaire, de l'affranchir de son laminage dans un cadre dramaturgique inféodé à la perception rétinienne, en gros aux artifices de la « société du spectacle », suivant le titre fameux de Guy Debord. La voix humaine doit pouvoir frayer sa voie à l'intérieur du monde infini des sons, dans sa nudité même, son extrême fragilité. Un peu comme la *reine Sprache* dans l'essai de Benjamin sur la traduction, qui ne fait effraction dans l'espace du sens qu'en un point de tangence

furtif et éphémère, qui libère des lignes de fuite et des points de tension dans la liberté créatrice accordée aux langues vernaculaires.

C'est à cette fragilité extrême, immense fragilité, que je me suis heurté lorsque, il y a plusieurs années de cela, j'ai entrepris de traduire le recueil de poèmes *Atemwende* de Paul Celan. Recueil de poèmes âpre et aussi finement ciselé que densément dépeuplé, comme le sont, en rétrospective, tous ses autres recueils habités par une beauté désertée par l'*idée* de beauté. Dans mon élan vers la parole brisée de Celan, j'ai dû moi-même *me* traduire vers cette parole, laissant loin derrière moi toute forme de virtuosité qui de toute façon aurait couru au naufrage face à la limpidité cristalline de cette parole lapidaire, errant dans un cimetière inexistant hébergeant les dépouilles inexistantes de multitudes d'hommes, de femmes et d'enfants dont les cendres gravitent dans l'atmosphère raréfiée au-delà de la Voie lactée, *ein Grab in der Luft – une tombe dans l'air*, comme il l'écrit dans son grand poème *Todesfugue*.

L'arche polyphonique que Renzo Piano a conçue pour héberger et projeter la parole en archipel du *Prometeo* et le faisceau brisé de ses atolls sonores ouvre un espace absolu de navigation hors du concept même de l'« enceinte » et représente à ce titre une dislocation, ici dans le double sens d'un démembrement et d'une dé-localisation, de l'idéologie panoptique et du fantasme wagnérien de l'œuvre d'art totale (*Gesamtkunstwerk*). L'*epos* wagnérien projette une fantasmagorie de Titans dans une sphère homonculaire magnifiée dont le microcosme holographique entend se substituer à la fragilité des multitudes, ce lacis intempestif de liens noués et rompus dont le frayage ininterrompu échappe à toute forme d'idéalité et à toute sommation panoptique. Il s'agit de casser le moule, de s'arracher à l'ordre de la représentation dont le paradigme opératique est un parangon idyllique, obéissant aux lois d'un *build-up* dramatique, une montée en puissance à travers le jeu des thèses et antithèses, posant le conflit et sa résolution comme apothéose finale, telle l'*Aufhebung* hégélienne qui enveloppe dans sa tension dynamique toutes les contradictions, les ressorts mêmes de la dialectique appelée à célébrer le crépuscule où la Chouette de Minerve prend son envol. Mais il y a *la nuit derrière la nuit*, plus opaque et incompréhensible que la pâle douleur du conflit non encore résolu, le dés-astre au sens où l'entend Maurice Blanchot dans *L'Écriture du désastre*, la perte irrémédiable de l'astre, la nuit concentrationnaire. Ce dont nul ne peut témoigner. Tragédie de l'écoute : apprendre à recevoir un message qui ne nous est jamais parvenu.

Cette rupture intensive investie dans la vacuité peuplée de l'espace vise à l'éclatement des hétérotopies (prison, asile, salle de concert) discernées par Foucault au profit d'une multispacialité du son et d'une multivocité de l'écoute auxquelles précisément le dispositif de l'arche doit faire droit de cité. Car si le projet de Nono est d'abord marqué par une attention soutenue à la spatialité du son en soi, il s'adresse aussi au lieu, à la ville qu'est Venise, attention qui fut aussi celle qui a guidé les recherches de Giovanni Gabrieli (1554-1612) pour une écriture musicale pensée à « hauteurs variables » et pour des géométries spécifiques de lieux concrets. Venise est conçue par Nono comme un *soundscape*, un « multivers acoustique » où l'espace comme facteur compositionnel se voit investi d'un coefficient exponentiel comme lieu d'« infini possibili ». Comme l'énonce Nono lui-même dans son journal de bord *Verso Prometeo. Frammenti di diari* :

« Suoni architettura spazi percorsi erranti itinerari programmati e naturali, continua mobilità, mutazione e trasformazione, e puramente ‘live’ ».

Le public est immergé, plongé dans un environnement amniotique, dans un placenta sonore qui favorise la molécularisation de l’auralité alors que les chanteurs et les musiciens trouvent leur place le long des parois longitudinales de l’église sur de stalles de différentes hauteurs en circulant le long des armatures de l’arche. L’événement ne peut jamais être perçu dans sa globalité par le regard, mais seulement par l’écoute, conservant toujours ce caractère fragmentaire recherché par Nono alors que les solistes sont en mouvement autour du public sur une ligne imaginaire d’horizon, une espèce d’horloge multidirectionnelle composée de passerelles superposées formant la boussole de l’arche construite en bois courbé, ignifuge, qui scelle l’alliance entre l’architecture navale et la lutherie artisanale.

L’unité de l’arche imaginée par Renzo Piano est spectrale : elle ne se referme pas sur elle-même et, en ce sens, elle ne symbolise rien. Elle est plutôt la fracture même dont est composée le symbole dont on ne peut plus ajouter les plans de symétries brisées, ses arêtes sont vives et nues, uniques parce qu’orphelines de leur unité à jamais dissipée.

L’u-topie dés-astree de l’écoute qui se répercute dans la multiplicité d’azimuts qui sert de sextant à la navigation de l’arche témoigne d’une dé-vastation pour laquelle nul ne peut témoigner. Cette utopie sans reste réside dans la fracture entre les disjoints, une ligne de faille sans fond. Ou plutôt serait-il plus juste de dire, en reprenant la traduction spectrale qu’a fournie Alexis Nouss des derniers vers du poème *Aschenglorie* de Paul Celan :

*Niemand
zeugt
für den
Zeugen*

Personne
témoigne
pour le
témoin

Nouss commet délibérément une faute grammaticale, efface le négatif mais produit exactement la forme de l’allemand. Il s’agit d’une subversion discrète : il transforme une phrase au négatif en une phrase affirmative : qui témoigne pour le témoin? Personne : *Niemand*. Cela est l’essence de la traduction radicale. C’est là l’instant de la décision – la κρίσις – du traducteur. Dans la dévastation de l’espace public mutilé par les exactions et ordalies d’une barbarie sans nom ne reste qu’un espace de résonance où le verbe est délié de sa gaine narrative, car il n’y a plus rien, ou trop, à raconter : seul reste le témoin, la voix du témoin où se répercute le vide de l’enceinte, la béance vibrante qui héberge une parole d’airain, les *stasima* de l’écoute tragique, la *tragedia dell’ascolto*. Or, justement, pour Cacciari la « tragédie de l’écoute » n’est autre que l’instant de la décision unique, son tranchant, la ligne de faille où s’enfonce la décision, le coup de dés envers et contre toute circonstance, ce que la tragédie antique désignait comme le *drān*, le caractère

irrévocable de la décision⁹⁰. Le poids de la décision est le fait même d'une multiplicité non unifiée qui l'appelle et la voue à l'inexorable, bref une complexité si vaste et noueuse qu'elle ne peut être rassemblée sous un leitmotiv ou quelque paradigme recteur, car nul chemin n'est tracé d'avance : la décision peut entraîner une multitude de conséquences.

Mais la tragédie de l'écoute est aussi dans la poétique de Nono le refus catégorique des hétérotopies bourgeoises, de la ritualisation de la salle de concert où l'éternité fait du sur place. L'hétérotopie bourgeoise, telle qu'analysée par Foucault, n'est à mon sens que la parodie inflationniste de la sacralisation du lieu, qui réitère le mythe de l'*omphalos*, littéralement l'« ombilic » du monde. Selon la cosmogonie grecque antique, Zeus aurait lancé deux aigles aux antipodes du cosmos, l'un à la pointe du Levant, et l'autre à l'extrémité du Couchant. À leur point de rencontre, le maître de l'Olympe aurait laissé tomber l'*omphalos*, pour ainsi marquer le « centre du monde ». La représentation de l'*omphalos* est une pierre sacrée, appelée bétyle. Une hypothèse fort plausible de l'archéoastronomie donne à entendre que l'origine de l'*omphalos* ferait référence à la chute d'une météorite de forme conique, ensuite reconnue comme une « pierre sacrée ». L'*omphalos* le plus célèbre du bassin méditerranéen est celui de l'oracle de Delphes, directement placé dans l'*adyton* du temple oraculaire d'Apollon. La tradition sacrée des Grecs situait sous l'*omphalos* la tombe du Python, serpent monstrueux et divinité chthonienne, fils de Gaïa, la Terre Mère. La mégalomanie de Bayreuth aussi bien que celle du Troisième Reich n'est qu'une magnification grotesque du mythe de l'*omphalos*. Le 9 septembre 1937, lors du congrès du Parti nazi, Adolf Hitler avait annoncé le début des travaux pour la construction du *Deutsche Stadion*, un stade titanesque pouvant contenir plus de 400 000 spectateurs qui devait être construit à Nuremberg et dont la conception avait été confiée à Albert Speer. Cette folie des grandeurs s'est amuïe dans l'étanchéité implacable du silence étranglé dans les camps de la mort, cette abomination innommable.

Face à cette barbarie sans nom, la notion de « blocage » (*Stillstellung*), que l'on retrouve dans la *XVII^e Thèse* de Benjamin devient le principe même de la révolution permanente à laquelle souscrit Luigi Nono, qui consiste à s'extirper du cercle de la violence originaire à l'appui d'un levier dont la force difficilement perceptible, à peine tangible, réside dans l'anfractuosité d'une « faible force messianique » qui est évoquée par Benjamin dans sa *II^e Thèse* : « Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention » (Ibid., 429; c'est Benjamin qui souligne). C'est là aussi le principe du détournement, de la subversion que Benjamin a opéré à l'endroit de la notion d'« état d'exception » mobilisée par le juriste Carl Schmitt dans *Théologie politique*, ouvrage publié en 1922 au cœur de l'agitation de la République de Weimar où il s'appuie sur le *Léviathan* de Thomas Hobbes pour fonder l'exercice d'une souveraineté absolue de l'État typifiée par la déclaration et la mise en œuvre de l'*état d'exception*⁹¹. L'établissement de l'état d'exception vise à légitimer la suspension unilatérale des droits des individus au nom du droit, ce que le philosophe italien Giorgio Agamben désigne

⁹⁰ Massimo Cacciari, *Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Paris, Éditions de l'éclat, 1996.

⁹¹ Carl Schmitt, *Théologie politique [Politische Theologie, 1922, 1969]*. Traduit de l'allemand et introduction par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

comme une « force de loi sans loi », démasquant la violence qui agit au fondement du droit⁹².

La position de Schmitt, qui interprète la souveraineté transcendante de l'État comme le monopole absolu de la décision, est renversée et radicalement subvertie par Benjamin dans son ouvrage sur le *Trauerspiel, l'Origine du drame baroque allemand* (1985), où il procède à une analyse très minutieuse de l'exercice de la souveraineté à l'époque baroque, au terme de laquelle il s'avère que véritablement souveraine est l'initiative d'éviter à tout prix le décret de l'état d'exception sous quelque condition, pour ainsi l'exclure du *nomos*, de l'ordre juridique. Mais nous sommes ainsi plongés au cœur du tragique, le « jeu de deuil », car l'instance souveraine qui est rivée à cette décision est confrontée à une multitude de dilemmes qui s'entrechoquent : le baroque, soudé à son immanence et au règne de l'irrésolu, met en scène un non-savoir et une eschatologie vidée de sa transcendance statutaire, bref, l'*eschaton*, le terme ultime de la dramaturgie baroque, opère sous le régime de l'immanence.

Or, le *Prometeo* de Nono et Cacciari est un montage polyédrique de ces dimensions de l'immanence dont nul décret transcendant ne peut lever les ambiguïtés, l'impouvoir du pouvoir, le temps qui prodigue et prélève, le ciel qui s'abat sur terre, le rapt du feu par Prométhée censé libérer les hommes de leur inertie le cloue immobile à un rocher où son foie est dévoré par un aigle alors que Zeus lui-même est dépassé par le châtement qu'il lui a infligé car nul ne saurait s'affranchir des liens infrangibles de l'*Anankè*, l'inflexible Nécessité qui demeure indomptable. La 1^{ère} île du *Prometeo* évoque le mutisme de la violence tragique incarnée dans le politique, le caractère insoluble de la fatalité qui s'abat sur les œuvres des hommes quels que soient la justesse et le degré de mûrissement de la décision. La « tragédie de l'écoute » est le signe d'un refus de céder au spectacle : renoncement au rôle, à la mise en place de quelque intrigue, absence de plateau, dislocation des personnages qui n'ont d'autre consistance qu'une nébuleuse de voix partagées entre des solistes et un chœur, ou encore dans « l'effacement du livret et du chant, et dans l'avènement d'une scène de la pensée » (Cacciari).

Prométhée, qui sait que le décret de Zeus est impuissant devant la loi d'airain de l'*Anankè*, incarne l'idée originaire de l'humanité et annonce la fin imminente du mythologique, un crépuscule des dieux. Ainsi le « Premier stasimon », puis le « Premier interlude » du *Prometeo* entonnent-ils un fragment de l'*Alceste* d'Euripide : « J'ai touché à bien des doctrines, sans rien trouver de plus fort que Nécessité. » C'est là le plan d'effraction de la *décision*, qui ouvre une ère hors de tout ordre immuable, frayant une trace dans l'anfractueux, en bordure du silence abominable des camps de la mort, n'étant plus lieu de claironner quelque vérité ou loi qui saurait s'acquitter du passif qu'il nous incombe d'assumer à fond(s) perdu. Si le Soi tragique a pu croiser tous les cas de figures à géométrie variable jouant entre l'*Anankè*, la Nécessité, la *dikè*, la justice, et le *nomos*, la loi, c'est dans l'instant de la décision (*krisis*), la fracture du temps homogène et vide que la pensée incarnée dans le *Prometeo* peut l'en affranchir, mais sans violence, dans l'infime déplacement des choses, la faille par où le Royaume est entrevu sans être encore

⁹² Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo sacer, II, 1*. Traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».

atteint, dans le *nunc fulgurans*, dans l'éclair, où se fichent des « éclats (*Splitter*) du temps messianique ».

De ce dernier détour, le tout dernier détour de cette introduction plutôt étoffée, je n'ai point à me justifier, car j'estime que l'interprétation poussée à ce niveau représente la forme la plus radicale de traduction. Hans-Georg Gadamer, l'initiateur de la philosophie herméneutique au XX^e siècle, concevait que l'interprétation et la traduction partagent une gémellité dont la différence n'est que de degré. Interpréter, c'est traduire. C'est là la difficulté et la clef me permettant d'apprivoiser la signifiante d'une œuvre aussi complexe que le *Prometeo* de Luigi Nono, et, pour ce faire, j'ai dû mobiliser tous les ressorts de mes connaissances. Le sujet du *Prometeo* n'est autre que la synergie entre le son et la vacuité créatrice de l'espace, la spatialisation du son qui fait sens, un espace qui résonne et découvre la voix humaine dans sa pure nudité. Or, la clef d'une traduction empreinte de félicité est d'harmoniser le son et le sens dans une langue hôte pour faire écho à la parlance de l'œuvre source, en restituer, comme le soulignait Wilhelm Von Humboldt, dans sa remarquable Introduction à sa traduction de l'*Agamemnon* d'Eschyle, l'étrangeté de l'étranger sans la lester d'une étrangeté adventice⁹³. C'est pourquoi la traduction est une *performance*, comme le suggère le traducteur états-unien Robert Wechsler dans son excellent ouvrage intitulé *Performing Without a Stage. The Art of Literary Translation*⁹⁴. Dans le même ordre d'idée, le film *Arrival*, réalisé par Denis Villeneuve et sorti en 2016, se présente comme un palimpseste tournant autour de la *performance* du langage, de son encodage et de son décryptage par une ethno-linguiste hypersensible aux raccords que l'on peut effectuer pour déchiffrer des unités de codes qui revêtent alors une valeur soteriologique et u-chronique, bref permettant de chevaucher diverses strates du temps conçu sur des modes agissant en « différé », à l'encontre du temps qui s'écoule, de l'oscillation inexorable du pendule. Le temps est une création mentale de l'esprit construit dans une langue, telle ou telle autre langue qui parfois exige que l'on s'exprime dans une scansion brisée, elliptique, parataxique, presque bègue quand le temps de la douleur s'éternise et nous coupe pratiquement des mots de la tribu.

Ainsi le *Prometeo* de Luigi Nono se présente-t-il comme un palimpseste ou, si vous préférez, comme une courbepointe déliée dont il faut suivre le lacis enchevêtré à la trace, pister les indices comme symptômes d'une révolution permanente scellée par bribes dans la tragédie de l'écoute. Cet entrelacs nouveau forme le tracé intangible liant la texture des textes que Massimo Cacciari a compilés et délibérément morcelés en y entrelardant un contrepoint de son cru, l'architexture acousmatique que Nono a conçue en y intégrant des éléments de *live electronics*, et l'arche de Renzo Piano, une structure ouverte sur l'extériorité. Pour pénétrer cette cathédrale engloutie luttant contre le bruit du temps et la sourde rumeur du monde, il nous faut déployer toutes les gammes d'interprétation du *paradigme indiciel* tel que conçu par Carlo Ginzburg. Le vœu secret du *Prometeo* n'est autre que l'index de futurition qui pointe vers un Royaume que nous n'atteindrons jamais.

⁹³ Voir Wilhelm Von Humboldt, « *Sur la traduction. Introduction à l'Agamemnon* », in *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, édition bilingue allemand-français, textes présentés, traduits et commentés par Denis Thouard, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

⁹⁴ Robert Wechsler, *Performing Without a Stage. The Art of Literary Translation*, New Haven, CT, Catbird Press, 1998.

C'est là la tragédie de l'écoute, l'écoute d'une parole qui nous prodigue l'espoir au cœur de la désespérance absolue, œuvrant à fond(s) perdu. *Paradise's Lost*.

Mais le pluralisme méthodologique n'est pas que l'apanage de l'épistémologie critique développée par Paul Feyerabend, tant s'en faut. Il y a de nombreux précédents, et ce depuis l'écriture. Un cas exemplaire est la pratique du *Midrach* chez les talmudistes dans la tradition judaïque, qui s'est par la suite complexifiée avec les spéculations de haute volée de l'herméneutique kabbalistique. Les rabbins, tel qu'en font foi les analyses nouvelles des versets de la Torah thésaurisées dans les *Aggadoth* du Talmud de Babylone, considèrent comme originelle et non connotative la polysémie du texte source. Le texte hypercodé est abordé alternativement ou sur un mode synchrone suivant quatre niveaux de lecture possible destinés à rencontrer cette polysémie endogène et structurante qui favorise la densité sémantique et la souplesse allusive et anagogique. C'est aussi le principe de ce que l'exégèse rabbinique rompue aux spéculations hyperboliques des *midrachim* désigne comme la *guematria*, une forme d'herméneutique basée sur un art combinatoire à géométrie variable sollicitant les strates du texte comme un corps holographique ou multidimensionnel. Comme le stipule Betty Rojzman dans la superbe étude qu'elle a consacrée à l'herméneutique juive, *Feu noir sur feu blanc*⁹⁵, le Midrach désigne, « dans son acception la plus générale, une exégèse qui dépasse le sens littéral vers des interprétations secondes » (Rojzman 1986 : 9, note 6). Les quatre niveaux de l'interprétation ou « techniques de lecture » sont le *Pchat* : sens littéral, le *Sod* : sens allusif, le *Rémez* : sens parabolique, et le *Drach* : sens anagogique. Les consonnes initiales de ces vocables forment le substantif *PaRDèS* : le Jardin de la Connaissance ou Paradis de la Sagesse. La langue hébraïque, en effet, est une langue consonantique. Les voyelles doivent être insufflées pour poncer la griffe des consonnes. Ainsi, le squelette consonantique du vocable *Pardès* est : PRDS. Mais cédonc ici la parole à Betty Rojzman qui explicite fort bien l'enjeu et la portée d'une pratique herméneutique qui est en principe inépuisable :

Les deux premières – *Pchat* et *Sod* –, aux deux extrêmes de la chaîne herméneutique fondent l'exégèse sur des bases constantes et déterminées. Elles sont centrées respectivement sur le sens du démonstratif en langue, ou sur le décodage conventionnel de l'anagogie. Les deux autres – qui correspondent aux modalités intermédiaires du *Rémez* et du *Drach* – s'attachent au contraire à dégager l'éventail des références possibles, dont elles respectent la polyvalence. Elles s'appuient à la fois sur une combinatoire interne au texte, avec ses jeux et ses retournements, et sur une infinité de situations existentielles qui permettent d'en actualiser le message.

L'ensemble de ces techniques de lecture, convergentes et toutes intégrées à la même cohérence idéologique, *Pchat*, *Rémez*, *Drach*, *Sod* (lectures « littérale », « allusive », « parabolique » et « anagogique »), constituent le *PaRDèS* ou Jardin de la Connaissance, le *PaRaDiS* de la Sagesse.

Ce ne sera pas l'une des moindres surprises de cette étude que de mettre au jour, unis en un complexe organique, des catégories herméneutiques disparates, et des fonctionnements contradictoires : saisie entre dynamisme et complétude, l'exégèse contrôle d'imprévisibles mutations, repliant des réponses de hasard sur le code profond de

⁹⁵ Betty Rojzman, *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1986.

ses vérités. Elle imbrique, les unes dans les autres, les couches diverses de l'interprétation, en un système calculé d'inépuisables résonances (Rojtman 1986 : 19-20).

L'explication fournie par Betty Rojtman dans le dernier paragraphe de cette citation est tout à fait lumineuse et met en lumière la complexité du travail d'interprétation, et, par extension, de celui de la traduction. C'est pourquoi, comme j'ai maintes fois eu l'occasion de le suggérer à mes étudiants, le traducteur doit acquérir une *compétence encyclopédique*, s'adapter à la diversité insaturable de cultures et de modes de vie afin d'accroître sa connaissance des myriades de cas de figure qui confèrent à notre monde un visage. Il doit pareillement savoir allier des méthodes de diverses extractions pour les mettre à contribution dans des stratégies de traduction souples et flexibles. L'enjeu est, évidemment, de ménager une aire de jeu ouverte dans la langue hôte qui, à ce titre, doit être maîtrisée jusqu'à la racine de l'étymon et de concert avec l'extension polysémique du parc lexical. Idéalement, le traducteur devrait parfaire sa maîtrise de la langue hôte, qui coïncide le plus souvent avec sa langue maternelle, au point de pouvoir produire une qualité de texte du niveau de ce que Barbara Folkart désigne comme la *writerly translation*, une traduction d'écrivain, dans son fort bel ouvrage *Second Finding: A Poetics of Translation*⁹⁶.

À l'instar de Paul Feyerabend, je suis un maximaliste. Mais j'adhère aussi à des formules minimalistes qui décrivent bien ce qui entre en jeu dans le processus de traduction. Cette contiguïté paradoxale entre maximalisme et minimalisme cesse d'être contradictoire si l'on situe sur le plan de ce point de tangence paroxystique évoqué par Benjamin, dans sa XVII^e *Thèse* sur le concept d'histoire, déjà citée plus haut : « La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade » (Benjamin 2000 : 441). Nous avons donc un faisceau optimal de tensions de multiples origines qui sont contractées dans une frappe unique, une signature tout à fait singulière, à l'instar d'une solution de traduction dont la félicité est tributaire d'une multiplicité de facteurs : il s'agit de garder ouvert au maximum le spectre des possibles tout en aiguisant son acuité critique, l'*agudeza* cultivée par les baroques espagnols, *the cutting edge*. Dans le même ordre d'idée, corroborant cette façon de voir les choses, je vous reporte à un essai précoce de Samuel Beckett intitulé *Dante... Bruno. Vico... Joyce*, paru en 1929 dans un florilège de brefs essais édités à Paris par Sylvia Beach chez Shakespeare & Co sous le titre *Our Exagmination Round His Factification For Incamination of Work in Progress*. Cet opuscule, en effet, était consacré au *Work in progress* de James Joyce qui allait fracasser tous les paramètres de l'art de la grande prose en se faisant connaître sous le titre final de *Finnegans Wake*. Dans un passage de son essai, Beckett évoque la conception d'une contiguïté non paradoxale du maximum et du minimum chez Giordano Bruno pour expliciter la théorie du *ricorso* chez Giambattista Vico, dont la pensée a largement influencé la conception du *Wake* de Joyce, le flux ininterrompu du *riverrun* :

There is no difference, says Bruno between the smallest possible chord and the smallest possible arc, no difference between the infinite circle and the straight line. The maxima

⁹⁶ Barbara Folkart. *Second Finding: A Poetics of Translation*. Ottawa, University of Ottawa Press, 2007

and minima of particular contraries are one and indifferent. Minimal heat equals minimal cold. Consequently transmutations are circular. The principle (minimum) of one contrary takes its movement from the principle (maximum) of another. Therefore not only do the minima coincide with the minima, the maxima with the maxima, but the minima with the maxima in the succession of transmutations. Maximal speed is a state of rest. The maximum of corruption and the minimum of generation are identical: in principle, corruption is generation⁹⁷.

De ce pas, j'en viens donc à ce que j'annonçais il y a quelques pages, à savoir les dernières œuvres du compositeur d'avant-garde italien Luigi Nono. Il s'agit d'un triptyque composé des œuvres suivantes : *Caminantes... Ayacucho* (achevé en janvier 1987), *No hay caminos, hay que caminar... Andrej Tarkovskij* (composé dans le courant de la même année), dédié au célèbre cinéaste russe, disparu prématurément, et "*Hay que caminar*", *soñando* (en 1989). Le *Leit-motiv* qui court en filigrane de ce triptyque est la maxime rédigée en espagnol « *Caminantes, no hay caminos, hay que caminar* », que je traduis ici librement par : « Vous qui cheminez, sachez qu'il n'y a plus de chemins, il ne vous reste qu'à cheminer ». Luigi Nono nous dit avoir aperçu et relevé cette inscription sur le mur d'un cloître de Tolède et aurait alors encouru une soudaine illumination enclenchant la composition de ce triptyque. « C'est le *Wanderer* de Nietzsche, de la quête perpétuelle, du *Prométhée* de Cacciari. C'est la mer sur laquelle on va en inventant et en découvrant sa route », disait Nono en 1987 à propos de cette inscription, tout en annonçant son projet de triptyque. Ce projet est tout à fait conséquent avec le dépouillement et l'abandon qui caractérisaient la conception de son anti-opéra *Prometeo : tragedia dell'ascolto*, non moins qu'avec ses *Risonanze erranti. Liederzyklus a Massimo Cacciari*, une œuvre composée en 1986-87. Comme le titre l'indique, ces « Résonances errantes » ont été conçues à l'intention de son ami Massimo Cacciari. Étrange coïncidence, qui n'en est peut-être pas une, on trouve un superbe poème du grand poète espagnol Antonio Machado intitulé "*Caminante, no hay camino...*". Voici un découpage de ce long poème que j'ai segmenté et traduit de façon très approximative car ma connaissance de la langue espagnole est quelque peu défaillante :

Caminante no hay camino...
Toi qui chemines, il n'y a pas de chemin...

*Todo pasa y todo queda.
pero lo nuestro es pasar,
pasar haciendo caminos,
caminos sobre el mar.*

Tout passe et tout reste.
Mais il nous est propre de passer,

⁹⁷ Samuel Beckett, "Dante... Bruno. Vivo... Joyce" (1929) in *Our Exagmination Round His Factification For Incamination of Work in Progress*, First published in mcmxxix by Shakespeare and Co., Paris, repr. par Faber and Faber Limited, Londres 1961, p. 7; en ligne : <https://zehfilardo.files.wordpress.com/2012/09/our-exagmination-round-his-factification-for-incamination-of-work-in-progress-searchable.pdf>

Passer en traçant des chemins,
Des chemins sur la mer.

[...]

*Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.*

Toi qui chemines, ce sont tes traces
Qui font le chemin, rien d'autre;
Toi qui chemines, il n'y a pas de chemin,
Le chemin se fait en cheminant.

*Al andar se hace camino
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.*

En cheminant on trace le chemin
Et lorsqu'on se retourne
On voit le sentier que jamais
On n'empruntera à nouveau.

*Caminante no hay camino
sino estelas en la mar...*

Toi qui chemines, il n'y a pas de chemin
Si ce n'est le sillage dans la mer...

Voilà une excellente formule, minimaliste mais oh combien éloquente et sobre, nous permettant de décrire la *relation d'incertitude* qui s'engage lorsqu'un traducteur aborde une nouvelle œuvre, tentant d'établir ses repères et de se doter de paramètres pour éclairer sa route, alors que le chemin ne se fait qu'en le traçant et en perdant sa propre trace tandis que l'œuvre fait son nid dans la langue hôte : Toi qui chemines, sache qu'il n'y a plus de chemin, il ne te reste qu'à cheminer. À cette maxime font écho la cohérence définie comme *co-errance* par Alexis Nouss ainsi que la définition iconoclaste de la méthode comme *détour* (*Umweg*) chez Walter Benjamin. C'est là aussi ma conception de la méthode qui certes pourra faire virer en bourriques les didacticiens de tout acabit.

Cette maxime est pareillement à l'image des tâtonnements cognitifs de nos lointains ancêtres, par exemple ce chasseur qu'évoque Carlo Ginzburg, qui, accroupi dans la boue, tente de détecter une trace ou un indice trahissant le passage du gibier qui deviendra éventuellement sa proie. C'est aussi à l'image de l'émerveillement premier du jeune enfant vierge de tout conditionnement, alors que ses dispositifs sensori-moteurs et cognitifs sont en éveil et vont à la conquête de l'espace, palpant les objets, découvrant les

formes et les couleurs, apprivoisant les voix humaines, d'abord celles de père et mère, faisant l'apprentissage à chaque jour de nouveaux vocables dont l'empreinte sonore vibrant à la frontière du sens vont structurer sa mémoire vive à la faveur d'expériences kinesthésiques, synesthésiques et proprioceptives. Je ne me prononcerai pas sur la thèse du psychologue suisse Jean Piaget qui soutient que l'ontogenèse du petit d'homme récapitule la phylogenèse de l'espèce humaine. Ce me semble néanmoins le cas. L'important ici est l'idée de cheminer sans itinéraire, sans chemin tracé à l'avance. C'est la grâce que je vous souhaite, car c'est un enfant qui a bien grandi, bref demeuré enfant, qui vous parle.

Section I
Positions critiques : épistémologie

1. Conjecture, conjoncture, ouverture : une vue non déterministe de la traduction (Popper, Kuhn et Feyerabend « revisités »)

We have here indeed what may very probably be the most complex type
of event yet produced in the evolution of the cosmos.
(Richards 1953: 250)

1. A ghost in the machine?

Toute hypothèse de recherche doit pouvoir être soumise à l'épreuve des faits pour être confirmée ou infirmée. C'est là sans doute ce qu'on soupçonne être le handicap majeur, s'il en est, de certaines recherches dans le champ des sciences humaines. À tort ou à raison, on demeure dubitatif, à tout le moins perplexe quant à la scientificité des observations qui y sont effectuées et, a fortiori, quant à la valeur objective des propositions qui y sont avancées. Celles-ci, en effet, du point de vue tant de la sélection de leur échantillonnage que des modes de conceptualisation mis à contribution, ne peuvent faire l'économie de la relativité s'attachant à l'exercice de l'interprétation. Il va sans dire que des disciplines comme la sociologie, l'histoire ou la psychanalyse, plus récemment celle de la traductologie, font une large part à l'interprétation. D'où l'imputation d'une carence en matière d'objectivité, faute d'un instrument de mesure réduisant l'interférence escomptée d'une subjectivité nécessairement impliquée dans l'événement qu'il faut décrire et expliquer, facteur qu'on estime alors préjudiciable à l'obtention de résultats probants.

Mais il s'agit d'un préjugé, car rien n'indique que l'on doive répudier l'agent humain et la part de subjectivité qu'il ne peut manquer d'afficher, l'abstraire du champ de l'expérience pour se prévaloir idéalement (illusoirement) d'une donnée fiable (neutre), mais qui demeure toujours d'ordre *phénoménal*. D'où ce truisme incontournable : il n'est d'expérience que *pour* un sujet humain.

Il en va ainsi pour deux raisons, parmi bien d'autres. D'abord, il est acquis depuis Kant (1724-1804) qu'en matière de connaissance et quant à son fondement, nous n'avons jamais accès à la « chose en soi » (*Ding an sich*), ce qu'il désignait alors comme le *noumène*, mais seulement au *phénomène*, à ce qui se manifeste (Kant 1781/1975). Les principes de la connaissance chez Kant, les catégories de l'entendement, sont des formes innées de l'intuition. Qu'est-ce à dire ? Ceci : nous ne percevons et, par suite, ne connaissons pas les objets tels qu'ils sont, mais bien tels que nous les percevons et les concevons. La réalité ne nous est accessible qu'à l'état de phénomène que nous appréhendons à la faveur de jugements dont le principe existe *a priori* dans notre esprit, puisque les concepts qui y sont mobilisés n'appartiennent pas au domaine de l'expérience et ne sont pas contenus dans les données sensibles.

Première conséquence : nous devons renoncer à l'idée que nous sommes des observateurs passifs qui attendons de la nature qu'elle nous prodigue ses « lumières » et qu'elle imprime en nous ses lois.

La seconde raison est de non moindre conséquence : il est désormais acquis dans le cadre passablement fluctuant de la mécanique quantique et de l'ontologie probabilitaire qui lui est assortie, qu'on ne peut plus faire l'économie de l'intervention de l'agent humain, de celui que l'on désigne comme l'« observateur local ». À strictement parler, la notion d'« observateur local », qui a été introduite en mécanique quantique par l'épistémologue Yvon Gauthier (1983; 2018 (sous presse)), ne fait pas nécessairement intervenir l'agent humain, mais désigne simplement l'interaction locale entre un système observé et un système observateur et qui, à ce seul titre, peut être un appareil de mesure (macroscopique), un robot ou un extraterrestre. Ce détail ne concerne pas mon analyse, qui mobilise cette notion comme modèle analogique pour décrire la situation qui prévaut dans la relation entre une *agency* traductionnelle, soit-elle le fait d'une sensibilité organique ou d'un programme informatique ou de formes de vie auxquelles nous n'avons pas encore accès, et un matériau sémiotique qui sollicite notre capacité de décrypter un acte de signification et de le rendre dans une autre *forme*.

La situation se complique si l'on considère que la matière possède des propriétés corpusculaires et des propriétés ondulatoires qui se manifestent *simultanément*, et que l'on peut isoler et mesurer à la faveur d'une expérience où l'observateur forme avec la grandeur observable un système quantique. C'est-à-dire qu'il est lui-même inclus dans le monde qu'il observe. C'est là l'origine du *principe d'incertitude*, plus précisément celui d'« indéterminité » (*Unbestimmtheit*), formulé par le physicien allemand Werner Heisenberg (1901-1976). La physique quantique, du moins dans la variante qui a fait époque et constitué depuis lors la nouvelle orthodoxie, soit l'« l'interprétation de Copenhague », décèle et suppose dans son modèle opératoire un lien de réciprocité irréductible entre observateur et observable : l'observable est à l'origine de la sensation chez l'observateur, mais, inversement, l'observateur crée la chose observée (Bohr 1958/1991).

Mutatis mutandis, cette réciprocité irréductible entre observateur et observable peut être rapprochée de la notion de « cercle herméneutique », d'abord esquissée par le philosophe Wilhelm Dilthey (1833-1911), alors qu'il posait les jalons d'une *épistémè* propre aux sciences humaines, et qui sera ensuite relayée par l'analytique existentielle de Martin Heidegger (1889-1976), pour enfin être reconduite dans la philosophie herméneutique élaborée par Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Je tente ici une formulation la plus succincte possible : l'individu appréhende sa propre expérience vécue à la lumière d'un monde qui constitue l'horizon préalable de son expérience et, en revanche, ce monde ne s'ouvre à lui qu'à partir de sa compréhension préalable des données qu'il tire de cette expérience et du sens qu'il leur imprime au gré de ses diverses interprétations (voir Lamy 2007).

Il m'apparaît indéniable que le traducteur engagé dans sa décision de traduction, que l'on doit envisager comme solution d'un problème (*problem-solving*) selon Karl Popper, évolue toujours à l'intérieur d'un « cercle herméneutique ». L'interprétant agit en fonction de ce qui se prête à son interprétation, mais l'interprété est aussi tributaire de l'horizon de sens dans lequel évolue l'interprétant. La subjectivation implicite à l'acte

d'interprétation qui intervient dans la phase de déverbalisation où le traducteur s'affranchit de la forme linguistique du texte source n'est pas exclusivement une manifestation de libre arbitre, mais tombe sous la juridiction des possibles avalisés par son apprentissage de la langue hôte, laquelle coïncide le plus souvent avec sa langue maternelle. Ce qu'on désigne par l'expédient des « automatismes de traduction » ressortit à une sédimentation beaucoup plus profonde et à une incubation beaucoup plus complexe des processus d'apprentissage liés à la configuration d'un monde, d'un horizon de sens construit dans la langue et qui se prolonge nécessairement dans le geste traducteur. Aussi ne saurait-on être surpris ou s'étonner outre mesure que la motion initiale, presque congénitale, de ce geste soit une tentative d'infléchir la dissymétrie vivement pressentie dans l'abord de la source étrangère. D'antique mémoire, il est avéré que l'abord de l'inconnu est marqué d'instinct par la tentative initiale de rapatrier son hétérogénéité dans le giron du connu en effectuant des recoupements qui sont à la source du raisonnement par analogie. Pour être franc, quoi de plus naturel que l'ethnocentrisme, l'hypertextualité ou le platonisme (précession du sens au détriment de la forme) mis en cause par Antoine Berman (1985/1999) ou encore, suivant le binôme introduit par Lawrence Venuti (1995), la naturalisation (*domesticating*) prenant le pas sur l'étrangéisation ou, si vous préférez, le dépaysement (*foreignizing*) ?

2. La « crise » des fondements comme fondement d'un savoir réfléchi

Dans le second versant du XIX^e siècle, au moment même où s'annonçaient les signes avant-coureurs présageant de la crise des fondements qui allait ébranler tout l'édifice du savoir et culminer avec l'élaboration de la mécanique quantique et de la cosmologie relativiste au tout début du XX^e siècle, une distinction quasi congénitale à la perception de la science régnait en maître, comme si elle allait de soi. Il s'agit de la discrimination, bien ancrée historiquement, entre les « sciences de la nature », les *Naturwissenschaften*, promues par le criticisme kantien, ensuite relayées par l'idéalisme allemand et institutionnalisées ensuite dans les universités, instituts et académies allemands, et, par ailleurs, le domaine de la culture, associé aux « sciences de l'esprit », les *Geisteswissenschaften*. Suivant une acception devenue canonique, qui n'est autre en réalité qu'un préjugé tenace, la prérogative d'une connaissance objective serait réservée au domaine des sciences de la nature, puisque ce genre de connaissance serait basé sur l'observation de faits empiriques, dont l'analyse est conduite à l'aide d'un raisonnement de type hypothético-déductif.

Mais cette dichotomie, qui est préjudicielle à un examen plus approfondi de la réalité, ne tient plus la route en considération des mutations radicales survenues dans les conceptions de la réalité physique depuis le début du XX^e siècle. Je l'ai évoquée brièvement plus haut, une des conséquences de cette conversion du regard porté sur les composantes élémentaires de la réalité physique ainsi que sur le rôle, plus précisément la localisation de son assesseur essentiel, l'agent cognitif humain, est l'introduction par Werner Heisenberg (printemps 1927) du *principe d'incertitude*, qui répond à l'insolubilité de la dualité onde-particule et selon lequel l'observation induit le comportement du phénomène observé, de sorte que l'instrument de mesure et l'observateur qui interprète ses données sont compris dans le phénomène. On doit alors

faire acte de modestie et se résumer à un déterminisme d'ordre *probabilitaire* : les relations d'incertitude liées à l'impossibilité de connaître à la fois la vitesse et la position d'une particule à cause de la perturbation induite par le dispositif de mesure sont distribuées sur une fonction de probabilité. Cette condition expérimentale s'est révélée être en fin de compte une propriété intrinsèque de l'objet quantique. Autrement dit, la transition du « possible » au « réel » a lieu pendant l'acte d'observer.

Cette condition expérimentale présente, à mon sens, une singulière ressemblance avec la condition qui prévaut dans la situation de traduction. Quoique beaucoup plus complexe mais apparemment plus aisé à maîtriser, à certains égards, que la manipulation des variables assorties aux flux d'énergie de haute intensité, l'espace de résolution du traducteur est aussi marqué du sceau de l'incertitude. La négociation entre la forme et le fond, tout comme l'opportunité de dénouer l'intrication de la signification aux divers contextes d'énonciation, présente un coefficient de difficulté qui répudie toute solution déterministe sous forme d'équivalence stricte, formelle ou dynamique. La décision de traduction, à l'instar des ponctions opérées par le dispositif de lecture de l'objet quantique, est le lieu électif, le momentum où s'effectue la transition du « possible » au « réel ». Le traducteur est nécessairement intégré à ce dispositif, qu'il perturbe mais où il ne peut s'abstenir d'interférer car il lui incombe précisément de sélectionner et d'actualiser une solution de traduction, de privilégier une forme en se mesurant à l'impératif du sens. Sans compter que l'écart assumé dans la décision de traduction, son amplitude, ne peut être jaugé qu'*a posteriori*, dans le tissu total du texte et eu égard à son point d'impact dans l'usage qui en sera fait. Aussi, à la trichotomie introduite par Umberto Eco dans *Les limites de l'interprétation* (1992: 29-32), qui distingue la visée de l'auteur (*intentio auctoris*), la dynamique intrinsèque de l'œuvre (*intentio operis*) et les attentes du lectorat (*intentio lectoris*), j'ajouterais volontiers l'*intentio translatoris*, qui en est la mandataire tout en jouissant d'une marge de manœuvre qui doit être calibrée dans la décision de traduction. Tous ces facteurs y interviennent à divers degrés suivant l'expectative qui est mise de l'avant. Évidemment, en m'exprimant de la sorte, je hausse les enchères et magnifie le niveau de difficulté pour les fins de mon analyse, car quantité de spécimens de traduction agréent une grande fluidité dans la translation du texte source vers la langue hôte. Les déterminations (sémantiques, culturelles, contextuelles, pragmatiques, etc.) jouent à plein, mais l'espace de résolution demeure non déterministe, précisément parce que ce sont des « possibles » et non pas en raison d'une présumée labilité imputable à la denrée subjective. Ceci étant, y a-t-il moyen de formuler des hypothèses valides et viables assurant un gain cognitif probant dans l'investigation de la dynamique traductionnelle ? Certes. Voyons un peu à quelles conditions.

En 1934, le philosophe et épistémologue viennois Karl Popper (1902-1994) réussissait à faire publier sa remarquable *Logik der Forschung*, traduite en français sous le titre de *Logique de la découverte scientifique* (1973), où il faisait d'abord valoir l'idée qu'aucun critère logique de vérification ne permet jamais de distinguer une théorie scientifique d'une théorie qui ne l'est pas. Suite à quoi il introduisait son fameux critère de *réfutabilité* (*Falsifizierbarkeit*), qu'il intégrait à un vaste système évolutif, de type darwinien, établissant la concurrence des hypothèses. Pour lui, en effet, le seul signe, la seule pierre de touche qui nous permette de discerner et d'évaluer la consistance scientifique d'un énoncé est *son aptitude à être réfuté*, c'est-à-dire réfuté par des tests empiriques négatifs : « le critère de la scientificité d'une théorie réside dans la possibilité

de l'invalider, de la réfuter ou de la tester » (Popper 1986: 75). Autrement dit, la science ne procède et ne progresse pas de certitudes absolues en certitudes absolues, mais d'hypothèses de travail en corrections d'erreurs successives. Bref, la science avance en émettant des conjectures qu'elle tente ensuite de réfuter : la théorie vient donc avant l'expérience et ne constitue par conséquent qu'une hypothèse provisoire, une approximation de la vérité qui est appelée à être corroborée dans la seule et unique mesure où elle est susceptible d'être réfutée.

En 1962, Thomas Kuhn (1922-1996) publiait un ouvrage qui allait lui aussi faire époque, *Structure of Scientific Revolutions* (1972). Il prenait pareillement acte de la crise fatale qui sonnait le glas de l'épistémologie d'obédience positiviste ou logico-empiriste, mais sur des bases tout à fait différentes de celles qui ont inspiré le falsificationnisme poppérien. Il introduisait alors sa notion de *paradigm shift*, de « changement de paradigme », caractérisant ainsi le saut brusque, inopiné et parfois accéléré, qu'entraîne la soudaine désaffection d'une vision du monde formant jusque lors le statu quo, au profit d'une tout autre perspective dont l'entrée en scène, constituant un événement de portée ontologique, engendre littéralement une mutation globale dans la perception même de la réalité. En l'occurrence, une révolution scientifique constitue une sorte de *gestalt switch*, un changement brusque, discontinu, dans la perception de la réalité et des paramètres spatio-temporels qui lui sont associés.

Or cette transvaluation soudaine des valeurs associées à une *Weltanschauung* ayant jusque lors préséance, bref à une « vision du monde » correspondant à un paradigme en vigueur, ne va pas sans une réorientation complète du vocabulaire de base assorti à cet horizon de référence. La question de l'incommensurabilité des paradigmes est intimement liée à celle de la *communicabilité*. En d'autres mots, l'intronisation d'un nouveau paradigme peut nécessiter la création d'une nouvelle constellation de sens et amener à convenir de l'inconsistance du langage en usage dans le cadre du paradigme antérieur. Il va sans dire que les scientifiques appartiennent à des « communautés de langage et de discours » et que cet engagement revêt une portée ontologique. Loin se s'abandonner à un relativisme à tous crins, Kuhn constate tout simplement que l'adhésion à une théorie ne saurait s'expliquer *totalemment et exclusivement* en termes de dialogue rationnel ou d'échange d'arguments dont le seul contenu logique importerait, mais elle est aussi affaire de « conversion du regard » et, par conséquent, ne va pas sans un réaménagement lexical majeur, puisque la relocalisation, parfois vertigineuse, si ce n'est la révocation des paramètres qui prévalaient jusque lors, suite à l'éclosion de ce nouvel horizon de référence, rend caducs nombre de concepts et de termes en usage dans le cadre de la théorie antérieure.

Sans doute est-il opportun de se demander si l'incommensurabilité frappant le vocabulaire et la conceptualité dans le « passage à vide » que peut entraîner la « conversion du regard » dans le cas de paradigmes historiquement datés, n'est pas déjà une propriété intrinsèque de notre relation au langage, dont la traduction, l'œuvre de « truchement », serait symptomatique de par la diversité des facteurs qui la rendent pratiquement problématique par nature et la variété des topiques de recherche qui en découlent. Si la discontinuité enregistrée dans la rupture du consensus lié à la prévalence d'un paradigme et le passage à une nouvelle configuration du savoir de pointe posent la question de l'incommensurabilité des lexiques qui leur sont respectivement associés,

pareille incommensurabilité peut aussi être observée entre des programmes de recherche contemporains les uns des autres et visant sensiblement le même objet d'étude mais qui, paradoxalement, ne semblent pas pour autant en concurrence ni même en contact les uns avec les autres, car n'occupant pas le même terrain en raison de la spécificité de leur contexte théorique et de leur champ d'application. C'est une question qui mérite d'être examinée, car on la rencontre précisément dans le domaine de prédilection de la réflexion traductologique, qui réunit plusieurs tendances épousant des tangentes parfois difficiles à réconcilier. Je crois aussi que pour ce faire il serait opportun de mettre à profit le gain significatif qui nous a été prodigué en matière d'analyse épistémologique par les travaux de Popper et de Kuhn.

3. *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* : l'incommensurabilité des paradigmes, l'idée d'un « troisième code » et le principe de parcimonie

L'interdépendance parfois étroite et très sensible entre la modélisation d'une vision du monde et le champ lexical qui lui est corrélé, bref le problème de l'incommensurabilité des paradigmes et de la traduisibilité des concepts est l'idée que Kuhn va reconduire avec le plus de constance et d'insistance suite à la publication de son maître ouvrage de 1962. Sa pugnacité à cet égard va lui attirer nombre de critiques. D'aucuns ont cru bon rapprocher ses thèses de celles que Quine a développées dans *Word and Object* (1960) sur l'indétermination de la traduction et l'inscrutabilité de la référence. D'autres encore l'ont associé aux tenants de l'hypothèse Sapir-Whorf sur le relativisme linguistique, sinon campé dans une variante à peine mitigée du relativisme tous azimuts auquel on ravale, à tort et sans autre forme de procès, les vues très pénétrantes de Paul Feyerabend.

Il n'est pas lieu ici pour moi de dénouer les fils de ce noeud gordien. J'évoquerai plutôt, brièvement, le parti très fécond qu'en a tiré Siobhan Brownlie dans un article où elle traite de l'incommensurabilité des programmes de recherche mis de l'avant respectivement par Antoine Berman et Gideon Toury, dont les points de vue et les champs d'investigation respectifs rendent problématique leur inter-traduisibilité (Brownlie 2003: 93-120). Elle relève d'abord cet élément important, crucial, des analyses de Kuhn, à savoir que l'incommensurabilité entre des schèmes conceptuels inscrits dans des paradigmes radicalement discontinus, tout comme le problème initial de la traduction entre les langues, est due principalement à l'impossibilité de se prévaloir d'un « tiers langage » (un « troisième code ») pouvant servir de point d'ancrage et de comparaison pour arbitrer le « différend ». En fait, comme l'observe Brownlie, les cadres de recherche et les horizons de référence de nos deux théoriciens sont affectés d'un indice d'incommensurabilité qui défie toute « conversion » : « Toury would never convert to the Berman paradigm and Berman would never have converted to the Tourian paradigm. Nor can we say that one framework is more intellectually powerful and insightful and will supersede the other » (Brownlie 2003: 95).

Pour cette raison nous avons besoin d'une notion plus forte de l'incommensurabilité (*a stronger notion of incommensurability*). Elle va la quérir chez Jean-François Lyotard. Pour ce dernier, en effet, il n'existe aucun tribunal, ni tiers parti, pour arbitrer le différend. C'est le point de vue, assez radical, qui sert d'amorce à ses brillantes analyses, menées à bâton rompu, dans *Le différend* (1983), dont la force et la pertinence, bien que

Brownlie omette de le souligner, tiennent à sa mobilisation de l'acuité analytique des outils conceptuels développés dans le cadre de la pragmatique des actes de langage. Lyotard en conclut à l'insolubilité de la différence entre divers « genres de discours », leur hétérogénéité foncière qui ouvre sur un abîme qui ne laisse de se creuser si l'on s'en tient au principe de ces discours qui sont très typés et pour ainsi dire jaloux de leur juridiction respective (la loi, la vérité, le pouvoir, d'où l'exercice de la force de persuasion et autres effets de rhétorique relevant de la pragmatique du discours).

Mais le problème ici, eu égard aux programmes respectifs de Berman et de Toury et nonobstant la pertinence de ce renvoi par Brownlie à l'analytique des genres de discours proposée par Lyotard, est qu'il n'y a pas, à proprement parler, de « différend ». Le débat n'a jamais eu lieu. Bref, le problème ne s'est jamais posé ou ne l'a jamais été. Nous sommes en présence de deux univers parallèles. La base de Berman est l'herméneutique moderne, celle notamment de Paul Ricoeur et de Hans Robert Jauss, ainsi que la théorie critique élaborée par l'aréopage des Romantiques allemands évoluant autour de Friedrich Schlegel et de l'*Athenäum* à Iéna, dont Walter Benjamin est l'héritier avoué. Le fonds de commerce de Toury est la théorie systémique développée par Itamar Even-Zohar, la science empirique et la socio-sémiotique. L'approche de Berman est herméneutique et axiologique, celle de Toury, descriptive et systémique. Le risque est grand d'être confronté à une amplitude irréductible, irréconciliable, tant la disparité entre les deux dispositifs narratifs est accusée. Derechef, nous avons en substance deux lignes d'univers parallèles qui poursuivent leur tracé et décrivent une trajectoire qui défie les relations logiques habituelles d'exclusion, d'inclusion et d'intersection. Poser la question de l'incommensurabilité dans ce cas, c'est pratiquement y répondre, car il n'y a pas à proprement parler de point de comparaison.

Il serait facile, je crois, de cantonner les deux parties de ce « différend » appréhendé, pour l'une, dans une faction « continentale », spiritualiste et essentialiste, et pour l'autre, une faction anglo-saxonne (et autrichienne à la source), de tradition rationaliste et plus volontiers systémique. Étonnamment, Brownlie cède à cette tentation. Pour elle, en effet, la position de Berman est trempée d'une vue essentialiste, saturée de renvois à la teneur de vérité des œuvres et de jugements de valeur distribués à gauche et à droite, posture qui se recommande d'une vision unifiée de la traduction, dans son concept comme dans son histoire et dans sa pratique. Pour Toury, en revanche, l'activité du traducteur est une activité sociale gouvernée par des normes la rattachant à un environnement culturel spécifique et qui sont relatives à une société, une culture et une époque données. Pour Berman, toujours suivant l'angle de lecture adopté par Brownlie, l'histoire de la traduction, dont la trajectoire épouse celle des œuvres et de leurs retraductions, vise un idéal canonique qui se perpétue et traverse le temps à l'instar de la quête d'une essence atemporelle. Toury n'a visiblement que faire d'une quelconque essence de l'œuvre et de ses traductions successives ou intermittentes, il n'est concerné que par la description des modes de conformation aux normes et des règles de fonctionnement qui ne visent aucune forme de perfectionnement implicite. Selon Brownlie, Berman accorde une importance exclusive, voire démesurée, à la performance individuelle du traducteur, tandis que Toury ne s'attache qu'à l'analyse des contraintes sociales et systémiques.

Je concède que chez Berman les aspects herméneutiques de la traduction individuelle priment alors que Toury, sans pour autant faire totalement l'impasse sur ces facteurs, est

nettement moins concerné par la créativité individuelle, les variations idiosyncrasiques d'une interprétation qui idéalement — c'est ma lecture de Berman — viendrait se fondre dans la courbe de croissance où se concentre la trajectoire hyperbolique appelée à pénétrer l'essence d'une œuvre à travers l'histoire de ses traductions. Car c'est là, en fin de compte, le lieu du « différend », s'il en est. Le propos de Berman comporte aussi, dans sa revendication expresse à l'endroit de la teneur de vérité et de l'essence des œuvres et de leurs traductions, une tonalité axiologique qui est à l'évidence absente de la perspective systémique de Toury, qui se prétend axiologiquement neutre et objective. En substance, chez Berman, qui reconduit à bien des égards le nominalisme qualitatif imprégnant la métaphysique du langage élaborée par Walter Benjamin, le destin des traductions suit la ligne de faille où se retrace l'épiphanie fragmentée des degrés de croissance de l'œuvre, l'approximation progressive de son essence à travers le travail de traduction, alors que Toury, ne s'intéressant qu'à des effets de structure, s'efforce tout simplement de mettre en lumière les rouages d'un système d'acteurs sociaux et, pour ce faire, favorise la minutie et la densité de la description dans l'exclusive de tout jugement de valeur.

L'incommensurabilité majeure joue donc sur la valeur de vérité accordée au travail de la traduction ainsi que la valeur ontologique ajoutée que lui attribue Berman. La disparité des paradigmes en cause et celle des lexiques qui leur sont électivement associés se traduit à mon sens dans la nature des inférences qu'ils habilitent respectivement, plus précisément dans les types d'hypothèses qui peuvent être avancées de part et d'autre. Pour anticiper sur des développements de la prochaine section et pour fausser compagnie aux analyses de Brownlie, je dirais volontiers que la démarche de Berman est orientée vers des problèmes de définition et de catégorisation, qui s'autorisent essentiellement d'hypothèses *interprétatives*. Le paradigme systémique de Toury, qui s'inscrit dans le sillage des travaux d'Even-Zohar, est davantage concerné par des problèmes de généralisation, laquelle repose sur des hypothèses *descriptives*, bref l'observation cumulative de traits distinctifs, de constantes et de régularités pouvant éventuellement se prêter à une axiomatisation sous forme de normes et, par suite, à la formulation d'hypothèses *explicatives* et *prédictives*.

Sans doute serait-on tenté d'accorder une plus grande crédibilité à un modèle descriptif qui s'en tient à l'observation rigoureuse de traits récurrents, comparativement à l'espèce de saut hyperbolique, voire à l'espèce de gageure à laquelle pourrait être assimilée l'inférence porteuse d'une hypothèse purement interprétative. Il faut être prudent, sinon plus ouvert, et ne pas préjuger des mérites de l'un ou de l'autre et, surtout, comme le notait plus haut Brownlie, nous ne pouvons pas dire que « one framework is more intellectually powerful and insightful and will supersede the other » (2003: 95). Qui plus est, le domaine d'expérience de la traduction est *d'abord un champ d'interprétation* et cette condition structurante de la décision de traduction se reflète aussi dans la modélisation traductologique, se prétendrait-elle axiologiquement neutre et objective.

Qu'on me permette ici de donner un exemple, plus précisément d'exposer un faisceau de spéculations à l'intérieur d'un cadre théorique qui me semble bien illustrer ce chevauchement, parfois imperceptible tant le glissement est subtil, entre un protocole de recherche se prêtant à des hypothèses descriptives et qui finit par générer des hypothèses de nature interprétative. Depuis quelques années s'est élaboré dans le domaine de la

traductologie un vaste programme de recherche dont le mode d'investigation est de mieux en mieux instrumenté et qui s'attache tout particulièrement à la « langue de traduction », à sa spécificité, soit la méthodologie appliquée à l'étude des *corpora* (*corpus-based methodology*). Le balayage déjà réalisé d'une masse critique d'échantillons viendrait corroborer l'hypothèse d'un « troisième code », d'une langue spécifique à la traduction qui, de ce fait, constituerait une « forme unique de communication » dont les études sur le corpus permettraient de mettre en lumière et de mieux comprendre les contraintes, les pressions et les motivations qui influencent spécifiquement la dynamique traductionnelle.

C'est, en gros, brièvement esquissé, l'aperçu que nous en donne mais aussi la thèse que défend Mona Baker en introduction à un Numéro thématique de *Meta* consacré au développement de cette approche jusque lors (1998) inédite ou encore à peine exploitée par la recherche en traductologie. Elle précise : « l'idée que la langue de traduction diffère de la langue courante a été, et est toujours, débattue dans les écrits en dehors des études sur le corpus. Cependant, abstraction faite des travaux sur les études de corpus, aucune étude à grande échelle n'a examiné ce phénomène » (Baker 1998: 481). Forte de ce constat, elle nous rappelle que le premier à avoir parlé de la « langue de traduction » comme possédant sa spécificité propre est William Frawley (1984). Ce dernier suggère en effet que « la confrontation du texte source et de la langue cible pendant le processus de traduction crée ce qu'il appelle un " troisième code " (*third code*). En d'autres mots, le code (ou la langue) qui évolue pendant la traduction, et dans lequel le texte cible est rédigé, serait unique » (*Ibid.*). Baker met ensuite en évidence la valeur heuristique de la notion de « troisième code », tout en la distinguant de celle de « jargon de traduction » (*translationese*) avec ses connotations péjoratives, et énumère les étapes à suivre pour négocier les contraintes qui pèsent sur l'éventualité de parvenir à une clarification décisive de la problématique en cause. Ce survol à caractère programmatique a pour lointain dessein de corroborer une thèse formulée par Baker d'entrée de jeu comme vecteur ou fil conducteur de la recherche et qui en constitue en quelque sorte le postulat, à savoir que

[la] traduction est une forme unique de communication linguistique et culturelle parce qu'elle implique bien plus que la simple compréhension des subtilités d'une langue et de la structuration de la langue source et de la langue cible. Les caractéristiques propres à la traduction la rendent donc apte à devenir l'objet d'une discipline indépendante que nous appelons traductologie (Baker 1998: 480).

L'idée de comparer non pas le texte source et la langue cible, mais la facture du texte cible avec celle de textes comparables écrits directement dans la langue cible par des locuteurs indigènes, si je puis ainsi m'exprimer, déplace la réflexion sur la langue de traduction hors des ornières de l'équivalence et du binôme fidélité/liberté, s'engageant alors dans une tout autre optique qui est susceptible de baliser un terrain propre à l'activité du traduire, un terrain de prédilection doté de ses propres paramètres. Il n'est pas difficile de concevoir ici que cette ligne de recherche nourrit, outre le balisage d'un champ d'application concret à la faveur d'une clef heuristique, celle de « troisième code », une visée *fondationnelle* qui concerne le champ entier de la traductologie.

En effet, en nous relayant la thèse de Frawley et en y trouvant un appui pour l'idée que la traduction est une « forme unique de communication », Baker nous monnaie deux

thèses assez fortes qui nous font quitter le terrain de la description pour le domaine de l'interprétation. L'hypothèse avancée par Frawley est valide, suivant le critère de démarcation de Popper, car elle est réfutable et, je le crois, loin d'être corroborée. Celle de Baker, qui a aussi une valeur heuristique, car elle pose directement la question du statut de la traduction, l'est aussi, mais elle est vraiment loin d'être avérée. En fait, ces hypothèses demeurent toutes deux problématiques parce qu'elles débordent largement le cadre de la description, qui est précisément celui des études basées sur le corpus. En revanche, j'estime que ces hypothèses sont valides, car ce sont des *conjectures* qui ont le mérite d'être *ouvertes* et nous entraînent sur le terrain fécond d'un questionnement ontologique sur le statut de la traduction. Elles nous permettent aussi de constater qu'il est difficile de s'en tenir au plan strict de la description sans déjà emprunter des voies de traverse pour passer au stade de l'explication qui souvent demeure une forme d'interprétation. Il ne s'agit pas pour autant d'un défaut, d'une défaillance de la théorie, mais une propriété intrinsèque de son fonctionnement.

Pour revenir brièvement à Thomas Kuhn, une des thèses qu'il partage avec Popper et Feyerabend, auquel je viendrai plus loin, est ce qu'il désigne comme la *theory-ladenness* de toute forme d'investigation, aussi empirique soit-elle. En l'occurrence, il n'existe rien de tel qu'un pur « langage d'observation », une pure description, car toute prospection de données empiriques est « armée » d'une théorie préalable qui « informe » le faisceau d'hypothèses qu'on entend y vérifier à la faveur d'une expérimentation dont les paramètres sont déjà calibrés en fonction de cette théorie. Aussi est-il tout naturel et légitime que Frawley et Baker puissent se livrer à une interprétation qui, bon gré mal gré, se veut candidate au statut d'explication en bonne et due forme. Ce saut est souvent accompli à notre insu, de façon presque imperceptible, dans l'agencement des propositions au gré desquelles nous tentons de conforter une hypothèse de départ et dans la poussée des stratégies rhétoriques mises à contribution sous la réserve implicite, mais néanmoins difficile à observer, de ne pas céder à la pétition de principe.

Antoine Berman a lui-même défendu l'idée d'une « troisième langue » dans *La traduction ou la lettre ou l'auberge du lointain* (1999 : 112), évoquant le recours au latin par Chateaubriand dans sa traduction du *Paradise Lost* de Milton. Bien que je ne puisse élaborer davantage cette question, faute d'espace, plutôt que de caresser l'idée d'une « troisième langue », j'abonderais plus volontiers dans le sens d'une *triangulation* voire d'une prospection *matricielle* sollicitant divers facteurs, phonémique, syntaxique, sémantique et tropologique, à l'interface entre la source de la traduction et la solution anticipée dans la langue hôte, dont le point d'impact est pour ainsi dire triangulé avec le point de fuite épousant sur un mode *tangentiel* ce que Walter Benjamin désigne comme le devenir ou la « croissance » (*Wachstum*) des langues. Je souscris d'emblée à la thèse formulée par ce dernier, dès 1916, dans son brillant essai *Sur le langage en général et sur le langage des humains* : « La traduction est le transfert d'une langue dans l'autre à travers un continuum de métamorphoses. La traduction traverse des continus de métamorphoses, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance » (Benjamin 1991 : 151 ; ma traduction).

Nous demeurons toujours au sein du même élément, un continuum de métamorphoses qui néanmoins obéit à une dynamique non linéaire, densément stratifiée. Lorsque la traduction s'engage face à une œuvre étrangère elle est confrontée à un

organisme complexe qui est la résultante d'un très long processus de maturation. L'œuvre, dans sa facture originelle, forme *provisoirement* un tout achevé, une espèce d'« entéléchie » au sens aristotélicien, bref une forme *en puissance* qui est *mise en acte* au stade critique de son achèvement. Mais sa « facture » demeure ouverte, dans le sens de l'*opera aperta* suggérée dans un fameux ouvrage de ce nom d'Umberto Eco : sa finalisation ou sa complétude, qui est aussi la marque de sa finitude, n'est pas que signe d'étanchéité mais de perméabilité, d'ouverture la rendant susceptible d'encourir diverses transformations qui, par exemple, tel que l'a proposé Kitty Van Leuven-Zwart, notamment dans son modèle comparatif, peuvent être de l'ordre de la modulation, ou de la modification ou de la mutation (Leuven-Zwart 1989: 159-169).

Il n'est guère besoin, à ce titre, de s'en remettre à un « troisième code », sinon de se prévaloir des offices d'un métalangage. L'évolution des langues, qui est tributaire des percolations, des fractures et des synergies opérées dans la gestation des œuvres où converge leur point de fuite, forme un continuum, une espèce de palimpseste dont les couches superposées ont été investies et trempées du labeur multiséculaire de la traduction, laquelle, comme je l'ai soutenu ailleurs, agit comme *vecteur de métamorphoses*. La difficulté apparente rencontrée dans la solution d'un problème de traduction n'est pas une limite qui rançonne l'universalité de la forme encourageant un déficit dans le transfert d'un contenu ou d'une teneur de sens liés à la substance d'une expression. À mon sens, cette difficulté est un problème de *perception*, et non pas d'*essence* : les traductions n'ont pas à être *ontologiquement* différentes de l'original, mais le fait est qu'elles sont souvent *perçues comme telles*.

Personnellement, je situerais le problème majeur auquel est confrontée la réflexion traductologique au niveau du critère d'engagement ontologique, plus précisément le degré ou la force des inférences que nous pouvons produire au sujet des multiples aspects impliqués dans une décision de traduction. Cette problématique concerne entre autres le partage des universaux de forme et des universaux de substance. Par exemple, il nous est loisible d'y aller d'inférences beaucoup plus fortes et bien maîtrisées pour ce qui est de la *forme* des langues, alors que leur *substance* admet tout un spectre de variables très typées et un ensemble de structures marquées dont l'amplitude et la sensibilité au contexte culturel et social sont nettement plus difficiles à investiguer et à gérer à l'aide d'hypothèses fortes.

J'estime pour ma part, dans la foulée d'une observation judicieuse de Noam Chomsky (1971 : 49), qu'en matière de traduction il y a une incommensurabilité incorrigible quant au partage des universaux de substance, alors que les universaux de forme jouissent d'une prégnance diffuse dans la majorité des langues connues. Les universaux de forme, qui concernent la charpente commune à presque (mais pas) toutes les langues, ne semblent guère poser problème car on peut aisément en isoler le noyau, le repérer et le voir à l'œuvre dans quantité de langues (mais jamais dans *toutes* les langues). En revanche, la substance même de la langue, qui imprègne tous les niveaux de l'expression, ne semble guère donner prise qu'à des intuitions sporadiques, qui sont loin de pouvoir constituer, du moins de façon appréciable, un modèle ou une matrice de générativité viable pour la traduction. La raison en est presque triviale mais oh combien diffuse : la maîtrise d'œuvre de la traduction n'a de cesse d'être confrontée à la composante pragmatique et fortement individuée des rouages particuliers à chaque langue, aussi bien la performativité des actes

illocutoires et perlocutoires véhiculant certaines attitudes propositionnelles que la prédilection de nature idiomatique pour certains tropes ou tournures métaphoriques.

Si, comme Kant l'a soutenu, toute connaissance est modelée par notre esprit, en revanche, cette disposition, cette aptitude cognitive qui est nôtre, ne produit pas des certitudes, mais seulement des *conjectures*. Qui plus est, celles-ci ne seront jamais définitivement prouvées, car leur propriété intrinsèque consiste à être constamment susceptibles de se voir réfutées à la faveur d'une expérience contradictoire. Nos certitudes, en fin de compte, ne portent que sur ce qui est faux. La science, dans son essence même, est une entreprise de doute systématique alliant la hardiesse des hypothèses à la conception de dispositifs expérimentaux les plus minutieux et à l'adoption de stratégies opératoires visant à l'épuration de l'appareil de preuves, ce que j'ai désigné plus haut, dans l'intitulé de cette section, comme le principe de parcimonie. La formulation la plus connue et la plus succincte de ce principe, que l'on désigne aussi comme le « rasoir d'Ockham », est attribuée à un moine franciscain et docte médiéval, Guillaume d'Ockham (XIV^e siècle), bien que l'on n'en trouve nulle trace dans ses écrits : « *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* », littéralement : « Les entités ne doivent pas être multipliées par delà ce qui est nécessaire ».

4. Relativité de toute ontologie : le caractère évolutif de la recherche

Dans un ouvrage d'une grande fécondité heuristique, *Memes of Translation* (1997), le traductologue Andrew Chesterman mobilise avec beaucoup de tact et de circonspection le modèle poppérien, selon lequel toute théorie se présente comme une tentative de résolution de problème, soumise ensuite à un processus d'élimination d'erreur qui, une fois enregistrée et corroborée, à un degré élevé ou moindre suivant le critère épistémologique en cause, va ouvrir la donne pour la formulation d'un nouveau problème. Cette tangente évolutive de l'épistémologie poppérienne est ensuite jumelée à l'idée développée par l'éthologue britannique Richard Dawkins au onzième chapitre de son fameux ouvrage *The Selfish Gene*, paru en 1976, idée selon laquelle la culture, à l'instar des gènes en biologie, génère des entités « mimétiques » appelées *memes* par Dawkins et qui se reproduisent, se diffusent et tendent à s'incruster et à se perpétuer dans le champ culturel jusqu'à ce qu'elles soient supplantées par d'autres et ainsi vouées à l'obsolescence, sinon à une mutation marquée. Il en va des idées comme des gènes : il en est qui sont voués à l'extinction ou une bien brève prestation, et d'autres, qui se veulent des *replicators* plus tenaces, donc qui se répandent et prolifèrent par voie de duplication et d'adaptation évolutive.

L'idée de « même » de la traduction, que je traduis par « constante mimétique », est d'abord et avant tout un outil conceptuel. Chesterman le définit comme une « unité de transmission culturelle » en compétition avec d'autres unités en circulation, qui peuvent être plus anciennes ou plus profondément ancrées, sinon tout nouvellement apparues et tentant de faire pièce à celles qui sont régnautes, pour éventuellement les déloger le cas échéant. Les idées se répandent, se diffusent et se reproduisent comme les gènes. La stratégie de Chesterman, de son propre aveu, est de proposer une solution de rechange, une alternative à la métaphore du transfert qui sert à définir traditionnellement l'acte de traduction. À l'idée de diffusion est corrélée celle de mutation : les traducteurs ne sont

pas des agents de conservation destinés à préserver le sens, mais des agents de changement – des agents de change, des *traders* – qui propagent en transformant. Les normes ne peuvent alors être abordées que sur un mode descriptif et non prescriptif, puisqu'elles sont les excroissances d'un consensus en constante évolution qui redistribue les paramètres à l'aune desquels on juge de la qualité d'une traduction (*quality assessment*). Il y a rupture et chevauchement de ces stades évolutifs dont le capital conceptuel s'accumule et prolifère tout en se délestant d'éléments ou de perspectives qui perdent de leur pertinence dans la mouvance des nouvelles directions imprimées avec l'enchâssement de « mêmes » novateurs.

Dans « Vers une traductologie poppérienne » (2006), Chesterman fournit et explicite la base théorique de ses options. Il préconise une pratique de la traductologie basée sur la formulation et la validation d'hypothèses dans la ligne de pensée de Popper. À partir d'un problème initial, on formule une théorie provisoire sous forme d'hypothèse qui sera ensuite testée, vérifiée, au besoin ajustée sinon réfutée. Ce processus d'élimination des erreurs conduit à la formulation d'un nouveau problème, face auquel toute nouvelle hypothèse demeure toujours une *conjecture* agréant divers degrés de plausibilité. Comme le précise Chesterman, cette façon de procéder ne relève ni de l'induction ni de la déduction, mais de l'*abduction*, une procédure introduite par Charles Sanders Peirce :

On ne commence pas avec des faits ou des données, ni avec une idée théorique, mais avec un problème, une question. Cette méthode se base sur ce que Charles Peirce appelle l'abduction : c'est-à-dire le processus logique par lequel on suggère, on suppose, on envisage des possibilités, et ensuite on soumet ces possibilités à l'examen, à l'épreuve (Chesterman 2006: 2).

Il y a divers types d'hypothèses, qui sont avancées en fonction d'une question au départ de la recherche. Chesterman en retient quatre : des hypothèses *interprétatives* pour les questions de définition et de catégorisation; des hypothèses *descriptives* pour des questions de généralisation ou la quête d'universaux de la traduction; des hypothèses *explicatives*, qui traitent des relations de causalité entre textes et contextes, en rapport à la culture et à la cognition; des hypothèses *prédictives*, qui examinent les conditions conduisant à une traduction acceptable ou non acceptable, recevable ou irrecevable dans la culture cible, son impact à court ou à long terme, etc. Bien que Chesterman ne sente pas le besoin de le spécifier, il va de soi que cette nomenclature, très schématique, peut se prêter à divers chevauchements, l'important ici étant de ne pas se méprendre sur la nature d'une hypothèse, de pouvoir mesurer sa pertinence en regard du problème soulevé et, surtout, de garder le sens des proportions quant à l'étendue de sa validité, bref son enjeu et sa portée.

Les hypothèses interprétatives sont les plus fréquentes et partout présentes, car elles soutiennent toute analyse conceptuelle, tout essai de définition ou de catégorisation, qui constitue le préalable à tout exercice de réflexion. Les hypothèses descriptives visent à la généralisation, qu'on pourrait assimiler à une forme d'induction. Elles tentent d'isoler et d'abstraire un trait commun observable dans une masse critique d'échantillons de traduction. Mais là encore, elles devraient s'attacher exclusivement à l'observation de *tendances* et de *régularités* pouvant figurer à titre d'universaux de la traduction, sans pour autant en faire *une loi ou une norme de causalité stricte*, qui est davantage l'apanage des hypothèses explicatives et prédictives. Ces dernières reposent effectivement sur

l'examen des conditions causales favorisant l'obtention de tel ou tel autre résultat. Derechef, même avec ce genre d'hypothèses, il faut, du moins pour ce qui est de l'objet visé par la réflexion traductologique, conserver un espace de résolution ouvert à une problématisation ultérieure et garder à l'esprit qu'il s'agit toujours de *conjectures* susceptibles d'être validées, réfutées ou corroborées, et admettre divers degrés de plausibilité. Personnellement, j'estime que l'abduction possède un droit d'aînesse inaliénable par rapport à la déduction et l'induction qui représentent des excroissances plus tardives en matière de critériologie et d'administration de la preuve devant conduire à l'établissement d'un jugement probant sur le phénomène investigué et à l'élimination d'hypothèses concurrentes.

Le choix des variables à retenir pour valider une hypothèse est non moins crucial. Comme le stipule Chesterman, « une hypothèse propose un lien entre deux entités, c'est une proposition relationnelle » (2006: 6). Une hypothèse interprétative repose sur un lien conceptuel où une notion renvoie à une autre, s'interprète à travers elle. Dans le cas des hypothèses descriptives aussi bien qu'explicatives ou prédictives, ce lien est empirique et repose sur des variables sélectionnées comme traits distinctifs du texte source ou du texte cible, qui concernent le *profil* de ce lien, ou qui sont sinon à l'extérieur de ce lien, dans le *contexte* où il est élaboré. Nous avons donc des *variables de profil*, qui peuvent s'attacher par exemple à la forme linguistique d'une traduction (la fréquence des propositions relatives, la densité lexicale ou l'usage de termes dialectaux, etc.), et des *variables de contexte*, qui couvrent un très large spectre, en amont, dans les conditions causales, ou en aval, dans les effets anticipés, de la décision de traduction, qui sont relatifs à son environnement spatial, temporel, culturel ou cognitif. Les variables de profil sont nettement plus stables que les variables de contexte, encore qu'il faille se garder de faire peser sur ces dernières l'hypothèse ou le soupçon d'un relativisme si élastique qu'il finit par s'étioler dans une balkanisation d'univers de sens confinés à leur aire culturelle, comme c'est le cas avec la variante « forte » de l'hypothèse Sapir-Whorf.

Lors d'un séminaire de traduction littéraire, j'avais décidé de consacrer deux séances à la traduction dans le contexte post-colonial, en l'occurrence le type de littérature qu'on loge à cette enseigne. J'ai amorcé ces séances en posant une question pour lancer le débat. J'ai tout simplement demandé : qu'est-ce qui est post-colonial, comment le définir, sur quelles bases? Et, en sous question : la littérature irlandaise au XX^e siècle notamment, ou encore la littérature québécoise contemporaine de la Révolution tranquille, ou postérieure à elle, sauraient-elles être légitimement candidates au statut de littératures post-coloniales? Le déferlement des réponses, d'inférences et de suppositions, d'objections et de contre-objections, fut immédiat et nous avons eu droit à un maelström de réflexions des plus fécondes et créatives. Y réfléchissant après-coup, je me suis dit que, en observant la dynamique du débat dans lequel je me suis abstenu d'intervenir pour laisser les intuitions de mes jeunes collègues émerger et se défendre d'elles-mêmes dans le feu de la discussion, nous avons sous les yeux le cas patent d'une notion qui, reposant initialement sur un ensemble de variables *contextuelles*, de nature culturelle et socio-historique, était en train de se métamorphoser en une « réalité » se recommandant de plus en plus de variables *de profil*, voir revendiquant avec force un profil présentant certains traits distinctifs. Le qualificatif « post-colonial » était en train de se muer en une réalité de plus en plus définie, bref en passe d'acquiescer un statut ontologique, le dotant, à tort ou à raison, de propriétés intrinsèques. Fort intéressant. À point donné, lors de la seconde

séance, je crois, une étudiante maghrébine, interloquée par la tournure des discussions, notamment par l'opiniâtreté de l'un de ses collègues, s'est tournée vers moi et m'a pris à témoin : « Monsieur, vous n'allez quand même pas admettre que *Ulysses* de Joyce ou *En attendant Godot* de Beckett sont des oeuvres post-coloniales? » Avec un soupçon de malice, je lui ai simplement rétorqué : « Why not? » À la fin du cours, je suis allé la voir et lui ai conseillé de lire le remarquable ouvrage de Maria Tymoczko, *The Irish Ulysses* (1994), dont elle m'a avoué par la suite avoir tiré grand profit, tout en demeurant perplexe.

Si la sélection des variables peut se révéler un facteur sensible dans une stratégie de recherche, on constate aussi qu'il peut y avoir confusion sur la nature des hypothèses. On peut affirmer ceci en croyant affirmer cela, ou méjuger de la force de l'argumentation mise à contribution, ou y aller d'une inférence alors que l'état de la preuve n'agrée qu'une supposition, ou inversement, monnayer une supposition où se dissimule une inférence désireuse d'emporter la conviction. Ce n'est qu'un échantillon restreint des possibilités de confusion sur l'enjeu et la portée des hypothèses. Cette question touche au critère d'engagement ontologique, qui détermine le degré ou la force d'une inférence et la consistance d'une argumentation, son verrouillage ou sa perméabilité à des alternatives, une problématique sur laquelle je ne peux m'étendre plus longuement ici.

Cette série d'observations, la présentation des thèses de Popper et de Kuhn aussi bien que les examens successifs de divers patterns d'interprétation et modèles d'analyse, m'ont amené à formuler ce qui, faute de constituer des hypothèses formelles, peut s'assimiler à des constats qui sont au nombre de trois :

1) tout traitement des données dans le cadre de la réflexion traductologique repose sur un savoir *a posteriori* et doit n'admettre qu'une axiomatisation « faible » liée à l'observation de tendances et de régularités sur lesquelles pèse un certain nombre de contraintes mais qui ne se prêtent pas *nécessairement* à la formulation de normes causales au sens strict ou à la supervision d'une téléologie implicite ;

2) toute proposition élaborée dans ce cadre et avec ce type d'objet, en l'occurrence l'*agency* du traducteur, le processus dans lequel il est engagé et le produit qu'il est habilité à livrer sous telles ou telles autres conditions, d'ordre causal ou autres et en vue de telle ou telle autre finalité, doit conserver un caractère *non déterministe* ;

3) la traduction comme *expérience* et la *réflexion* qui s'en inspire obéissent à un *protocole évolutif* : c'est un trait auto-réflexif qui se situe dans la ligne du faillibilisme défendu par Popper et qui implique, par exemple, que les propositions que j'avance ici peuvent et doivent être corroborées ou réfutées, amendées ou ajustées, car elles n'ont rien de définitif et une bonne part de leur valeur vient de leur incomplétude et du supplément d'interprétation qu'elles sollicitent.

Ce schème est évidemment ouvert. Ces propositions découlent en effet de ce que je considère être un postulat essentiel, à savoir la relativité de toute ontologie et, par voie de conséquence, le caractère évolutif de toute recherche. Je devrais sans doute m'en expliquer un peu.

Par axiomatisation « faible », j'entends un régime de règles qui, tout en se reportant à des variables de profil, va se révéler beaucoup plus souple et nettement plus sensible aux variables de contexte. L'indice de relativité est aussi plus accentué, non pas en raison d'une labilité des structures, mais, si je puis dire, faute d'une qualification plus précise, de la mobilité des paramètres. Pareille relativité n'est pas qu'une propriété adventice liée à l'insuffisance ou à l'imprécision des modes d'investigation ou des méthodes d'analyse, mais est ressentie à la source, dans la « génétique » des langues comme « formes de vie » dont la fonction est de *signifier*, et le moteur de cette signification, l'*usage*, comme l'a démontré Wittgenstein (1960 : 311, § 43). L'usage consolide l'adoption d'une forme qui, en principe, ne procède d'aucune nécessité stricte, causalité ou finalité autre que sa valeur d'usage. L'*habitus* consolidé par l'usage est pour ainsi dire déverrouillé et exhibé, mis à découvert dans l'espace de la traduction qui agit comme un « révélateur », une matrice ouverte qui désubstantialise la forme et la renvoie à son inscrutabilité foncière, à son pur arbitraire.

Qu'est-ce à dire? Ceci : dans la traduction, la forme consolidée par l'usage, par l'*habitus* qui lui confère son extension, sa capacité de référer à un signifié partagé par une communauté de locuteurs, est confrontée à son propre arbitraire en regard d'une forme étrangère qui relève aussi d'un usage électif conforté par un *habitus* et ayant force de loi dans son contexte natif, mais qui ne peut davantage être porté à l'actif d'une causalité ou d'une finalité stricte. Je crois que le partage d'une quantité appréciable d'expériences communes à tous les locuteurs de toutes les langues en usage fournit une assiette ontologique suffisante pour les fins auxquelles s'emploie un traducteur, mais, en revanche, la diversité des cas de figure susceptibles de transiter à l'interface nouée dans la médiation traductionnelle est inépuisable et répudie toute axiomatisation « forte » des stratégies de traduction.

En effet, l'économie symbolique qui est à la base de la formation d'une langue ne devient « motivée » qu'au gré d'une longue incubation de l'arbitraire du signe dont l'on ne peut remonter le fil, nonobstant les spéculations sur les archétypes psychiques ou universaux de l'inconscient, ou encore la présumée proximité onomatopœïétique du signe et du son, sinon sa composante iconique, mimétique ou idéogrammatique d'origine. Le degré de complexité encodé dans l'usage d'une langue à point donné de son évolution oppose une résistance qui met au défi toute schématisation univoque de son fonctionnement.

L'idée d'une axiomatisation « faible », me dois-je de le préciser, ne signifie en aucune façon qu'elle soit dépréciée ou minorisée en regard d'une axiomatisation « forte ». Tout ce qu'elle indique, c'est que le « domaine de réalité » qu'elle vise est beaucoup plus difficile à appréhender, à décrire et à qualifier que celui qui se prête à une axiomatisation forte. Elle n'autorise que des inférences *conjecturales, provisoires ou transitoires*, confrontées à des cas d'espèce ou des cas de figure « locaux », qui font achopper tout jugement assertorique à prétention universelle. Par exemple, l'objet visé par le questionnement éthique est incomparablement plus difficile à axiomatiser que les lois qui gouvernent le comportement des phénomènes susceptibles de faire l'objet d'une investigation dans le domaine des sciences physiques. Nous pouvons nous entendre sur ce qui est mal, mais il est beaucoup plus difficile de statuer et d'obtenir un consensus sur ce qui est bien.

J'en conviens : l'expression « protocole évolutif » est une excellente candidate au statut d'oxymoron. C'est tout à fait compréhensible. Par principe ou par définition, la notion de « protocole » réfère à quelque chose de contraignant, de valeur statutaire, passablement rigide et parfois inflexible, quelque chose justement qui serait peu susceptible d'évoluer et auquel, à la rigueur, on ne saurait déroger. C'est l'idée d'« agir dans les formes ». Ici évidemment, je réfère à un protocole de recherche et non aux règles d'une « étiquette » mondaine. Or les « formes » de la recherche, en science physique ou humaine, depuis le début du siècle dernier, ont dû s'adapter à des objets d'étude qui affichent des propriétés les dotant d'un haut indice d'instabilité. Le ressac s'est progressivement fait sentir dans la conception des protocoles de recherche, la modélisation des théories, la gestion des hypothèses et l'administration de la preuve qui ont dû se modeler sur leur objet et acquérir un profil plus dynamique, de caractère évolutif. Bien que je croie aux vertus de la théorie, j'estime qu'il n'est meilleur mode d'exposition que son application.

Un chantier exemplaire qui met en œuvre cette tangente évolutive dans la prospection, la révision et la reformulation des hypothèses de travail est l'ouvrage dirigé par Annick Chapdelaine et Gillian Lane-Mercier, *Faulkner. Une expérience de retraduction* (2001), que j'estime être l'un des meilleurs ouvrages de traductologie parus à ce jour, avec la superbe monographie de John Felstiner, *Translating Neruda : The Way to Macchu Picchu* (1980). On nous y présente un post-mortem très étoffé et fort bien argumenté de l'expérience de retraduction de deux chapitres du roman *The Hamlet* de Faulkner menée par le Groupe de recherche en traductologie (GRETI) de l'Université McGill. Nous accédons au laboratoire réflexif d'un itinéraire de recherche qui, doté d'un protocole de départ ouvert, a dû bifurquer, réviser ses stratégies, se transformer et ainsi amender ses visées au fil de réglages et de réajustements ponctuels certes, mais parfois aussi près d'un seuil critique quant à la gestion globale des décisions de traduction.

Je résume d'entrée de jeu : il s'agit de recréer l'organicité du texte faulknérien, bref traduire la spécificité, la signifiante, l'« étranger » du texte de départ à la faveur d'un exigeant et délicat travail sur la « lettre », tel que préconisé par Antoine Berman, à qui d'ailleurs est dédié ce travail. Certaines décisions liminaires, loin d'être simplement cosmétiques, portaient aussi bien sur la gestion des passages à niveau entre narration et segments dialogués, afin de garder intacte la disposition du texte de départ et de conserver l'emboîtement des voix, que, par ailleurs, le parti pris de ne pas franciser, en accord avec leur visée non annexionniste, certains éléments (toponymiques, etc.) de l'univers faulknérien, qui en fin de compte ont acquis une valeur emblématique suffisamment éloquente pour qu'on se dispense de les traduire. Guère difficile de deviner qu'il s'agissait entre autres, bien légitimement je crois, de ré-américaniser le texte de Faulkner dans une livrée d'expression française dont la texture allait requérir une sensibilité accrue aux ressources idiomatiques d'un vernaculaire enrichi de sa migration vers le Nouveau Monde et qui offre en sus, comme plus-value souvent négligée, la thésaurisation d'archaïsmes savoureux, souvent dotés d'une singulière puissance d'évocation, hérités de l'époque médiévale et conservés dans ces véritables niches d'écologie linguistique que sont les terroirs.

Forte de ces prémisses, l'équipe du GRETI a commencé à développer son protocole de traduction. La charge sociolectale concentrée dans les dialogues a été ciblée de façon

plus soutenue. Et pour en restituer la teneur le recours au vernaculaire s'est très tôt imposé de lui-même. Mais cette décision initiale a donné lieu à une phase jubilatoire de courte durée, marquée par un excès de vernacularisation, qui s'est néanmoins révélée cruciale, car elle a provoqué une réflexion sur la lisibilité recherchée ainsi que le destinataire idéal. Une contrainte liée à la lisibilité escomptée ne pouvait être éludée : la tradition normative et institutionnelle de l'usage du français écrit est notoirement plus rigide et codifiée que celle qui prévaut pour la langue écrite anglaise. En gros, l'équipe du GRETI a progressivement délaissé, tout en suivant les fluctuations sociolectales de près, les indices phonétiques et morphologiques, en faveur d'une dominante lexicale. Leur progression, qui est fort bien illustrée par un échantillonnage des diverses révisions encourues, a connu l'évolution suivante : 1) survernacularisation phonétique et morphologique; 2) début de dévernacularisation : compensation par le lexical; 3) recours nettement accru au lexical.

Ces réajustements ont fourni l'occasion d'explorer les phénomènes sociolectaux microtextuels dans la perspective de leur pertinence. Ensuite, d'observer chez les personnages dotés d'un idiolecte nettement différencié des fluctuations expressives qui sont tributaires de la situation d'énonciation. En outre, les stratégies discursives – modulations de la voix, stratégies rhétoriques, techniques narratives – dépassent le contexte immédiat de l'univers diégétique, le récit proprement dit, et entretiennent des rapports étroits avec la narration extradiégétique, en l'occurrence la perspective du narrateur omniscient.

Mais, comme le dit l'adage, « le diable est dans les détails ». Détails qui nous révèlent parfois une sédimentation beaucoup plus dense de la trame sous-jacente à l'œuvre, tissée de renvois obliques qui agissent comme de lointains sémaphores, des clignotants faibles qui une fois entr'aperçus nous découvrent une tout autre cartographie des instances narratologiques et dialogiques. Cet écheveau de difficultés aura donc enclenché de la part de l'équipe du GRETI une effervescence traductionnelle qui s'est soldée, lors d'un premier jet, par un abus systémique de la tentative de fusion à l'original, calquant la scansion de la phrase faulknérienne et générant assez vite une série d'automatismes verbaux qui, en seconde lecture, se sont révélés stériles. En fait, la confusion entre le « marqué » et le « nécessaire » a donné prise à une systématique abusive qui brouillait l'indice de lisibilité escompté de la part d'une traduction qui brille autant par sa rigueur que par sa fluidité dans la langue hôte. La tentation de la symbiose ou de la fusion utérine avec les ressorts idiomatiques et la prosodie mis en œuvre dans la poétique faulknérienne devait aussi être conjurée. Ainsi, le processus de relecture de cette première mouture, sans l'original en regard, a permis de recalibrer l'orientation des stratégies de traduction et de restituer son autonomie au geste traducteur, car le premier jet, exaltant la littéralité, ne parvenait pas à *faire texte*. Une matière première aussi sédimentée, aux veines enchevêtrées, commandait donc un constant retour au banc d'essai des hypothèses de départ. C'est pourquoi, comme le l'ai suggéré, on peut parler d'un « protocole évolutif ».

Impossible de s'attaquer à un tel projet sans disposer d'une théorie préalable, d'une grille de lecture jaugeant et anticipant ses conditions de réussite. Impossible de ne pas y aller aussi d'un pari de nature herméneutique. Mais ce n'est pas suffisant. C'est là qu'intervient la série de tests négatifs, les interrogations, les refontes, les relances et, parfois, la répudiation d'une stratégie de traduction qu'on estimait porteuse. Ces

oscillations, phases de latence et d'incubation, d'exaltation et précipitation momentanées, qui consistent à projeter des hypothèses, à les tester, à les abandonner ou à les affiner, donnant parfois jusqu'à l'impression d'opérer sur un terrain miné, sont typiques d'une pratique éclairée de la science.

Je m'explique. Un projet de traduction ne fonctionne pas autrement, par exemple, qu'un dispositif de lecture d'un flux d'énergie de haute intensité dans un laboratoire de physique. Derechef, au risque de détonner, je dresserais volontiers un parallèle avec une formule dont j'ai usé plus haut dans ma discussion du *principe d'incertitude* de Heisenberg, où l'observation induit le comportement du phénomène observé, en sorte que la transition du « possible » au « réel » a lieu pendant l'acte d'observer. J'estime que la décision de traduction, ou le choix d'une solution de traduction, loge à la même enseigne : l'un des possibles du texte source se révèle et se « réalise », devient réel dans la mise en phase qu'implique l'acte de traduction qui, à son tour, met simultanément à découvert tant le passif que l'actif de la langue traduisante. Il n'en va pas autrement dans cette « épreuve de l'étranger » qu'est la traduction : elle offre une lucarne privilégiée pour appréhender l'être-langue de la langue, à savoir que la langue qui m'est propre, « maternelle » ou autre, celle dans laquelle il m'est loisible de traduire, la langue hôte, ne m'apparaît *réellement* que dans l'espace traductionnel, interface transfrontalière où le « monde possible » configurable par une langue lui révèle ses propres limites et met à l'épreuve sa plasticité conceptuelle et poétique.

Dans le projet de retraduction de Faulkner, l'épreuve décisive est la modulation traductionnelle d'une *oralité* opérant sur plusieurs registres emboîtés les uns dans les autres, qui se parodient mutuellement, configurant un microcosme qui est un univers en soi. C'est ce que démontre à l'envi la très belle contribution d'Annick Chapdelaine intitulée « Traduire l'incantation de l'œuvre : Le *Hamlet* de William Faulkner » (2001: 83-129). Je ne peux m'y attarder que brièvement, ne serait-ce que pour faire écho à la fine acuité de ses analyses.

Chapdelaine inscrit d'emblée l'entreprise de son groupe de recherche dans la foulée des directives à saveur axiomatique, mais d'une grande souplesse, formulées par Berman au fil de sa réflexion sur l'expérience de la traduction, où prime notamment ce qu'il désigne comme le « travail sur la lettre ». Loin de se cloisonner dans la plate littéralité et de verrouiller tout élan créatif de la part du traducteur, ce travail consiste plutôt, dans le cas qui nous occupe, à transmuier les traits langagiers et poétiques fondamentaux de l'écriture faulknérienne dans la constellation langagière qui est nôtre, l'univers francophone et franco-qubécois. La clef de cette ouverture sur le texte est l'*oralité* qui insuffle l'écriture faulknérienne et qui lui confère sa « portance ». Viser l'organicité même du texte faulknérien et la redistribuer dans une facture où entre en résonance la vibrante oralité de sa prosodie n'est pas la simple reproduction de la distribution factuelle des mots et des phrases de l'original, mais la traduction du système global de ses idiotismes et de ses structures narratives et dialogiques.

L'organicité du texte faulknérien, la texture même de sa textualité, aura tôt fait de mettre en évidence l'importance de la polyphonie, de l'omniprésence des « voix », leur modulation, leur imbrication profonde comme trait saillant certes, mais si bien psalmodiée et ne laissant d'essaimer que leur hybridité ne nous apparaît pas au fil de notre première lecture, toujours un peu distraite. C'est là que réside la force incantatoire

de l'oeuvre, l'hybridation des voix dont l'imprégnation diffuse n'est justement saisie, ne devient saisissable, « réelle », qu'à la faveur de ce « travail sur la lettre » qu'implique la traduction. Chez Faulkner, cette polyphonie atteint à la virtuosité.

Une leçon que je tire personnellement du chantier de traduction du GRETI est précisément que cette imprégnation subtile, diffuse, polyphonique et contrapunctique, des voix nous est rendue perceptible par les coups de sonde de stratégies de traduction constamment réélabores à la faveur d'un protocole évolutif redistribuant la donne à force d'abandons et de reconductions appelés à pénétrer la dynamique densément stratifiée des éléments microtextuels auxquels est chevillée la « parlance » de l'oeuvre, formant un faisceau qui embrasse aussi bien ses phases de condensation que ses procédés elliptiques.

Une autre conséquence importante de ce travail, à mon sens, est qu'il rend caduque la bipolarisation entre sourciers et ciblistes. Ce projet, me semble-t-il, fut l'occasion de faire l'apprentissage d'une dynamique multipolaire qui interdit de se cantonner dans l'un ou l'autre de ces pôles d'attraction. Comme je l'ai proposé plus haut, cette série d'opérations ciblées, et d'autres plus fortuites, loin de s'en remettre à un tuteur du genre « troisième code » ou « troisième langue », s'apparente plus volontiers à une *triangulation* ouverte débordant les polarisations initiales pour former une *matrice* perméable à divers cas de figure. La raison est simple : nous avons affaire à un matériau très complexe. Je le dirai en bref : avant de considérer l'allégeance ou à la lettre ou au sens dans la traduction, il faut envisager la facture de l'oeuvre elle-même. Ainsi, l'excès de littéralité, phénomène décrié, sinon redouté dans l'exercice de la traduction, par crainte qu'il n'étouffe ou écrase le sens, le lamine et entrave sa translation vers un pôle récepteur, y sévit parfois avec une singulière obstination et se retrouve même profondément encodé, de propos délibéré, comme structure fondamentale de l'oeuvre, constituant en quelque sorte le seing de sa poétique. C'est le cas notamment avec la « grande prose », au demeurant celle de Faulkner : la littéralité syntaxique est délibérément mise à profit pour brouiller la hiérarchisation des voix dans la trame diégétique, depuis le point de vue de l'instance narratoriale première, extradiégétique – le narrateur omniscient –, en passant par la composante dialogale fournie par un narrateur intradiégétique, pour se ramifier enfin dans la polyphonie des sociolectes et diverses isotopies vernaculaires qui émaillent la voix narrative et finissent par l'enchâsser à la façon d'une poupée gigogne dans une structure densément enchevêtrée formant un palimpseste, une espèce de grande membrane vibratoire où les voix se répercutent, se font écho et amplifient la force incantatoire de l'oeuvre.

En l'occurrence, le respect de la lettre, le souci de littéralité ainsi entendu, n'entame ni ne met en péril les soins apportés pour ménager un point d'impact consonant dans la langue hôte. La charge de sens s'en trouve grandie et amplifiée dans des formes inédites qui octroient une postérité à l'oeuvre dont le point de fuite est, tel que l'entendait Walter Benjamin (1997 : 14-15), son coefficient de traduisibilité (*Übersetzbarkeit*). Celui-ci doit être élaboré, car il est « en germe » (*keimhaft*) dans l'oeuvre, et il implique à coup sûr la saisie d'un temps opportun, à l'instar d'un *kairos* au sens grec, le moment propice où les temps sont mûrs pour une retraduction. Ainsi l'ensemble des stratégies de traduction mises à profit par l'équipe du GRETI repose-t-il sur des apprentissages et des solutions tributaires d'un savoir élaboré *a posteriori*, sur une plateforme conviant un nombre

discret et bien ciblé de « lectures tangentes » qui, en revanche, n'ont pu être activées et porter fruit que sous le coup d'une sensibilité accrue aux éléments en dormance qui s'éveillent sous la poussée d'une conjoncture propice à leur mise en branle.

Qu'est-ce qu'une conjoncture? L'ensemble des conditions propices à l'élargissement des espaces et des horizons de référence, aussi bien que la dilatation ou la condensation des vecteurs qui convergent et se diffractent au cœur du cône temporel. Par exemple, dans le cas qui nous occupe, la francophonie ne peut désormais plus être confinée à une « gallicité » ancestrale, à moins qu'elle ne soit réinsufflée par les terroirs du Nouveau Monde, ni à la codification empesée des « genres » hexagonaux, car son champ d'action s'est déporté vers des périphéries qui n'en sont plus, les espaces caribéen, maghrébin, québécois, acadien et franco-américain, pour ne nommer que ceux-là. L'hexagone s'est métamorphosé en polygone. Enfin, l'assemblage à géométrie variable tracé par les diverses pistes poursuivies, les stratégies de traduction tantôt abandonnées tantôt redécouvertes par l'équipe du GRETI, ressortissent à un *pluralisme méthodologique* qui seul permet de cibler les veines porteuses d'une matière vive qui ne peut rester « lettre morte » si l'on entend parvenir à une retraduction décentrée qui sache héberger dans la langue hôte les motivations profondes de la poétique faulknérienne.

Il va sans dire que ce chantier et les diverses avenues qu'il a permis de baliser s'inscrivent dans une constellation de sens plus large, fragmentée et proliférante, qui ne peut désormais plus être jaugée à l'aune des parangons de la « haute culture », apportant un démenti éclatant à une inférence quasi axiomatique formulée par Berman en 1985, selon laquelle, écrivait-il, « malheureusement, le vernaculaire ne peut être traduit dans un autre vernaculaire. *Seules les koinai, les langues "cultivées", peuvent s'entretretraduire* » (Berman 1999 : 64). Ce renversement de la donne héritée des polysystèmes littéraires arrimés aux *koinai* nous découvre une perspective d'une plus grande magnitude et grosse d'horizons insoupçonnés. Au-delà d'une arène traductionnelle cosmopolite où un foisonnement de terroirs et de dialectes se pressent au portail et « creusent la fosse de Babel », pour reprendre ici l'expression de Kafka, il nous faut reconfigurer du tout au tout l'échiquier de nos savoirs et de nos apprentissages et faire brèche vers une épistémologie ouverte.

5. Prémisses d'une épistémologie ouverte

Though this be madness, yet there is method in 't.

William Shakespeare

Hamlet, Acte 2, scène 2, v. 206.

J'aimerais clore cet exposé en décroissant l'espace critique où s'inscrit toute recherche pour l'ouvrir à des horizons qui ménagent les avenues d'un *pluralisme méthodologique*, en l'occurrence les prémisses d'une épistémologie ouverte. C'est une perspective qu'a embrassée d'emblée l'épistémologue d'origine autrichienne Paul Feyerabend dans son retentissant ouvrage paru en 1975, dont le titre à lui seul laisse présager le torrent de controverses et l'atmosphère sulfureuse qui allaient entourer sa sortie : *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* (1979). Cette perspective

que d'aucuns ont jugée « cavalière » vient plutôt remettre les pendules à l'heure en ce qui a trait au partage des savoirs et à leur enracinement dans la variété indénombrable des expériences à la faveur desquelles l'espèce humaine apprivoise sa propre condition.

Après avoir étudié avec Popper et avoir défendu dans sa foulée le point de vue de la « contre-induction » opposée à la méthode critique de confirmation des hypothèses du positivisme logique, Feyerabend va ensuite étendre sa critique à la méthode de corroboration préconisée par Popper à l'appui du critère de réfutabilité, pour ainsi évoluer vers une forme radicalisée de pluralisme méthodologique : une théorie ne peut pas être testée par les seules observations qu'elle engendre et auxquelles elle donne sens ; seule une autre théorie, incompatible, ou fortement divergente, peut fournir les éléments susceptibles de la réfuter. De la même façon, Feyerabend va se désolidariser du modèle kuhnien, estimant trop faible chez lui le coefficient des conditions critiques prévalant pour enclencher un changement de paradigme et un renversement du statu quo : la théorie de Kuhn ne peut expliquer la transition d'une science moniste normalisée, d'un corpus unifié de postulats et d'axiomes, à une science pluraliste révolutionnaire, puisque l'impossibilité d'un langage d'observation sémantiquement neutre entre les deux protagonistes fait d'une pluralité de théories alternatives la condition *sine qua non* pour amorcer cette transition vers une nouvelle ère de la connaissance.

Partisan de l'*hédonisme* en matière d'épistémologie — pour lui l'expertise du shaman ou du sorcier habitant les forêts de l'Amazonie vaut bien celle du médecin équipé de tout son arsenal technologique et pharmacologique — et fervent défenseur de la prolifération des théories ou d'hypothèses concurrentes, Feyerabend va bientôt reconnaître à ce pluralisme méthodologique une portée ontologique. Dans le chapitre de conclusion d'*Against Method*, il affirme sans ambages : « L'idée que la science peut, et doit, être organisée selon des règles fixes et universelles est à la fois utopique et pernicieuse » (1979: 332). D'aucuns ont voulu réduire sa pensée au slogan : « Anything goes » : « Tout est bon ». Mais il s'agit là d'une piètre caricature du relativisme très ferme et très nuancé qu'il articule de divers points de vue et qui s'enracine dans une résistance farouche à l'endroit du règne de l'évidence, du moins présumée telle, à commencer par le poncif qui veut que la nature détermine le contenu de la pensée. Feyerabend défend plutôt une théorie *artéfactuelle*, *contextuelle* et *holistique*, de la signification. Toute hypothèse réputée valide est un construit social chevillé par une armature axiologique : le contenu de la pensée est un artéfact humain, à l'instar de toute œuvre d'art, tout ustensile ou tout objet symbolisant l'adhésion à une culture ou à une religion. Sa composante parfois densément chiffrée par voie d'analogies filant tout un florilège de métaphores ressortit à un comportement ritualisé qui varie selon les cultures.

Réactivant à de nouveaux frais la thèse de la relativité linguistique de Sapir-Whorf, Feyerabend va pareillement radicaliser la thèse de l'incommensurabilité sémantique des paradigmes énoncée par Thomas Kuhn pour ensuite la relativiser dans l'optique de son pluralisme méthodologique. Les divers paradigmes balisant le champ du savoir mobilisent des concepts qui ne peuvent pas être réduits aux relations logiques habituelles d'inclusion, d'exclusion ou d'intersection, ils sont aussi nourris par des jugements esthétiques, des préjugés métaphysiques et des options idéologiques et religieuses de divers tenants et diverses extractions sociales. Toute théorie scientifique, aussi objective se prétende-t-elle et aussi abstraite que soit sa forme, s'inscrit dans un horizon historique.

En revanche, toute description factuelle repose sur une théorie préalable. Qui plus est, il y a aussi des faits qui ne peuvent être appréhendés sans le secours d'alternatives à la théorie devant être testée, pouvant parfois solliciter un ordre de vision ou un mode de représentation hétérodoxe, voire complètement étranger à l'horizon ontologique dans lequel s'inscrit cette théorie. Pour Feyerabend toute règle méthodologique est associée à des présupposés cosmologiques qui, à leur tour, déterminent ou trahissent l'adhésion à certaines traditions métaphysiques qui elles-mêmes ressortissent à diverses formes de vie liées à des valeurs culturelles et sociales. Les énoncés scientifiques sont des produits humains liés à une sensibilité culturelle et à un environnement cognitif associé à des séquences aléatoires, fortuites et idiosyncrasiques du développement historique.

C'est pourquoi il nous faut consentir à l'existence et à la cohabitation d'une pluralité de points de vue dont l'apport peut emprunter des avenues insoupçonnées et ainsi contribuer à l'élargissement de nos horizons tout en favorisant l'émergence d'une forme plus transparente de rationalité. Justement, s'il est un domaine où l'adoption d'une méthodologie pluraliste peut se révéler d'une grande fécondité, c'est bien celui de la traductologie. L'idée même de reléguer la traduction à une fonction ancillaire la subordonnant à la simple gestion du commerce interlinguistique sur un échiquier formaté par les puissances économiques fait l'impasse sur sa générativité comme vecteur de métamorphoses dans le mouvement global d'acculturation des terroirs. La possibilité de scruter les leviers de son action, de mesurer l'enjeu et la portée de son interaction avec les ressorts de l'expression au gré des constellations culturelles avec lesquelles elle entre en contact et au sein desquelles elle est appelée à graviter oblige à considérer une kyrielle d'aspects et de facteurs qui débordent largement la seule compétence linguistique.

Le momentum qui se concrétise dans la tâche précise à laquelle est assigné tel ou tel autre mandat de traduction est ni plus ni moins que l'épiphanie passagère ou la concentration instantanée de l'image que nous renvoie un microcosme humain désormais décloisonné et ouvert à une migration cosmopolite des savoirs, des modes de vie comme des artefacts culturels. Son mandat la projette à l'interface des multiples médiations, tractations et interactions qui prolifèrent dans la mouvance de cette économie symbolique dont la gestation s'est enclenchée et a pris son essor il y a plusieurs millénaires en Mésopotamie, lorsque l'on gravait sur des plaquettes d'argile le comput des transactions commerciales ou les rudiments d'une cartographie des corps célestes, ou encore en Chine lorsqu'on interprétait les craquelures sur les carapaces de tortues chauffées à blanc. À cet égard, on ne peut plus s'en tenir à une vision dogmatique de la connaissance qui ferait l'économie d'une sédimentation beaucoup plus riche et diversifiée du champ de l'expérience. Quoique cela puisse paraître difficile à concevoir pour certains, j'estime que les constructions les plus sophistiquées de l'esprit humain, par exemple celles qui affichent un haut degré d'abstraction, doivent nécessairement communiquer quelque part avec les mécanismes les plus rudimentaires qui ont présidé à l'éclosion et à l'évolution des diverses formes de vie sur cette planète. De la même façon, maintenir une coupure nette entre les savoirs de pointe gérés par les « communautés d'experts » et le savoir-faire hérité de modes de vie apparemment plus modestes basés sur des rites ancestraux qui sont souvent thésaurisés dans la « mémoire des peuples » me semble une manœuvre inopportune et stérile.

Ma défense et illustration d'un point de vue non déterministe sur la traduction et sur l'exercice du langage en général s'inscrit dans le cadre d'une vision holistique de la connaissance où nul gain cognitif significatif ne peut être enregistré sans en référer à la totalité du champ de l'expérience. Une vue non déterministe en appelle pareillement à une forme ouverte, explicite, de pluralisme méthodologique. De nature conjecturale, toute hypothèse n'est valide et viable qu'en considération du fait qu'elle ne saurait épuiser les ressorts de la complexité à laquelle est redevable tout objet d'investigation pouvant nous solliciter dans l'univers au sein duquel nous évoluons. C'est la leçon du faillibilisme que préconise Popper. Cette condition vaut *a fortiori* pour l'expérience de la traduction et la réflexion qui s'en inspire, précisément parce qu'elles occupent une niche de prédilection, tant pour apprécier la magnitude des différences que procéder à la prospection d'affinités électives assorties à la pluralité irréductible des langues et à la variété indénombrable des contextes culturels, terroirs aussi bien que zones franches d'échanges transfrontaliers et lieux de métissages auxquels elles sont corrélées. À cet égard, l'affirmation de I.A. Richards que j'ai citée en exergue au présent article, pourrait s'avérer beaucoup moins ésotérique qu'il n'y paraît, et la traduction, effectivement, pourrait bien être « le type d'événement le plus complexe à s'être produit dans l'évolution du cosmos ».

Appendice 1

Genèse secrète de l'approche sociohistorique et de la thèse sur l'incommensurabilité de Thomas Kuhn ainsi que du pluralisme méthodologique de Paul Feyerabend

[Dans les développements qui suivent, j'examine plus en détail les positions épistémologiques respectives de Thomas Kuhn et de Paul Feyerabend. J'évoque aussi au passage les vues radicalement non déterministes de Karl Popper qui l'amèneront à la considération d'un champ ouvert qu'il décrit comme un « univers de propensions ». Diverses interrogations, toutes relatives à la question du langage, sont soulevées à partir d'un manuscrit du physicien Werner Heisenberg jusqu'à tout récemment demeuré inédit et rédigé en 1942, alors que la guerre faisait rage sur tous les fronts de l'Europe. Au moment de l'éditer, on l'a intitulé : Philosophie. Il s'agit d'élargir les horizons du champ réflexif de la traductologie, de le connecter à un appareil conceptuel qui donne à réfléchir, même s'il provient d'une autre région ontologique et relève d'un autre champ de l'expérience, celui des sciences physiques].

Suivant la conception standard, la science serait une entreprise intellectuelle *systématique*, contrôlée aussi bien par les vertus des algorithmes logiques que par l'appel à l'observation des faits, formant un système hiérarchisé de constantes et de régularités interdépendantes. Les assertions faisant profession de vérité y prennent la forme de lois naturelles générales statuant sur les régularités et propriétés affichées par la séquence des événements où sont engagées les entités transitant dans le champ phénoménal, et ce de manière universelle et omni-temporelle. L'observation et l'expérimentation sont conduites à la faveur de procédures qui donneraient un accès privilégié aux faits empiriques que les hypothèses théoriques essaient d'expliquer et qu'elles permettraient éventuellement d'anticiper.

Or, pour Thomas Kuhn cette vision idyllique, anhistorique et quelque peu aseptisée de la science opérant *in vitro*, à l'abri de la clameur du monde, ne tient plus la route. Son épistémologie vise d'abord à remplacer l'exclusivité accordée à l'analyse logico-méthodologique des théories par un champ d'investigation beaucoup plus vaste qui est balisé par une analyse sociohistorique des pratiques scientifiques. Suite à un premier examen de la question, il en conclut à l'*incommensurabilité* des paradigmes ou « matrices disciplinaires » entrant en conflit (*clash*) lors d'une période de crise atteignant les fondements du savoir, qui peut d'aventure ébranler jusqu'aux prémisses sur lesquelles reposait leur ascendant. Cette incommensurabilité peut s'avérer encore plus saillante en considération des paradigmes respectifs auxquels telle ou telle autre époque accorde son allégeance, par exemple lorsqu'on compare la vision ptoléméenne (géocentrique) à la vision copernicienne (héliocentrique), ou encore l'univers statique et déterministe de la mécanique newtonienne à celui, très fluctuant, qui est configuré par les équations probabilitaires de la mécanique quantique et les géodésies dynamiques de la cosmologie relativiste. En l'occurrence, une révolution scientifique constitue une sorte de *gestalt switch*, un changement brusque, discontinu, dans la perception de la réalité et des paramètres spatio-temporels qui lui sont associés.

Cette transvaluation soudaine des valeurs associées à une *Weltanschauung* ayant jusque lors préséance, bref à une « vision du monde » correspondant à un paradigme en vigueur, ne va pas sans une réorientation complète du vocabulaire de base assorti à cet horizon de référence. Par exemple, le point de vue géocentrique, comme le terme l'indique, fait de l'œkoumène, de l'habitat terrestre, non seulement l'assise du monde, le cadre inertiel à partir duquel les Anciens, incluant Claude Ptolémée, mesuraient les révolutions des deux luminaires et des planètes en transit sur une orbite légèrement inclinée par rapport au plan de l'écliptique formant la bande zodiacale sur fond de constellations d'étoiles fixes enchâssées sur la sphère jugée alors la plus éloignée, mais rien de moins que le *centre de l'univers*. En étant expulsée de cette position axiale et satellisée dans le champ gravitationnel du soleil, la terre devient sans plus une *πλανήτης*, une planète, littéralement en grec un « astre errant », un agrégat massif de débris titanotelluriques et de magmas pétrifiés issus des grandes combustions stellaires, bref un corps en constante translation décrivant une orbite autour de l'astre qui fournit l'énergie essentielle à la vitalisation de sa biosphère. Sous l'impulsion de ce *paradigm shift*, de cette mutation de paradigme, le vocabulaire, à l'instar des coordonnées et de l'horizon de référence, encourt une profonde métamorphose. En fait, il change du tout au tout et nous en sommes quittes pour un problème majeur de traduction entre deux paradigmes dont les lexiques respectifs se révèlent incommensurables, nécessitant un réaménagement complet du mobilier notionnel.

Qu'on me permette ici d'ouvrir une parenthèse pour évoquer un précédent assez clair qui anticipe la thèse de l'incommensurabilité des paradigmes proposée par Thomas Kuhn. En 1984, on publiait un manuscrit demeuré inédit que Werner Heisenberg avait rédigé pendant la Seconde Guerre mondiale, vraisemblablement entre l'été 1941 et la fin de 1942, et qui avait été annoncé dans une conférence sur Goethe et Newton qu'il avait prononcée en mai 1941 à Budapest. Intitulé *Ordnung der Wirklichkeit* par le responsable de l'édition allemande, Helmut Rechenberg, le titre par lequel Heisenberg le désignait habituellement, *Philosophie*, lui a été restitué dans la superbe traduction française qu'en a donnée Catherine Chevalley en 1998. Un élément intéressant qui doit retenir notre attention ici, en relation précisément à la problématique de l'incommensurabilité des paradigmes et de la traductibilité des concepts, est que dès le tout début de la 1^{ère} Section de son manuscrit, Heisenberg se saisit immédiatement du problème du langage et de la réalité, mais aussi celui, non moins patent à ses yeux, de l'existence de diverses « régions » ontologiques ou domaines de réalité, convenant d'entrée de jeu de l'impossibilité de franchir l'abîme (*der Abgrund*) entre ces « régions » à l'aide de déductions logiques, purement formelles.

Heisenberg y reconduit ce qu'on a pris l'habitude de désigner comme le *principe d'incertitude* (litt. principe d' « indéterminité » : *Unbestimmtheit*) auquel nous contrainst l'observation des phénomènes à l'échelle quantique, plus précisément les « relations d'imprécision » (*Unschärferelationen*) formulées en 1927. L'*Unbestimmtheit* en question, un terme longuement mûri par Heisenberg, qui l'a adopté de préférence à celui d'*Unsicherheit* (incertitude) pour parer à l'impression de « vague conceptuel », caractérise le système quantique lui-même et ne met nullement en cause l'inadéquation du dispositif expérimental ou l'interférence présumée d'un facteur aléatoire dans l'interprétation des données : les conditions de l'observation ménagée à l'appui de

certains paramètres modifient les possibilités de mesurer et de procéder à une lecture des phénomènes à l'aune de certains autres. Le point que soutient Heisenberg, qui est tout à fait crucial à mon sens, est qu'il ne s'agit pas là d'un défaut ou d'une carence dans la construction de la réalité ou du domaine d'expérience qu'il nous est loisible d'explorer, mais d'une *propriété intrinsèque* de la manifestation des phénomènes. Cette propriété intrinsèque, il la transpose littéralement, *mutatis mutandis*, dans le domaine d'expérience du langage, qui présente une situation du même genre, un même degré d'indétermination. « Ce qui est en jeu dans la question, écrit Heisenberg, est plutôt cet élément inévitable d'indétermination, ce “suspens” (“*Schwebende*”) intrinsèque à la pensée et au langage que les philosophes ont décrit avec tant de force » (Heisenberg 1998: 256).

Heisenberg examine divers cas de figure qui militent en faveur d'une indétermination fondamentale du langage et qui correspondent chacun à une « région ontologique » ou un « domaine de réalité » (*Bereich der Wirklichkeit*). La « connexion » (*Zusammenhang*) entre ces domaines ne peut s'établir qu'avec l'évolution de l'usage qui fonde la signification, car les diverses formes de l'implication logique ne sont ici d'aucun secours. Comme le note Catherine Chevalley, la réflexion de Heisenberg sur ce point s'apparente nettement à celle que Ludwig Wittgenstein va commencer à développer dans les années 1930 pour remédier aux insuffisances de son *Tractatus*, évoluant vers une pragmatique des actes de langage selon laquelle la signification dérive de l'*usage* et du *comportement dans l'action* (Heisenberg 1998: 167).

Derechef, l'indétermination du langage ou l'incommensurabilité appréhendée entre divers niveaux de réalité qui met « en suspens » la connexion entre les concepts corrélés à diverses régions ontologiques et modulés dans des lexiques correspondants n'est pas un défaut de structure mais une propriété intrinsèque des configurations de sens et des conditions de l'expression agréées par l'usage. Heisenberg étend son constat formel quant à l'indétermination des conditions d'observation en physique aux conditions de l'expression. En effet, comme l'explique fort bien Chevalley, « le langage n'est jamais en mesure d'énoncer simultanément avec une précision arbitraire tous les éléments caractéristiques des états de choses qu'il veut “présenter” (*darstellen*) ou “dépeindre” (*abbilden*), parce que les conditions de l'expression agissent de manière essentielle sur ce qui est exprimé » (Heisenberg 1998: 166). L'acte de langage interfère de la même façon avec ce qu'il est censé ou croit pouvoir exprimer que dans l'interaction locale entre un système observateur (appareil de mesure) et un système observé (champ des particules) dans la mécanique quantique.

Cette *Unbestimmtheit*, littéralement cette « indéterminité », est une propriété intrinsèque de la connexion entre langage et réalité, une forme de gémellité générique dont l'indétermination en question, loin de fournir pour Heisenberg matière à scepticisme à l'endroit des virtualités de l'expression, nous situe dans l'expectative du développement d'un langage apte à se saisir de cette réalité et à générer une conceptualité qui lui soit adéquate. Il en appelle plutôt à une adaptation graduelle des formes de l'intuition aux conditions expressives du langage qui doivent incessamment être réélaborées car la réciproque est aussi vraie en direction de la force de pénétration de la pensée intuitive qui est grandement valorisée par Heisenberg. Tant et si bien qu'il en arrive à concevoir que dans le passage d'un ancien paradigme à un nouveau nous nous trouvons dans la situation « de l'enfant qui doit apprendre simultanément à parler et à penser » et que, dans ce cas,

« seule la pensée intuitive (*intuitiv*) peut franchir l'abîme qui existe entre le système de concepts déjà connu et le système de concepts nouveaux, la déduction formelle est impuissante à jeter un pont sur cet abîme » (Heisenberg 1998: 261).

En l'occurrence, les conditions expressives du langage susceptible de s'adapter à cette nouvelle floraison de concepts doivent être reconfigurées à l'instar des réglages du dispositif de lecture en physique. Heisenberg développe ainsi, *in nuce*, dans ce manuscrit, ce qui pourrait s'avérer être l'une des toutes premières formulations, du moins dans le contexte de la physique moderne car il y a des précédents depuis la lointaine Antiquité grecque, de la thèse d'incommensurabilité des concepts et des lexiques. Cette formulation s'intègre néanmoins chez lui, de façon explicite, à une conception dynamique et évolutive de l'expérience du langage et de la pensée qui pour lui ne font qu'un. Il est préférable ici d'« entendre » la pensée de Heisenberg lui-même, dans ses mots. Je cite *in extenso* :

Bien que notre pensée soit donc pour ainsi dire toujours suspendue au-dessus d'un précipice sans fond — puisque nous ne pouvons jamais progresser pas à pas du terrain solide des concepts jusqu'à un nouveau pays inconnu —, elle finira malgré tout par pouvoir rendre justice à chaque nouvelle expérience et à chaque région accessible du monde. Un langage ajusté à la région de réalité qu'on appréhende du regard et capable de dépeindre avec précision les états de choses dans ce domaine finira toujours par se développer.

Certes, le sentiment persistera toujours, si loin que veuille aller la pensée, qu'il existe au-delà de ce qui a été exploré d'autres connexions encore qui se dérobent à la formulation dans le langage et qu'avec chaque compréhension d'une nouvelle zone de la réalité le domaine de validité de ces connexions s'éloigne un peu plus dans l'obscurité impénétrable qui est à l'arrière-plan des pensées formulables dans le langage. Ce sentiment détermine l'orientation de la pensée, mais il appartient à son essence même que les connexions vers lesquelles il s'oriente ne puissent pas être appréhendées dans des mots (Heisenberg 1998: 262).

L'interdépendance parfois étroite et très sensible entre la modélisation d'une vision du monde et le champ lexical qui lui est corrélé, bref le problème de l'incommensurabilité des paradigmes et de la traduisibilité des concepts, va demeurer à l'agenda de Kuhn dans la série de communications qui vont jalonner son parcours après la publication de son maître ouvrage de 1962, recueillies entre autres dans *The Road Since Structure* (notamment 2000: 33-57; voir aussi 1999: 33-37). C'est d'ailleurs l'idée qu'il va reconduire avec le plus de constance et d'insistance, étant désireux d'explicitier l'enjeu et la portée de sa thèse de l'incommensurabilité, qui se résout ultimement dans *un problème fondamental de traduction*. Sa pugnacité à cet égard va lui attirer nombre de critiques. D'aucuns ont cru bon rapprocher ses thèses de celles que Quine a développées dans *Word and Object* (1960) sur l'indétermination radicale de la traduction et l'inscrutabilité de la référence. D'autres encore l'ont associé aux tenants de l'hypothèse Sapir-Whorf sur le relativisme linguistique, sinon campé dans une variante à peine mitigée du relativisme tous azimuts auquel on ravale, à tort et sans autre forme de procès, comme je l'ai déjà souligné, les vues très pénétrantes de Paul Feyerabend dont le propos, comme nous le verrons plus loin, est nettement plus subtil et exigeant.

Nous redéfinissons constamment nos stratégies de recherche, traçons de nouvelles cartes, reconfigurons nos paramètres et affinons les critères qui nous assurent d'une

argumentation porteuse et, au finale, probante sinon, laissée en plan. Dans tout ce « transport » nous devons garder à l'esprit que nulle forme de déterminisme ne nous permet de prétendre atteindre le cœur de la réalité. Par exemple, pour Karl Popper, les théories que nous élaborons sont des « filets » (*nets*) que nous lançons dans un océan grouillant de phénomènes pour attraper la réalité, mais celle-ci va toujours nous échapper et c'est la condition qui motive toute l'entreprise du savoir. A l'instar de Pénélope, patiente et imperturbable face aux empresses des prétendants qui convoitent le trône d'Ulysse, nous dénouons et renouons, détiisons et retissons le fil sur la trame. Dans l'un de ses ouvrages demeurés longtemps inédits et tirés du *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, nommé ici *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Popper expose le soutien de ses convictions les plus profondes, dont sa profession très ferme en faveur d'une vue non déterministe de nos apprentissages et de nos savoirs, ainsi que la base de son faillibilisme. C'est pour moi l'un de ses ouvrages les plus importants car nous y accédons au noyau de sa pensée. Dans la Section 15 intitulée « Why I am an Indeterminist: Theories as Nets », il s'explique : “Outstanding among the reasons for my conviction is the intuitive argument that the creation of a new work, such as Mozart's G Minor Symphony, cannot be predicted, in all its details, by a physicist, or physiologist, who studies in detail Mozart's body — especially his brain — and his physical environment” (Popper 1982: 41). Un peu plus loin, après avoir présenté divers arguments à l'encontre du déterminisme, notamment sa conception des théories comme « filets » ne nous permettant de capturer qu'une portion congrue mais à tout jamais incomplète de la réalité, il précise encore : “If we keep clearly before our minds that our theories are our own work; that we are fallible; and that our theories reflect our fallibility, then we shall doubt whether general features of our theories, such as their simplicity, or their *prima facie* deterministic character, correspond to features of the real world” (Popper 1982: 43).

C'est la clef de voûte de la critériologie élaborée par Popper, pour qui le champ du connaissable n'est pas affaire de vérité absolue, de vérification ultime et définitive, mais le domaine électif d'une prospection conjecturale assorti à un « univers de propensions » (1991) où les hypothèses peuvent tout au plus être corroborées sous certaines conditions. La principale de ces conditions veut que ces hypothèses soient soumises à des tests empiriques négatifs susceptibles de les révoquer en bonne et due forme, sinon de les retourner à l'atelier du théoricien pour y être ajustées et bénéficier de réglages qui leur permettront d'être relancées et remises en chantier dans le cadre d'une théorie plus affinée. Le faillibilisme de Popper fait écho à une observation très judicieuse du grand théoricien de la physique, Albert Einstein : « Il ne saurait y avoir de plus belle destinée, pour une théorie physique, que d'indiquer le chemin vers une théorie plus complète (*comprehensive*), à l'intérieur de laquelle elle survit comme un cas limite » (Popper 1981: 58, qui cite A. Einstein, *Relativity: the Special and General Theory*, Section 22 : “There should be no fairer destiny for any physical theory than that it should point the way to a more comprehensive theory in which it lives as a limiting case”).

Cette attitude dénote une posture *critique*. Et le terme « critique », à l'instar de la notion de « crise », vient du vocable grec *krisis* (κρίσις) qui, dans son acception originelle, désignait la « décision » et tout le champ sémantique qui lui est associé : choix, jugement, dénouement, solution. Une « crise » n'a d'abord rien de catastrophique, mais marque le lieu, le *topos* d'une décision. En ce sens, un traducteur encourt tout au

long de ses circumambulations autour d'un texte source une série de « crises » : il est confronté à un entrelacs de décisions relatives à des solutions de traduction alternatives requérant divers modes de délibération partagés entre la sollicitation de sa source et les ressources de la langue hôte. Ces oscillations du traducteur, où sa subjectivité ne peut manquer d'être impliquée, tout autant que l'objectivité de l'expertise garante de la fidélité à son mandat, caractérisent aussi la phase exploratoire de la réflexion traductologique qui, quoi qu'en pensent certains artilleurs de terrain, peut s'avérer d'un grand profit pour la pratique de la traduction. La *krisis*, c'est aussi le « critère », le principe recteur d'une procédure de recherche et de sélection d'hypothèses devant conduire à la solution d'un problème. Ce nœud gordien fait écho à la critériologie développée par Popper, pour qui précisément « toute vie est résolution de problème » (1999).

Un événement éditorial majeur, du moins à mon sens, s'est enclenché en août 2004, lorsque deux chercheurs, Eric Oberheim et Torbjørn Gunderson se sont rendus à l'Université de Constance en Allemagne où est conservé le *Nachlass* de Paul Feyerabend, bref le fonds de ses œuvres posthumes. Au cours de leurs fouilles, car il s'agissait d'un véritable travail d'arpentage archéologique, ils ont eu la main heureuse, puisqu'ils ont exhumé un document comptant 245 pages dactylographiées qui constituent une source de première importance pour l'étude de l'œuvre de Feyerabend : « En cinq chapitres, le texte retrace la façon dont l'homme, au fil de son histoire, a appréhendé le monde naturel, depuis les premières peintures rupestres et traces de la protohistoire jusqu'à l'*univers substantiel* des présocratiques et tout spécialement de Parménide, en passant par l'*univers des agrégats* homérique. Pour la première fois, Feyerabend expose en détail ce qu'à plusieurs reprises il avait désigné comme la "montée du rationalisme" dans la Grèce antique » (Feyerabend 2014 : 11).

Cet ouvrage jusque lors tenu sous le boisseau portait le titre de *Naturphilosophie*. Il reposait dans le secret d'une chemise dissimulée sous le texte *Zur Theorie der Basissätze*, la thèse de doctorat de Feyerabend. Ce texte a été rédigé à partir de 1971, à l'Université de Berkeley en Californie, et soumis à un remaniement en 1976. Il a ensuite été abandonné par l'auteur qui avait alors d'autres chats à fouetter en se débattant avec les critiques nourries dont faisait l'objet son œuvre majeure, *Contre la méthode*, parue en 1975. *Naturphilosophie* a été éditée chez Suhrkamp Verlag à Francfort en 2009, par les soins de Helmut Heit et Eric Oberheim, et ensuite traduit de l'allemand vers le français en 2014 à Paris, par les soins de Matthieu Dumont et Arthur Lochman. Dans l'introduction à ce remarquable ouvrage qui modifie complètement l'image de débonnaire sulfureux qui était accolée à Feyerabend, les deux éditeurs allemands tracent en un brillant raccourci le profil intellectuel de l'homme, en remontant le fil des rencontres qui ont jalonné l'évolution de sa pensée et qui se sont avérées déterminantes en dépit des ruptures qui sont pour beaucoup imputables au sens critique implacable de Feyerabend :

Dans son parcours philosophique, Feyerabend a toujours entretenu d'étroits rapports avec les débats philosophiques et scientifiques de son époque, auxquels il était souvent mêlé par l'intermédiaire de ses relations. À la fin des années quarante, alors qu'il était élève de Felix Ehrenhaft et Victor Kraft, il eut tout le loisir d'observer le positivisme logique du cercle de Vienne et ses problèmes, qui revêtirent une importance si fondamentale dans l'évolution ultérieure de l'épistémologie internationale. C'est également à cette époque qu'il fit la connaissance de Ludwig Wittgenstein, par lequel il se vit proposer un poste à Cambridge. Mais cette offre resta lettre morte à la suite du

décès prématuré de Wittgenstein, et Feyerabend accepta pour un temps l'invitation de Karl Popper qui lui proposait de s'installer à Londres pour travailler avec lui. Au début des années cinquante, il eut plusieurs fois l'occasion de rencontrer Niels Bohr et formula une des plus éminentes critiques de l'École de Copenhague et de son interprétation de la mécanique quantique. Avec Thomas Kuhn, son confrère à l'université de Berkeley, il initia en 1962 le tournant historique à partir duquel l'épistémologie se rapprocha progressivement de l'histoire et de la sociologie des sciences plutôt que de considérer son objet comme un simple système logique. Au cours des années soixante-dix, il formula une critique vigoureuse de la philosophie et de l'école de Karl Popper, puis du rationalisme dans ses manifestations fondamentales. Le slogan *anything goes* (« tout est bon ») tiré de *Contre la méthode* (1975) fit parler de lui dans les milieux de la philosophie universitaire aussi bien que parmi le grand public. Les écrits qui suivirent, au premier rang desquels *Erkenntnis für freie Menschen* (1978), *La Science en tant qu'art* (1984) et *Adieu la raison* (1987), apportèrent des contributions décisives au débat général sur les possibilités et les limites de la science occidentale qui marqua le dernier tiers du XX^e siècle et dont les courants postcoloniaux, postmodernistes et écologistes furent les principaux animateurs. Les potentialités et difficultés liées à une représentation scientifique du monde constituent également le thème de son ultime ouvrage publié à titre posthume, *Die Vernichtung der Vielfalt* (1999). *Tuer le temps*, sa très recommandable autobiographie parue en 1994, qui retrace les remous de cette vie passée au cœur des débats contemporains. Avec cette *Philosophie de la nature*, on découvre un autre Feyerabend, jusqu'ici méconnu : un historien de la philosophie de la nature doublé d'un théoricien de la naissance de la philosophie dans l'Antiquité (Feyerabend 2014b : 9-10).

On le constate d'emblée, la trajectoire qu'a parcourue Feyerabend n'a pas été de tout repos, surtout quand on considère les nombreuses volte-faces qui ont jalonné sa carrière d'épistémologue dans laquelle il s'est engagé presque par accident. Il n'a pas manqué de se faire quelques ennemis. Tout à fait symptomatique de cette équation insoluble que fut sa vie, un volume d'hommage posthumes qui lui a été dédié porte le titre éloquent de *The Worst Enemy of Science ? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (sous la dir. De John Preston, Gonzales Munévar et David Lamb, Oxford, OUP, 2000). Par ailleurs, Feyerabend a beaucoup argumenté avec son confrère à Berkeley, Thomas Kuhn, lors de la phase de préparation de *The Structure of Scientific Revolutions*. Une partie de ces échanges a été éditée (voir Feyerabend 2012 : *Deux lettres à Thomas Kuhn : sur une version préparation de La structure des révolutions scientifiques*).

Comme je l'ai déjà raconté dans la 1^{ère} partie de mon introduction, en 1973, alors que je sortais du Collège de Trois-Rivières, où j'avais notamment poursuivi des études en cinéma et en littérature américaine, j'ai quitté le Québec pour aller vivre sur la Côte du Pacifique, principalement dans la Baie de San Francisco. J'avais établi mes pénates à Berkeley, dans le Peoples' Park tout près d'un campement des Black Panthers, des activistes afro-américains. J'étais à deux pas du campus de l'université, jouxtant Telegraph Avenue et University Avenue. Je m'y rendais presque tous les jours. J'ai eu alors l'occasion – une chance inouïe pour moi qui n'avais que 19 ans et allais bientôt franchir le cap des 20 ans – d'assister à des leçons informelles que Feyerabend donnait, assis en position de lotus sous un arbre dans le petit parc à proximité de la magnifique esplanade en marbre du campus. De temps à autre, on voyait surgir un gentleman élégant et courtois qui s'immisçait dans le groupe d'étudiants gradués et de disciples de Feyerabend qui s'y étaient réunis. Tout à coup, ce Monsieur déballait une série de contre-

arguments à l'encontre des thèses que Feyerabend lançait à la volée. On m'a appris qu'il s'agissait de l'épistémologue hongrois Imre Lakatos, collègue et grand ami de Feyerabend. Les discussions, quoiqu'orageuses, demeuraient dans un ton joyeux, car c'étaient les meilleurs potes du monde. Un étudiant doctorant œuvrant sous la houlette de Feyerabend m'avait confié que parfois Feyerabend et Lakatos dispensaient leurs séminaires à la même heure dans des salles de classe adjacentes. Lakatos, dit-on, laissait la porte de sa classe ouverte en tendant une oreille distraite pour entendre les thèses que Feyerabend clamait avec sa voix de stentor (il avait une formation de chanteur d'opéra). Telle une marmite sous pression, une étuveuse, Lakatos parfois n'en pouvait plus, sortait en trombe de sa classe pour franchir le seuil de celle de Feyerabend, l'interrompant et faisant valoir avec vigueur ses propres idées. Les étudiants, dont ceux de Lakatos qui l'avaient suivi, même s'ils savaient en général à quoi s'attendre, étaient souvent stupéfaits, sidérés, par ce match de titans. Par ailleurs, Feyerabend et Lakatos ont maintenu une importante relation épistolaire éditée en 1999 avec un mémoire de Lakatos sur la thémétique scientifique (Lakatos et Feyerabend 1999).

La position épistémologique de Lakatos ne manque pas de se révéler intéressante, même si nettement plus conservatrice et conciliante que celle de Feyerabend, du moins au chapitre de son appui inconditionnel à la science, sur laquelle le Viennois jette un doute pour le moins corrosif. Considérons, par exemple, un modèle cosmologique standard. Le noyau théorique qui structure sa modélisation et monopolise la majorité des programmes de recherche dans ce domaine est, comme le suggère Imre Lakatos, entouré d'une « ceinture protectrice » (*protective belt*) composée d'hypothèses auxiliaires destinées à renforcer et à assurer la viabilité de ce noyau (Lakatos et Feyerabend 1999 : 96-109). Cette espèce d'anneau protecteur, que Lakatos porte à l'actif d'une « heuristique positive » (*positive heuristics*), sert en quelque sorte à neutraliser les anomalies générées par l'heuristique négative qui prospecte les cas d'espèce susceptibles de se transformer en instances réfutantes et d'ébranler le consensus qui converge vers le noyau théorique. En ce sens, bien qu'elle soit à la source de quantité de révolutions majeures au XX^e siècle et depuis toujours en fait, la culture scientifique semble néanmoins lestée par une certaine inertie qui tend à conforter à tout prix les acquis de l'orthodoxie régnante. Cet *habitus* (au sens où l'entend le sociologue Pierre Bourdieu), sans pour autant en faire un bastion du conservatisme, la rend peu perméable à des intuitions en provenance de la périphérie. À certains égards, si je suis bien la ligne d'argumentation développée *a contrario* par Feyerabend, il appert que quantité d'hypothèses validées et ayant droit de cité sont le fruit d'expériences menées, et fort souvent d'ailleurs simplement réitérées dans une espèce de « jardin d'acclimatation », dans un théâtre d'opérations électif qui favorise la manifestation des propriétés anticipées par la théorie candidate à la corroboration.

En réalité, les théories primées par la communauté d'experts sont entourées par un « océan d'anomalies » souvent masquées par des hypothèses *ad hoc* et qui, pour Feyerabend, peuvent s'avérer davantage fécondes que le noyau dur des théories faisant autorité. Pas question, évidemment, de répudier la quête scientifique, car elle demeure à maints égards notre plus ferme rempart à l'encontre des fictions théocratiques et fumisteries de tout acabit, antropique, créationniste ou autres. Il nous incombe plutôt de conjurer l'inertie larvée des orthodoxies faisant corps avec l'instrumentalisation des savoirs satellisés gravitant dans l'orbite de la *Big Science* et des potentats technocratiques, qui trop souvent entravent, inhibent ou filtrent la créativité qui seule peut

assurer la croissance et la pérennité de cette passion qu'on peut déjà percevoir dans les yeux émerveillés d'un enfant. À mon sens, tout au long de son œuvre d'épistémologue, Feyerabend n'aura laissé de célébrer cette exubérance inentamée, cette abondance originelle à l'encontre du rapt de l'abstraction coupée de ses racines émotionnelles, affectives et corporelles, posture critique qu'il a farouchement défendue avec une éclatante vivacité et une singulière virtuosité jusqu'à la dernière heure, dans son superbe testament philosophique, *Conquest of Abundance* (1999).

Le champ de l'expérience où notre connaissance plonge ses racines est trop vaste pour se laisser enfermer dans un modèle réduit et bon nombre de critères d'abord érigés en garde-fous contre le charlatanisme, mais souvent « internalisés » jusqu'à la sclérose par la force de l'*habitus* qui sévit aussi chez l'élite savante, méritent d'être déverrouillés. D'abord, comme le souligne Feyerabend, les domaines de référence de certaines théories, aussi bien établies soient-elles, sont incomparables et déconcertent toute possibilité de se doter d'un quelconque point archimédien pour arbitrer le trafic affolant des intuitions dans l'arène des savoirs. Cette dissymétrie congénitale à l'exercice des facultés cognitives est aussi un désaveu des tentatives pour se doter d'un métalangage pouvant pallier l'incommensurabilité de paradigmes présentant des visions alternatives. Pareillement, la plupart des lexiques spécialisés se font forts de répudier un usage métaphorique du langage ; mais, en scrutant les tournures de leurs jargons respectifs, qui se résolvent à peu près toujours à une espèce de terminologie forgée *ad hoc* et laminée par une patine formulaire, on s'aperçoit qu'on y abrite et cultive une langue saturée de tropes et de figures mythiques : le catalogue raisonné des particules subatomiques en physique regorge d'entités qui auraient pu figurer dans *Alice au pays des merveilles*, des quarks, des particules inobservables cependant dotées d'une « couleur », aux bosons de Higgs, le chaînon manquant du modèle théorique standard mais longtemps demeuré inobservé (voir Gagnon 2015). Il est intéressant, à tout le moins cocasse de noter que la faune des physiciens, à la faveur d'un décret de leur cru qui témoigne de leur *literacy*, a adopté l'appellation contrôlée « quark » en la subtilisant à une phrase du roman *Finnegans Wake* de James Joyce : “Three *Quarks* for Muster Mark !”

Comme je l'ai déjà affirmé dans la précédente étude, il nous faut consentir à l'existence et à la cohabitation d'une pluralité de points de vue dont l'apport peut emprunter des avenues insoupçonnées et ainsi contribuer à l'élargissement de nos horizons tout en favorisant l'émergence d'une forme plus transparente de rationalité. Pareille transparence, loin de se vouloir zélatrice d'un purisme de la raison, dénote plutôt sa perméabilité à tous les influx sensoriels et émotionnels qui la traversent et lui permettent de conserver un visage humain. Feyerabend désirait embrasser tous les domaines de la culture et du savoir, tout en luttant contre toute forme de hiérarchie, de dichotomie ou de condescendance entre le « primitif » ou le « sauvage » et le « civilisé ». D'ailleurs, dès les toutes premières lignes de son manuscrit récemment exhumé, *Naturphilosophie*, au premier chapitre intitulé « L'invention des mythes : contexte et savoirs », Feyerabend pose les prémisses de son ontologie épistémologique, qui est aussi une éthique de la pensée, en l'occurrence le pluralisme méthodologique, qu'il campe ici dans des termes clairs et précis, tout à fait explicites :

Pour remonter le cours des représentations de la nature et retracer leurs transformations, il nous faut recourir à une méthode triple. L'*archéologie* renseigne sur

les productions matérielles, à partir desquelles peuvent se déduire les idées et connaissances des civilisations dont elles émanent. Ce processus indirect de reconstitution profite de l'identification des fragments de savoir archaïque et de leur décryptage partiel par l'*étude des mythes* au sens large, c'est-à-dire l'analyse des légendes, contes, rituels, proverbes, enseignements occultes, chants, épopées et rêves. Enfin, en indiquant comment des microsociétés sans écriture articulent de nos jours idées, « faits » naturels, conditions sociales, artefacts, etc., l'*anthropologie culturelle comparée* vient structurer plus avant les éléments apportés par l'archéologie et l'étude des mythes.

Dans la collecte et l'interprétation d'un matériau si riche et mystérieux, ces trois disciplines fondamentales ne peuvent se passer de toutes les autres sciences, parmi lesquelles l'astronomie notamment, mais aussi la biologie, la chimie, la physique ou encore la géographie. Ces champs du savoir sont nécessaires pour dater les matériaux employés pour les œuvres d'art, les bijoux et les constructions, identifier leur origine et déterminer le traitement dont ils ont fait l'objet. Mais ils sont plus nécessaires encore lorsqu'il s'agit d'*interpréter* les informations ainsi recueillies. Comment pourrait-on repérer les notions d'astronomie à l'œuvre dans un mythe, ou encore retrouver la fonction astronomique d'un monument, sans une exacte connaissance des phénomènes de la voûte céleste? Une maîtrise trop rudimentaire des sciences auxiliaires serait insuffisante. Certes, l'hypothèse selon laquelle l'homme de l'âge de pierre ou de l'âge de bronze peut n'avoir disposé que de connaissances biologiques primitives flatte l'idée que nous cultivons de nos propres avancées. Elle est cependant non seulement bien peu plausible – à l'âge de pierre, l'*Homo sapiens* a déjà atteint son état de complet développement – mais surtout incompatible avec les derniers résultats de la recherche. L'environnement naturel et social posait aux premiers hommes des problèmes incomparablement plus pressants que ceux qui préoccupent les scientifiques de notre temps, il leur fallait résoudre avec les moyens les plus sommaires, bien souvent en l'absence de toute division du travail comme de toute spécialisation, et les solutions auxquelles ils parvenaient le disputent aux nôtres en intelligence comme en sensibilité (Feyerabend 2014b : 43-44).

Ce développement très soutenu a le mérite d'être clair. Nous avons en substance un plaidoyer vigoureux en faveur du *pluralisme méthodologique* doublé d'une tangente marquée dénotant une allégeance au *holisme épistémologique*, selon lequel une partie ne peut être bien comprise sans avoir regard au tout, impliquant une interdépendance de tous les éléments qui entrent dans la composition d'un monde ou d'un univers de sens. À cet égard, les emplois et compréhensions respectives de la notion d'incommensurabilité chez Kuhn et chez Feyerabend diffèrent du tout au tout. Pour Kuhn, il y a incompatibilité entre un paradigme ayant fait époque sur une échelle de temps donné et celui qui lui succède et le surclasse, entraînant une incommensurabilité de principe entre les concepts et le vocabulaire qui sont respectivement assortis à ces deux paradigmes. Pour Feyerabend, l'incommensurabilité intervient dans la recherche d'une *commune mesure* entre des univers de sens qui sont complets en soi, bref qui possèdent leur cosmologie, leur axiologie et leur critériologie propres, déterminant un certain mode de vie qui est associé à une culture qui forme une nébuleuse sémantique *sui generis*, qui ne réfère qu'à soi. L'idéal pour Feyerabend est la cohabitation de ces univers de sens, défendant l'idée que, quel que soit l'abîme de leurs différences, cette amplitude n'est pas infranchissable. Il s'oppose résolument à l'idée d'une forme quelconque de transcendance ou de supériorité associée à l'essor de la science basée sur la méthode hypothético-déductive ou encore au prestige accordé à l'environnement technologique dans lequel nous baignons. Par exemple, il n'est pas question de dévaluer les sociétés sans écriture et de les traiter sans

autre forme de procès de « primitives ». Ceci dit, les éditeurs de *Naturphilosophie*, Helmut Heit et Eric Oberheim, explicitent fort bien ce dont il en retourne pour ce qui est de l'acception singulière et très subtile de la notion d'incommensurabilité chez Feyerabend, notamment quant à son enjeu et sa portée critique :

Il est important de garder à l'esprit que l'incommensurabilité ne désigne pas selon lui l'impossibilité de comparer deux systèmes entre eux, mais seulement celle de trouver une mesure qui leur soit commune. Des théories incommensurables ne peuvent pas être mises en relation sur un terrain commun, elles ne peuvent être comparées entre elles que depuis une position déterminée qu'il est interdit de considérer comme transcendante puisque les standards qu'elle utilise pour la comparaison et l'évaluation font toujours partie intégrante d'une des conceptions du monde mises en jeu. Pour être incommensurables en ce sens, les représentations homérique et présocratique du monde doivent pouvoir être appréhendées comme des mondes conceptuels et perceptifs à la fois complets et fonctionnels. Ainsi seulement devient-il possible de comprendre pourquoi Feyerabend, dans le présent ouvrage, donne à voir les épopées homériques et les formes archaïques d'art et de religion comme des théories universelles et empiriquement riches. À la métaphysique naturaliste et à l'administration logocentrique de la preuve chez les présocratiques, il oppose le monde de la religion homérique comme forme de sensibilité totalisante. Ce moment historique revêt d'autant plus d'importance que précisément il n'appartient pas à l'histoire des sciences mais en définit le commencement. Dès lors, il devient possible de confronter la science à une alternative. Mais selon le principe de l'incommensurabilité, il n'est par ailleurs pas légitime de juger les théories non scientifiques d'après des standards scientifiques, dont la valeur intrinsèque doit être établie par d'autres moyens. C'est uniquement sur la base de telles analyses que le Feyerabend de la maturité peut tracer un parallèle entre la croyance en l'atome et la foi dans les dieux et réclamer qu'ait enfin lieu une évaluation en toute équité de la représentation scientifique du monde (Feyerabend 2014b : 22-23).

La différence entre les usages respectifs de la notion d'incommensurabilité chez Kuhn et chez Feyerabend ne peut être plus nette. Au chapitre des différences, j'estime qu'il est opportun ici de considérer les périodes de formations respectives de Kuhn, de Lakatos et de Feyerabend, en l'occurrence le climat idéologique dans lequel leur prime gestation intellectuelle s'est enclenchée et ensuite affermie dans des voies distinctes. Kuhn a grandi à l'ombre du climat de suspicion et parfois même de paranoïa qui régnait sous le maccartisme aux USA, où tout soupçon de penchant socialiste était voué à l'ostracisme. C'était la Guerre froide. Lakatos, natif de Hongrie, se situait de l'autre côté du mur de la honte, sous la chape de plomb du régime soviétique, qui n'était pas moins oppressant. Feyerabend, qui est un ultra-libéral, comme je le suis, s'est développé dans une Vienne traversée par divers courants artistiques dont plusieurs tentaient d'en découdre avec le passé nazi de l'Autriche, avec cette amnésie sélective et systémique dans laquelle s'était lovée la mémoire tronquée des Autrichiens, baignant dans une torpeur quasi autistique. Les œuvres magistrales de la poétesse Ingeborg Bachman, ou du romancier Thomas Bernhard et, plus récemment, de la romancière Elfriede Jelinek, présentent un manifeste douloureux et sans complaisance à l'encontre de cette atrophie de la mémoire dans le climat délétère de dénégation du peuple autrichien.

Féru des arts performatifs, Feyerabend a bénéficié d'une solide formation de chanteur d'opéra et ensuite d'homme de théâtre auprès de Bertolt Brecht. De ces prémices

idylliques va résulter l'espèce de valse nuptiale entamée toute sa vie durant entre l'étude des styles en art et celle des postulats théoriques de la science. C'est un homme de vaste culture allergique à tout cloisonnement arbitraire entre les champs de l'expérience humaine. Sa compréhension singulière de la notion d'incommensurabilité fait de lui l'un des tous premiers à avoir anticipé et fait brèche en direction d'une notion qui est apparue sur l'écran-radar des *épistémai* modernes, celle de *transversalité*, dont je suis partisan, et, par extension, celles d'interdisciplinarité et de transdisciplinarité. La fécondité heuristique de sa pensée doit beaucoup, à mon sens, à sa sensibilité esthétique et à sa résistance critique à l'empire de l'abstraction, surtout quand celle-ci tend à réduire nos modes de vie alternatifs à de vagues algorithmes compulsés par une cybernétique aveugle sous la gouverne de cette nouvelle déité appelée « économie de marché ». *Naturphilosophie* est une œuvre colossale dont le chantier est alimenté par des centaines de références à des ouvrages en archéologie, en paléontologie et en anthropologie culturelle, mais aussi dans le domaine de l'histoire de l'art et en esthétique. Feyerabend s'y révèle un fin analyste des œuvres d'art de la préhistoire. Ainsi pouvons-nous lire ce magnifique passage consacré aux peintures rupestres de la fin du paléolithique et aux styles qui ont succédé à cette épiphanie précoce du génie artistique :

Les admirables peintures rupestres de la fin du paléolithique comptent parmi les œuvres d'art les plus significatives que l'on connaisse. Qualité technique, finesse d'observation et assurance stylistique y sont les outils de la constante recherche de nouvelles formes d'expression et d'un fréquent renouvellement des thèmes abordés. La façon singulière dont l'économie de la figuration, la charmante minutie d'un travail de précision et la maîtrise de certains types de perspective se combinent à une somptueuse variété de couleurs et à des traits impressionnistes, donne lieu à une cohérence tout à fait unique. L'idée selon laquelle le naturalisme est une forme tardive qui succède à un stade archaïco-infantile s'en trouve immédiatement réfutée. Bien au contraire : les premières étapes sont les plus foisonnantes et s'enchaînent rapidement (Lascaux), au regard de quoi les réalisations plus tardives, certes mieux peintes, semblent mornes et figées (Altamira). D'une manière générale, le conventionnalisme et la schématisation apparaissent comme des phénomènes survenus tardivement et précédés de périodes de plus grande activité créatrice – ce qui vaut aussi bien en matière d'art que de science (Feyerabend 2014b : 48).

Derechef, tout ceci a le mérite d'être limpide, de quoi faire taire les doléances lancinantes des contempteurs de la fougue de notre anarchiste dont la pensée s'avère nettement plus rigoureuse que les arguties spécieuses des spécialistes de la métrique universelle. Feyerabend renverse carrément la donne en ce qui a trait à la courbe évolutive liée au mythe du progrès et à l'idée d'une rationalisation progressive du comportement humain. Il est significatif que son argument considère au tout premier chef la créativité de l'esprit dans sa manifestation artistique. Ce que Feyerabend insinue ici à mots couverts, bien qu'il ne mâche guère ses mots, c'est que les stades de cristallisation tardifs de la rationalité équivalent à une forme de sclérose de l'élan premier de la créativité de l'esprit. Il prend ainsi congé et le contre-pied de thèses anthropologiques qui ont longtemps prévalu et qui cantonnaient l'hominien ancestral dans les limbes d'un stade prélogique où les facultés cognitives de l'espèce humaine stagnaient dans un état embryonnaire qu'on a aussi associé à l'« état de nature », la condition présumée de l'homme dit « primitif ». Personnellement, lorsque je voyage en autocar de Trois-Rivières vers Montréal, je vois beaucoup de « primitifs » modernes, le regard aimanté à leur téléphone multifonctions,

dit « intelligent », qui se font vampiriser la cervelle par leur gadget électronique, une espèce de hochet magique qui leur donne l'impression d'exister sur la base de leur opportunité de contacter tout un répertoire de pôles récepteurs. Si je tente de m'adresser à l'un d'entre eux de vive voix, il s'interrompt presque dans un état de torpeur, comme tétanisé et totalement interloqué. Comme le stipulaient plus haut Heit et Oberheim à propos de la démarche de Feyerabend, pour ce dernier il ne nous est loisible de trouver un terrain commun pour discuter d'univers de sens en principe incommensurables qu'en adoptant une position déterminée, une espèce de point d'Archimède conjectural qu'il est interdit de loger à l'enseigne d'une transcendance ou d'une supériorité présumée, puisque « les standards qu'elle utilise pour la comparaison et l'évaluation font toujours partie intégrante d'une des conceptions du monde mises en jeu » (cité *supra*).

Les vues de Feyerabend anticipent de quelque façon celle des tenants de la nouvelle anthropologie, songeant ici aux travaux de Philippe Descola, dont son maître-ouvrage *Par-delà nature et culture* (2005), ou encore aux thèses pour le moins controversées qui nous sont monnayées par l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro dans ses superbes *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale* (2009). Pour y aller d'une note personnelle en ce qui concerne le mythe du progrès, force nous est de constater qu'il s'agit d'une boursoufflure du narcissisme eurocentriste, une affabulation de la « civilisation » d'origine caucasienne. Il faut être affligé par de courtes vues, d'une forme de *shortcoming* indigent sur le plan de l'imagination pour s'en tenir à des schèmes aussi éculés. Pour s'en rendre compte et ce qui le démontre à l'envi, il n'est qu'à considérer les centaines de milliers d'Africains arrachés à leur terre natale pour devenir des bêtes de somme dans les plantations de coton du Sud des Etats-Unis ou encore les conditions pitoyables des premiers ouvriers de l'ère industrielle, les génocides ciblés des grandes nations autochtones d'Amérique, sans compter les camps de la mort et les goulags, ces plaies béantes, insuturables et si immenses au regard du ciel étoilé, qui ont « germé » en plein XX^e siècle. Nous sommes au début du XXI^e siècle et nombre de nos congénères sont encore soumis à ce genre de conditions inhumaines. Si c'est ça le progrès, eh bien il me tarde de quitter ce monde de galériens. Vous savez, je suis un sans papiers avec papiers, et mes papiers, ce sont mes poèmes.

Au cours de recherches personnelles menées en vue d'excaver ce que je désigne comme la « genèse secrète » des positions épistémologiques respectives de Kuhn et de Feyerabend, je suis tombé sur un filon que j'ai remonté à sa source. À cet égard, bien que les recherches sur ce point en soient toujours à un stade embryonnaire (Oberheim 2005: 363-390), il ne fait aucun doute dans mon esprit que Feyerabend est l'héritier des travaux pionniers de Ludwig Fleck (1896-1961), un éminent médecin et biologiste polonais qui œuvra dans le ghetto de Lvov et fut ensuite déporté à Auschwitz. L'un des principaux initiateurs du courant constructiviste en science, dans son ouvrage d'une très grande portée mais encore trop méconnu à mon sens, *Genèse et développement d'un fait scientifique* (2005), rédigé en allemand et paru en 1934, Fleck rattache la modélisation d'une théorie à un « style de pensée » (*Denkstil*). Fort de son expérience de bactériologiste et d'immunologiste, il a pu aussi constater que les équipes de recherche se regroupant sous diverses bannières se définissent comme autant de « collectifs de pensée » (*Denkcollectiv*) qui chacun possèdent leur style et leur rhétorique propres, opérant avec un appareil de critères type, un ensemble de normes et une conceptualité particulières, et entraînant par conséquent un degré variable d'incommensurabilité dans la

modélisation aussi bien que dans la communication des résultats de leurs pratiques respectives. Si l'influence sur Feyerabend n'est pas prouvée, en revanche, Thomas Kuhn, un épigone culturel de la Guerre froide et du maccarthisme, qui a d'ailleurs fourni un avant-propos à la traduction anglaise de l'ouvrage de Fleck, a largement bénéficié de ses travaux dans sa période de formation. Comme l'a bien démontré Babette Babich (2003: 75-92 ; 2003a: 99-109), Kuhn n'a pu se prévaloir de façon ouverte de la terminologie et de la conceptualité de Fleck dans un climat de suspicion et très sensible aux codes, devant se résoudre à une forme lénifiée et aseptisée pour rendre la notion de *Denkcollectiv*, qui ne va pas sans une certaine socialisation des modes de pensée et des pratiques de la science en action et qui est donc devenue chez Kuhn, par la force des choses, la notion-clef de « paradigme », plus neutre et plus abstraite.

Toutefois, je nourris de fortes présomptions à l'effet que Feyerabend a dû être mis au parfum des thèses de Fleck par Kuhn. Feyerabend, en effet, a assisté à la gestation et à l'accouchement, si je puis dire, du maître-ouvrage de Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*. Ils étaient confrères à l'Université de Berkeley et ils ont abondamment échangé sur leurs conceptions respectives du devenir de la science. Dans le même ordre d'idées, la notion de *Denkcollectiv* de Ludwig Fleck me semble anticiper les travaux du sociologue Pierre Bourdieu, et, surtout, ceux de Bruno Latour, qui a vigoureusement décapé la tour d'ivoire sur laquelle se prélassent les ténors et grands pontes de la *Big Science*. Ce dernier, en effet, a sapé l'idéologie d'une conception aseptisée de la science pure et dure qui se prétend immune à toute forme de critique, et ce, en dévoilant le trafic d'influences qui permet aux équipes de recherche de se perpétuer et même de jouer à la chaise musicale entre elles grâce à un « mécénat » largement subventionné par les deniers publics.

À ce chapitre, j'ajouterais l'ingérence feutrée du complexe militaro-industriel et celle des faucons du Pentagone qui s'empressent de repérer et de recruter les meilleures « têtes chercheuses » pour mieux affûter les têtes chercheuses de leurs missiles et le système de téléguidage de leurs drones. Logistique de la terreur qui pompe les fonds publics comme elle pompe le pétrole, cette énergie fossile depuis longtemps venue à péremption au regard de l'évolution des technologies de pointe œuvrant dans le sens d'un développement durable en favorisant l'usage d'une énergie renouvelable et non polluante. Tout cela à grand renfort de rhétorique creuse et alambiquée invoquant les notions d'état-voyou et d'armes de destruction massive. Nous avons au bout du compte des millions d'hommes, de femmes et d'enfants déplacés et entassés dans des camps de fortune, eux qui n'aspirent qu'au nourrir, au vêtir et au loger. Que peuvent contre cette engeance les troubadours et les traducteurs courtiers de la paix et chantres de la liberté ? Résister en continuant à écrire, à chanter et à traduire, ne serait-ce que pour jeter un baume sur la plaie béante de ces braves gens contraints à un exil forcé.

Bruno Latour, faut-il le mentionner, n'a pas fait mystère de sa dette à l'endroit de Fleck, qui est reconnu unanimement comme pionnier du courant constructiviste et relativiste en philosophie des sciences. Il a signé une postface à la version française de *Genèse et développement d'un fait scientifique* sous le titre : « Transmettre la syphilis. Partager l'objectivité » (Fleck 2005 : 251-260). Latour s'était commis avec force en ce sens avec la publication en anglais, en collaboration avec Steve Woolgar, de *Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts* (1979), une étude de terrain en laboratoire où les

deux auteurs démontrent comment est construit un « fait scientifique ». Enseignant et chercheur à l'École des mines de Paris, Latour va ensuite prendre ses distances avec la notion de « construction sociale », au fil des recherches menées conjointement au cours des années 1980 avec Michel Callon et Madeleine Akrich, qui vont mener à l'élaboration de la théorie de l'acteur réseau, aussi connue sous l'abréviation ANT (pour *Actor-Network Theory*) ou « sociologie de la traduction ». Pour parer à toute confusion, je précise que la notion de « sociologie de la traduction » telle que mobilisée par Akrich, Latour et Callon n'a que peu et prou à voir avec la traduction au sens propre, qui recouvre les trois aspects dégagés par le poéticien Roman Jakobson (1963 : 71-86). Cette approche se distingue entre autres par le fait qu'elle prend en compte, outre les agents cognitifs humains, les artefacts non-humains, désormais considérées comme des « actants » dans le réseau de construction et de distribution des savoirs, suivant un concept emprunté à la sémiologie de A.J. Greimas, qui désigne toute entité mise à contribution dans un processus sémiotique sans distinction ontologique sur le statut de l'objet ou de l'artefact en question. Les positions épistémologiques des zéloteurs de la théorie de l'acteur réseau vont être rassemblées en 2006 en un compendium de textes fondateurs de ce nouveau paradigme sous le titre générique de *Sociologie de la traduction* (Akrich, Callon et Latour 2006). Le texte qui sert en quelque sorte d'introduction à ce collectif, intitulé « Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il? », d'abord publié en anglais en 1981 sous le titre « Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So? », Callon et Latour jetaient déjà cartes sur table en mettant en perspective une théorie générale de l'acteur sous forme d'isomorphisme étendu au domaine des objets qui participent au circuit cognitif et à la mise en réseau des actants au même titre que l'agent cognitif humain, faisant ainsi brèche en direction d'une *ontologie pluraliste* :

Qu'est-ce qu'un acteur ? N'importe quel élément qui cherche à courber l'espace autour de lui, à rendre d'autres éléments dépendants de lui, à traduire les volontés dans le langage de la sienne propre. Un acteur dénivelé autour de lui l'ensemble des éléments et des concepts que l'on utilise d'habitude pour décrire le monde social ou naturel. En disant ce qui appartient au passé et de quoi est fait l'avenir, en définissant ce qui est avant et ce qui est après, en bâtissant des échéanciers, en dessinant des chronologies, il impose une temporalité. L'espace et son organisation, les tailles et leurs mesures, les valeurs et les étalons, les enjeux, les règles du jeu, l'existence même du jeu, c'est lui qui les définit ou se les laisse imposer par un autre plus puissant. Cette lutte sur l'essentiel a souvent été décrite mais rares sont ceux qui ont cherché à savoir comment un acteur peut faire durer ces asymétries, imposer une temporalité, un espace, des différences. La réponse à cette question est pourtant simple : par la capture d'éléments plus durables qui se substituent aux dénivellations provisoires qu'il est parvenu à imposer. Les interactions faibles et réversibles sont remplacées par des interactions fortes. Les éléments dominés par l'acteur pouvaient s'échapper dans toutes les directions, ils ne le peuvent plus. Des éléments d'un raisonnement, d'un rite, d'un appareil étaient dissociables ; ils ne le sont plus. Au foisonnement des possibles se substituent des lignes de force, des points de passage obligés, des cheminements et des déductions (Akrich, Callon et Latour (dir.) 2006 : 20-21).

On décèle une influence très nette du modèle du rhizome et du vocabulaire développés par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* (1980), avec ces renvois obliques aux notions d'« asymétrie », de « capture d'éléments », de « lignes de force », etc. Personnellement,

je considère l'ouvrage de Deleuze et de Guattari comme beaucoup plus inclusif et diffus, plus inspiré et nettement plus inspirant. Un texte qui respire davantage. Quoiqu'il en soit, Latour va publier en 2012 un volumineux exercice de mise au point effectuant des réglages de son anthropologie des « Modernes », *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, qui noue un anneau de Möbius avec un de ses ouvrages précédents, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Latour 1991), en nous offrant le versant affirmatif de ce dernier ouvrage. Latour y radicalise et y ramifie encore davantage le *pluralisme ontologique* qui émaillait de longue date ses travaux.

Ceci dit, pour revenir à la théorie de l'acteur réseau ou la sociologie de la traduction, il n'est rien de plus convaincant que la recherche appliquée pour expliciter et percevoir à l'œuvre une théorie qui, sinon, flotte dans l'éther des mots et des nébuleuses discursives. À cet égard, une « étude de terrain » tout à fait remarquable a été menée par Hélène Mialet, prenant pour objet d'investigation le circuit intégré des actants humains et non-humains qui participent à la mise en réseau de l'entité *HAWKING*, en l'occurrence l'architecture réticulaire des intervenants qui permettent de concrétiser l'existence ontologique de l'agent cognitif Stephen Hawking, l'éminent astrophysicien et cosmologue de Cambridge, un homme, comme on sait, emmuré vivant dans son corps affligé par une forme très sévère de sclérose latérale amyotrophique (dystrophie neuromusculaire). Cette condition extrême ne lui laisse pour toute interface avec le monde extérieur qu'un faible haussement des sourcils, un sourire esquissé ou une très résiduelle capacité de contact tactile avec un interrupteur commandant son interaction avec l'écran mobile de son PC ainsi qu'avec tous les actants sémiotiques humains (assistants, étudiants gradués, infirmières, etc.) ou non humains, conjugués à un système de conversion informatisée de sa voix qui est synthétique (avec un accent américain qu'il tient mordicus à conserver) et rudimentaire, car Hawking est demeuré attaché, pour des raisons idiosyncratiques et sans doute par la force de l'*habitus*, à l'équipement initial qui a été conçu à son intention, lequel est aujourd'hui largement désuet et dont les ingénieurs peinent à exhausser les performances par l'ajout de modules et de boutures conçus *from scratch*. La théorie de l'acteur réseau trouve ici un chantier anthropologique exemplaire. L'ouvrage d'Hélène Mialet, que j'ai lu dans sa version anglaise (USA), parue aux Presses de l'Université de Chicago, s'intitule *Hawking Incorporated. Stephen Hawking and the Anthropology of the Knowing Subject* (2012). D'entrée de jeu, Mialet explicite clairement la métamorphose encourue dans notre perception du sujet connaissant :

By trying to reincorporate thought in its (social-historical) environment and to exteriorize cognitive competencies in a network of human and non-human actors, we can call into question many of the dichotomies upon which the specificity of our knowledge has traditionally been thought to be based: the dichotomy between us Westerners, with our rational minds, and the others, the uncivilized *bricoleurs*; the dichotomy within our own culture between those who possess theoretical knowledge and those who don't; the dichotomy within the scientific community between the big ones (the geniuses) and the small ones (the technicians); and, finally, the dichotomy between humans and nonhumans, men and machines. It is, according to the school of the sociology of science known as actor-network theory (ANT), difficult to impose clear distinction beforehand. Thus we could say that the list of actors, or *actants*, to use the semiotic terminology, and the competencies that they possess are, in part, the core issue in the process of knowledge production. And indeed this idea – of endowing objects with agency – remains among the

most controversial hypotheses in contemporary social theory and science studies (Mialet 2012: 4-5).

La conception multimillénaire d'agent cognitif, qui remonte au moins à Platon et à Aristote et qui s'est vue confirmée avec l'auto-assertion du cogito cartésien et la mise en perspective du sujet transcendantal kantien, est battue en brèche par l'extension phénoménologique du corps situé dans un environnement interactif où les parts respectives de l'humain et du non-humain sont hybridées et reconverties à la source même de l'internalisation psychosomatique, ici rançonnée, dans le cas de Hawking, par la perte du sens proprioceptif du corps incarné au profit de son extension dans un réseau complexe de médiations, d'actants sémiotiques et d'artéfacts cybernétiques qui dessinent une interface effaçant la dichotomie homme-machine, sans compter la proaction médiatique qui contribue à « mettre en scène » littéralement, donc à canaliser et à diffuser l'identité hybride du cyborg HAWKING et de son jumeau humain, l'agent cognitif Stephen Hawking. Pour mieux comprendre les enjeux et la portée de cette mutation de perspective, je me permets ici de citer un autre passage de cet excellent essai d'anthropologie appliquée :

Contrary to what the public thinks – that is, that Hawking is pure mind – the role of his flesh-and-blood body is central to the activation of this network. A twitch of an eyebrow or a smile makes the collective function, a collective that is itself an extension of his body. Indeed, everyone and everything in this collective (the machines, the voice, the assistants) is an extension of his body, and, simultaneously, each separately is in charge of one aspect of the construction of his being and his identity. For example, one is responsible for the media, another for the public performance, another for the machines, or the body, or the intellect, and so on. Indeed, the computers and programs extend the intellectual capabilities of Hawking and allow him to perform by endowing him with the capacity to write articles, go to conferences, and answer to questions (whether already prepared or not). The voice offers a double inscription as an instrument of thought. Indeed, what is well conceived is well said; this is all the more the case for Hawking, who doesn't speak. At the same time, the voice effaces – makes us forget – the role of the machine insofar as it speaks for, comes from, and marks the presence of a public persona, despite the fact that every utterance is written in advance (either by Hawking or by someone else) (Mialet 2012 ; 39-40).

Nous en sommes aux premiers pas de l'archéologie récente et prospective de l'extrême contemporanéité marquée par la connectivité cybernétique du corps propre doté de propriétés kinesthésiques et synesthésiques et des mutations graduelles de ses multiples points de contact avec l'univers virtuel de la digitalisation de nos perceptions les plus anciennes, profondément ancrées dans la fiction identitaire de la sensation proprioceptive, celle d'avoir un corps à soi où le Soi tend à se situer comme un centre de gravité localisé dans l'espace-temps à partir duquel rayonne une activité cognitive désincarnée et ubiquitaire. La numérisation des savoirs induit une forme d'amnésie qui rend paresseux le muscle de la pensée, nous offrant du même coup l'occasion de réactiver une forme d'anamnèse platonicienne mais branchée sur la condition plurielle des cultures localisées dans leurs terroirs ou en transit dans le cyberspace. Pour ce faire, nous ne pouvons qu'articuler le pluralisme méthodologique défendu par Feyerabend à une diversité indénombrable d'ontologies dé/re-localisées dans l'espace et le temps formant un rhizome ouvert au sein duquel des modes d'existence nomades et transversaux ne

peuvent être nivelés et comptabilisés en une somme finale. Tout cela demande une explication qui comporte des précédents.

Les travaux d'une pionnière incontestable comme Donna Haraway qui, dès 1991, avec la publication de *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, qui contient entre autres son fameux "Cyborg Manifesto", développait son *épistémè* des « savoirs situés » embrassant une critique soutenue des conceptions anthropocentrées de la primatologie, aussi bien qu'un corps féminin affranchi de la tutelle du Teddy Bear patriarcal et participant du devenir-cyborg de l'espèce humaine, se voient ici confortés par l'archéologie du sujet développée par Mialet (Haraway 1991; 2007). Il nous est du même coup loisible de comprendre pourquoi Akrich, Callon et Latour ont pu associer la théorie de l'acteur-réseau à une sociologie de la traduction, le terme « traduction » trouvant ici sans doute sa plus large extension. À cela, il n'est pas négligeable d'adjoindre la critique très fine et nuancée de la barbarie technocratique qui s'est infiltrée dans nos vies et que le philosophe Bernard Stiegler poursuit dans ses travaux de fine pointe, décortiquant l'ingénierie pervasive de ces nouveaux « attracteurs » à peine perceptibles qui tendent à happer et à niveler un savoir civilisateur dans ce circuit affolant de cyber-vampirisation de la psyché humaine. Dès le 1^{er} tome de *La Technique et le Temps : La faute d'Épiméthée* (1994), Stiegler entendait faire pièce à la tendance des technologies de l'information et de la communication à faire diminuer le niveau intellectuel global et à contrôler les comportements, les désirs et les existences.

Un échantillonnage très éclairant des recherches sur ces questions nous est prodigué par les travaux d'un colloque organisé en 2014 par les *Digital studies* que dirige Stiegler. Ce dernier y a contribué avec une communication intitulée « Phamacologie de l'*épistémè* numérique » (Stiegler (dir.) 2014 : 13-26). Reprenant à son compte les sens respectifs que Foucault accordait au mot *épistémè* et Derrida au mot archiviologie, Stiegler nous invite à constater que l'intrusion du numérique dans nos vie constitue une mutation d'une ampleur comparable à l'invention de l'imprimerie. D'où il ressort que deux visions distinctes se dessinent à l'horizon : soit que la vie de l'esprit se voit ainsi exposée à un nouveau milieu auquel elle doit s'*adapter*, mais sans que cette adaptation revête une portée *ontologique*, ne constituant tout au plus qu'un nouvel outil; soit que, considérant au premier chef que la vie de l'esprit est *essentiellement* constituée par son extériorisation, bref par les conditions de son expression et, de là, de ses multiples formes d'impression sur des supports matériels ou virtuels, son intrication à l'espace-temps digital et son interaction avec le calcul numérique de données qui au bout de la ligne de production, qui est presque simultanée en temps réel, résulte en une visualisation de *qualia* graphiques, constitue un nouvel âge de l'esprit.

C'est cette seconde position qu'adopte le point de vue « pharmacologique » défendu par Bernard Stiegler, qui renvoie donc au mot grec *pharmakon*, déjà analysé par Derrida dans « La pharmacie de Platon » (1968), qui possède une vertu particulière, à l'instar de nombre de mots du vocabulaire grec ancien, celle d'être amphibolique, désignant simultanément le poison et le remède. L'empoisonnement par le numérique peut devenir, *mutatis mutandis* – j'y insiste – curatif. C'est là déjà le point de vue de Platon dans le *Phèdre* tel qu'analysé par Walter J. Ong dans *Orality and Literacy* (tr. fr. 2014). La pharmacologie au sens où l'entend Stiegler, c'est-à-dire posant à *la fois* et comme principes irréductibles la toxicité aussi bien que la curativité du *pharmakon* numérique

suppose une organologie des savoirs qui, à son tour, suppose une organologie *générale* qui se décline comme suit, en marquant le caractère exemplaire de l'analyse proposée par Hélène Mialet dans *Hawking Incorporated* :

L'organologie générale pose que la vie technique constitue une forme de vie nouvelle en ceci qu'elle est *irréductible* aux formes de vie issues de la lutte pour la vie et de la sélection naturelle : elle introduit des caractères de sélection artificiels, c'est-à-dire à la fois techniques et sociaux, ce qui signifie que c'est une vie qui est capable de faire varier elle-même et directement son milieu. Et c'est l'intériorisation de tels critères de sélection artificiels, que les sociétés tendent évidemment à naturaliser, que se forme ce que Freud appelle l'appareil psychique – nom moderne de ce qu'Aristote appelait l'âme noétique.

Un ouvrage tout récent d'Hélène Mialet, *Hawking Incorporated*, consacré à Stephen Hawking, montre à quel point cette artificialisation du vivant est la condition de sa noétisation – Hawking étant comme le chef d'orchestre d'un ensemble instrumental, c'est-à-dire organologique, d'une ampleur incomparable. Remarquons le sous-titre du livre d'Hélène Mialet : *Stephen Hawking and the Anthropology of the Knowing Subject*. Ici il s'agit non pas de *cognition* mais de savoir, c'est-à-dire de *knowledge* : il s'agit d'élaborer une anthropologie du sujet sachant, et non seulement « cognitif », une anthropologie du *Knowing Subject* (Stiegler (dir.) 2014 : 18).

C'est chez Platon, en effet, que se développent les vertus de l'artifice, c'est-à-dire un support organologique des savoirs d'alors, qui constituent le milieu noétique de la cité, à savoir les artéfacts de la géométrie, du droit, de la tragédie et de la narrativité historique, qui reposent sur le support hypomnésique et mnémotechnique qu'est l'écriture qui elle-même est amphibologique dans ses effets, car « l'écriture apparaît tout aussi bien être ce qui *détruit* la mémoire – telle que Platon la conçoit comme *anamnésis* » (*Ibid.*, 19). Walter J. Ong, pour sa part, soutient que Platon aurait promu l'écriture à l'encontre de la tradition orale. Mais Platon ne s'oppose pas tant à la tradition orale, il désire plutôt en découdre et rompre avec la culture tragique qui correspond précisément à la culture du *pharmakon*, comme inducteur amphibologique de la Fatalité (*Moïra*) et de l'indomptable Nécessité (*Anankè*), le conflit (*agôn*) indénouable qui ne peut se résoudre que dans la mort des protagonistes. Selon Ong, la pensée analytique de Platon est rendue possible par les effets que l'écriture commençait à avoir sur les processus mentaux et la complexion psychique de l'individu. Ce sont là les conditions du « cerveau lettré », ayant pour bénéfices l'affinement et le gain en acuité de la faculté d'attention et les conquêtes mnémotechniques appelées à pallier les carences de la mémoire vive. Nous assistons donc à la gestation du « *reading brain* qu'est le cerveau noétique fondé sur la rationalité apodictique de la géométrie, et qui fonde le *literate mind* » qui, en retour, est « constitué par l'intériorisation technique de la lettre, laquelle reconfigure en profondeur l'organisation corticale » (*Ibid.*, 20).

Autrement dit, l'appareil psychique, qui prend sans doute racine dans le néocortex mais ne saurait s'y réduire, passe par un *appareil symbolique* qui est situé dans une société et en appelle à un *Denkcollectiv* tel que le concevait déjà Ludwig Fleck, alors que les potentiels d'individuation psychique s'avèrent tributaires d'un processus de *transindividuation* tel que l'enseigne Gilbert Simondon (2006; 2007). Sur cette base, Stiegler soutient que le savoir est un circuit de transindividuation intériorisé par l'individu qui tend alors à reconfigurer son organicité cérébrale en fonction d'une organologie sociale sous forme de circuits synaptiques qui constituent des processus

d'individuation psychique. Stiegler tient à stipuler que pareil recodage peut engendrer aussi une désindividuation de la psyché de l'individu – c'est là l'envers du *pharmakon*, sa toxicité – en créant des automatismes manipulés par le neuro-marketing orchestré par l'économie de marché qui entretient le consumérisme rampant des masses et peut entraîner une neutralisation, voire une végétalisation involutive de l'esprit critique. L'anamnèse, ou le rappel du Soi à soi-même, suppose néanmoins l'intériorisation du circuit de transindividuation qui est lui-même d'origine hypomnésique. En ce sens, la pensée n'est autre que

[...] ce qui articule les processus de catégorisation idiolectaux, c'est-à-dire produits par l'individu psychique à partir de son propre patrimoine de rétentions, avec des traces hypomnésiques, tel qu'il compose avec les circuits de transindividuation constitués pour former de nouveaux circuits de transindividuation (*Ibid.*, 25).

Une autre communication de ce collectif des *Digital Studies* qui m'a particulièrement interpellé est celle de Bruno Bachimont dans son étude intitulée « Le nominalisme et la culture : questions posées par les enjeux du numérique » (Stiegler (dir.) 2014 : 63-78) et qui propose en gros une critique phénoménologique de la raison computationnelle. Bachimont part d'un constat sur lequel on n'a pas à porter de jugement, sauf en pure perte, car il s'agit d'un « état de choses », *a state of affairs* : « le numérique réifie les contenus culturels pour en faire des objets manufacturés que l'on peut soumettre à des processus automatisés et industriels » (*Ibid.*, 65). Dans ce cas, à la différence du concept de « reproductibilité technique » analysé par Walter Benjamin (2008; 2012; sur la postérité des thèses de Benjamin à l'ère digitale, voir Gumbrecht et Marrinan (eds.) 2003), on ne parle pas ici seulement de reproductibilité, mais aussi de traitement de pures données computables. Cette situation bien contemporaine est la lointaine excroissance et « la suite logique du processus général de grammatisation auquel on assiste depuis les origines de l'Homme, où l'expression de son rapport au monde se manifeste à travers des supports matériels qui permettent d'objectiver sa représentation du monde » (*Ibid.*). Le support spatial qui héberge la trace d'une écriture rend visibles des structures et des rapports inaudibles dans la parole proférée. Toutes les formes de contenus ainsi véhiculés se prêtent à une manipulation à un degré ou à un autre. Ainsi la grammatisation trouve-t-elle dans le numérique un aboutissement cohérent de sa dynamique. On abdique sinon délègue la gouvernance interprétative des signes à un traitement numérique.

Bachimont en vient de ce pas à établir un lien que je n'avais pas entrevu encore entre, d'une part, le principe de démarcation du nominalisme médiéval promu par Guillaume d'Occam, Jean Buridan *et alii*, qui apporte « une solution *sémiotique* et non plus *ontologique* au problème de traiter les termes généraux » (*Ibid.*, 68), et, d'autre part, le processus de traitement des données géré par un calcul algorithmique binaire. Le nominalisme s'oppose au réalisme ontologique qui repose sur l'idée que les structures fondamentales du langage renvoient à la structure du réel. La révolution nominaliste rompt ainsi le lien ontologique entre le langage et la nature. Cette tangente va être développée dans l'élaboration d'un langage formulaire corrélé au projet de mathématisation des lois de la nature chez Galilée et ses successeurs. De ce fait, le nouveau *modus operandi* repose sur

[...] deux démarches complémentaires fondées sur le refus de l'interprétation directe du contenu comme moyen d'accéder à la compréhension d'un fait de culture ou phénomène socioculturel :

- Premièrement, l'exploitation du fait à travers un corpus travaillé de manière statistique. Le fait n'a plus d'intelligibilité propre, mais seulement via les propriétés globales du corpus auquel il appartient.
- Deuxièmement, les résultats sont montrés à travers des interfaces de visualisation où l'intelligence des phénomènes socioculturels découle d'une interprétation perceptive et qualitative des visualisations montrées.

D'une certaine manière, le rapport linguistique au monde de la culture, la langue et l'expression du contenu étant ce qui permet de le comprendre, est remplacé par un rapport perceptif et qualitatif. Si on a bien un nominalisme qui disqualifie le réalisme linguistique où la langue est un instrument de connaissance, on lui substitue un réalisme de la perception dont la critique reste à faire (*Ibid.*, 71).

Cette nouvelle donne est observable dans la segmentation des unités de langage dans le traitement automatique de la traduction qui confronte le traducteur à des débris sémantiques orphelins, coupés du contexte qui les rend intelligibles. On visualise du contenu, mais on doit reconfigurer le sens. Trop souvent aussi, comme le note Bachimont, « la qualité des interfaces est jugée sur leurs performances ergonomiques, non sur la valeur épistémique des conclusions qu'elles permettent de tirer sur les données ainsi montrées. Les visualisations sont des métaphores graphiques, non des modèles, au sens où les propriétés de ce qui est *vu* ne permet pas de remonter aux propriétés de ce qui est *montré* » (*Ibid.*, 74). Mais le problème n'est pas seulement d'ordre épistémologique ni même d'intendance interprétative : « En coupant les données de leur régime originaire d'interprétation, on les coupe de leur terrain culturel où elles prennent sens » (*Ibid.*).

La *relation d'incertitude* établie par Werner Heisenberg pour la prospection des états fluctuants de l'univers subatomique dans le cadre de la mécanique quantique peut être étendue à l'ensemble de l'économie du savoir à l'ère digitale. Le système nerveux humain est submergé par une marée océanique de données, les *Big data*, dont la saturation peut entraîner une forme de servitude, sinon de docilité ou d'indolence de l'intellect. Tant et si bien que sous ce cumul de multiplicités quantifiables sous forme de statistiques qui pourrait se traduire par un pluralisme de bon aloi se dessine une tendance à l'uniformisation donnant dans le « prêt-à-penser ». Qui pourrait s'en plaindre? Pourrait-on rétorquer. Il n'y a pas de raison de s'en plaindre, sauf pour rappeler que le savoir, puisqu'on ne laisse de le célébrer, bref de claironner que notre époque loge à l'enseigne de l'économie du savoir, est d'abord un savoir faire et un savoir vivre. La question est qu'il n'y a pas davantage de raison de quitter la timonerie du navire au profit d'algorithmes qui naviguent sur des routes tracées à l'avance et qui pourraient tôt ou tard nous larguer dans un cimetière de vaisseaux fantômes, un peu comme la flotte de sous-marins nucléaires soviétiques en rade à Vladivostok qui pourrissent au soleil, rongés par la rouille qui achève de désintégrer les parois de leur réacteur nucléaire et laisse s'écouler des fluides radioactifs. Cela vaut, à l'évidence, pour les logiciels de traduction et, pour reprendre le titre d'un roman corrosif d'Alexandre Zinoviev, pour l'« avenir radieux » de la post-édition qui n'offre pour toute pitance au traducteur que la révision résiduelle de tronçons de textes mutilés et pré-mastiqués par un séquençage algorithmique.

Personne ne saurait dénier le fait que la navigation dans le cyberspace nous permet d'actualiser une connectivité transversale qui tend toujours à s'étendre et à s'optimiser au fil des trajectoires sur des lignes de navigation empruntées à l'improviste, nous bâillant accès à une diversité indénombrable de « mondes possibles ». Mais il y a fort à parier aussi que ce même cyberspace puisse tôt ou tard générer des déchets informatisés, à l'instar du dépotoir de satellites mis hors d'usage par leurs commanditaires. Derechef, il nous faut apprendre à naviguer sur l'océan de la complexité. Mais il ne s'agit pas pour autant de surfer sur une membrane hyperbolique nous parachutant aux confins de la sémiosphère, *from now here to no where* – je songe évidemment ici au roman utopique de Samuel Butler (1835-1902), *Erewhon*, publié anonymement en 1872 – ce qui n'est pas le sens que j'entends en m'en référant, d'antique tradition, depuis la philosophie de l'hermétisme alexandrin jusqu'à Blaise Pascal, en passant par Nicolas de Cues et Giordano Bruno, à la métaphore d'une sphère dont le centre est partout, et la périphérie, nulle part.

D'un point de vue épistémologique, la démultiplication des points de vue résultant de la migration des savoirs, leur hybridation par voie de transversalité, a entraîné une prolifération des hypothèses auxquelles nous ne devrions pas nous fermer dans un premier temps. Tôt ou tard celles qui ne tiennent pas la route vont finir par s'éliminer d'elles-mêmes. De plus, certaines d'entre elles pratiquent une brèche salutaire dans des protocoles de recherche où, comme nous l'avons noté plus haut avec Feyerabend, les instances susceptibles de déstabiliser le statu quo sont rares et ne se manifestent qu'à de larges intervalles. D'autres encore permettent d'établir des vases communicants et de tisser des solidarités inédites avec des expertises, un savoir faire et des modes de représentation de la réalité tenus sous le boisseau en raison de leur rusticité, sinon par simple ignorance liée à l'hétéronomie radicale du système symbolique dans lequel ils sont encodés, songeant ici aux « cosmologies corrélatives » (voir Farmer *et al.* 2002: 47-90) qui forment l'assiette ontologique de la pensée chinoise dans ses variantes taoïste, confucéenne et bouddhiste aussi bien que celle de la kabbale hébraïque.

En vérité, le frein le plus puissant à cet assouplissement de nos perceptions les plus immédiates, bref à cette audace et à cette ouverture d'esprit que requiert la cohabitation de paradigmes apparemment contradictoires, s'enracine dans la configuration préalable de la conceptualité héritée d'Aristote. Son épistémologie est basée sur le principe du tiers exclu (*tertium non datur*), bref une logique disjonctive qui s'avère préjudicielle à la saisie d'une réalité pouvant présenter une alternative forte de son point de vue, car elle-même préconise une modélisation forte et ne peut tolérer la disconvenue, une entorse aux règles élémentaires de son protocole. Ce dernier présume de l'univocité du lien de cause à effet dont est garante la tendance à soumettre tout contenu à une disjonction binaire basée sur le principe de non-contradiction et repoussant dans les limbes de l'incohérence les facteurs qui se recommandent d'une axiomatisation plus « faible » et pour laquelle l'instabilité des variables et l'intrusion de données contrefactuelles ne font pas (ou peu) problème d'entrée de jeu. En persistant à lire la réalité à travers ce prisme nous consentons à demeurer myopes et insensibles à la diversité de points de vue qui sauraient élargir notre horizon ontologique.

Il s'agit de passer au-delà de la juridiction ancestrale d'une pensée disjonctive, de révoquer l'espèce de droit d'aînesse accordé à l'empire du hasard et de la nécessité, qui

jouissait d'un fort ascendant, celle des lois de la nature, pour ce qui est de la nécessité, et pour le hasard, de la part d'inconnu que l'on escomptait éventuellement domestiquer. Comme le constate Stuart Kaufmann, théoricien des sciences de la complexité, "*the becoming of the biosphere is partially beyond sufficient natural law. Yet it is also non-random*" (Kaufmann 2009:10 ; en italique dans le texte). Le « principe de raison suffisante » que Pierre-Simon Laplace, le plus fervent défenseur du déterminisme, avait repris à Leibniz, ne suffit plus (Laplace 1986). En revanche, le chaos appréhendé, même s'il se laisse difficilement apprivoiser, n'en est pas moins gros de propriétés émergentes dont l'agencement n'évolue pas entièrement au hasard. Il nous faut faire avec ce paradoxe. Je crois aussi qu'il est opportun et légitime d'étendre cette observation au sujet de la biosphère au domaine de la « sémiosphère », pour reprendre ici le concept central du modèle topologique et polyphonique des échanges interculturels développé par Youri Lotman, l'éminent sémioticien estonien, héritier du formalisme russe et fondateur de l'école de Tartu (Lotman 1999). Et de la sémiosphère à la traduction il n'y a qu'un pas, puisque cette dernière en constitue l'un des vecteurs les plus essentiels.

Bref, il faut laisser la porte ouverte à des effets de « sérendipité », à des trouvailles qui surviennent malgré nous, et qui nous confrontent à des résultats qui n'avaient pas du tout été envisagés au départ de notre recherche. Ces occurrences sont légion en traduction. Leur fréquence est variable mais constante. La raison en est la contingence qui affecte la constitution historique des langues, non moins que la thésaurisation de leur champ lexical respectif et, *a fortiori*, la polysémie générée par les nébuleuses sémantiques qui leur sont corrélées. Nul plan de symétrie ni régime d'équivalence stricte n'est en mesure d'arraisonner et de niveler ce « trafic des langues » (Sherry Simon) qui obéit à une dynamique non linéaire. C'est pourquoi il faut se résoudre à des vues non déterministes et consentir à une « axiomatisation faible » qui recèle, à mon sens, un plus haut coefficient de fécondité heuristique, tout en demeurant de nature conjecturale, transitoire et provisoire.

Rien n'est définitif puisque tout est en devenir dans une perspective holistique soucieuse de l'interdépendance des formes de vie. La signification à laquelle il nous est bâillée accès au fil de nos pérégrinations cognitives, qui souvent nous assignent à la prospection de traces, d'indices ou de symptômes, n'est appréhendable qu'à la faveur d'une ouverture à une diversité de points de vue, une série de parallaxes sollicitant l'apport simultané de méthodes alternatives. Pareille ouverture sied aussi bien à une vue grand angle, d'envergure longitudinale et de grande magnitude, telle que la captation de signaux en provenance de lointaines galaxies, qu'à l'exploration nanoscopique de l'anfractuosité, le royaume lilliputien de l'intersticiel et de l'infinitésimal. Une forme souple et flexible d'impératif catégorique se dessine ici qui en appelle à un pluralisme méthodologique tel que proposé par Feyerabend.

La capacité de nous mesurer au défi que présente la dynamique de la complexité ainsi qu'au pluralisme foncier des configurations de sens qui en émergent requiert une sensibilité accrue aux conditions initiales de toute expérience. C'est à ce stade que se dessine la pertinence d'une hypothèse : le type auquel elle appartient, la forme qu'elle pourra revêtir, le degré ou la force de l'argumentation qu'elle autorise en regard du critère d'engagement ontologique qui définit la portée de son extension. Pareille sensibilité doit ainsi acquérir une souplesse et une plasticité qui l'habilitent à parcourir

tout le spectre des nuances modulées par l'intrication indénouable mais modélisable du contingent, du possible et du nécessaire. Bref, pour nous reporter à nouveau à la leçon de Feyerabend, il nous faut apprendre à naviguer dans un « océan d'anomalies ». En effet, l'évolution récente de nos savoirs, par exemple l'élargissement des perspectives de recherche en traductologie, sans compter l'ouverture de plus en plus accentuée à des modes de connaissance ancestraux qui n'ont pas été happés par la poussée prométhéenne des technocraties occidentales, nous entraîne au-delà de ce schème bipolaire, le binôme du hasard et de la nécessité. Enfin, l'incommensurabilité des paradigmes, qui fait achopper ou peser une lourde hypothèque sur le maillage des concepts et des lexiques qui leur sont arrimés, ressortit pour l'essentiel à un problème de traduction qui est sans doute aussi vieux que le monde.

Références

- ACHINSTEIN, Peter (ed.) (2004): *Sciences Rules: A Historical Introduction to Scientific Methods*. Baltimore, MD, John Hopkins UP.
- AKRICH, Madeleine, Michel CALLON, Bruno LATOUR (dir.) (2006) : *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*. Textes rassemblés par le Centre de sociologie de l'innovation, laboratoire de sociologie de Mines ParisTech, Paris, les Presses de l'École des mines, « Sciences sociales ».
- BABICH, Babette E. (2003): "From Fleck's *Denkstil* to Kuhn's Paradigm: Conceptual Schemes and Incommensurability", *International Studies in the Philosophy of Science*, 17-1, p. 75-92.
- (2003a): "Kuhn's Paradigm as a Parable for the Cold War: Incommensurability and its Discontents from Fuller's Tale of Harvard to Fleck's *Unsung Lvov*", *Social Epistemology*, 17-2, p. 99-109.
- BAKER, Mona (1998) : « Réexplorer la langue de la traduction : une approche par corpus », *Meta*, 43-4. p. 480-485.
- BENJAMIN, Walter (1991) : « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 140-157.
- (2008): *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*, trad. par Edmund Jephcott, Rodney Livingstone, Howard Eiland et al. Cambridge, MA, et Londres, Harvard UP.
- (2012) : *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Nouvelle traduction de Lionel Duvoy de la 4^{ème} version de l'essai (1939), suivi de passages non conservés par Benjamin figurant dans la 2^{ème} version de l'essai (fin 1935-février 1936), Paris, Allia.
- BERMAN, Antoine (1995) : *Pour une critique des traductions : John Donne*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».
- (1999) : *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- BOHR, Niels (1991) : *Physique atomique et connaissance humaine*. Édition établie par Catherine CHEVALLEY, trad. de l'anglais par Edmond BAUER et Roland OMNÈS, revue par C. CHEVALLEY, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais ».
- BROWNLIE, Siobhan (2003) : « Berman and Toury : the Translating and Translatability of Research Frameworks », *TTR*, XVI-1, p. 93-120.
- CHAPDELAIN, Annick, et Gillian LANE-MERCIER (dir.) (2001) : *Faulkner. Une expérience de retraduction*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- CHESTERMAN, Andrew (1997): *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam/Philadelphie, John Benjamins.

- (2006) : « Vers une traductologie poppérienne », in BALLARD, Michel (dir.), *Qu'est-ce que la traductologie ?* Arras, Artois Presses Université, p. 171-178 ; en ligne, consulté en IX/2010 : < <http://www.helsinki.fi/~chester/2006d.Trad.Popper.html> >
- (2009) : “Everything I Wish I Had Known about the Philosophy of Science...”, in PYM, Anthony et Alexander PEREKRESTENKO (eds.), *Translation Research Projects 2*. Tarragona, Intercultural Studies Groups, p. 5-8; en ligne, consulté en IX/2010 : < http://isg.urv.es/publicity/isg/publications/trp_2_2009/index.htm >
- CHOMSKY, Noam (1971) : *Aspects de la théorie syntaxique*. trad. par Jean-Claude MILNER, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- DAWKINS, Richard (1976) : *The Selfish Gene*. Oxford, UK/New York, NY, Oxford UP.
- DERRIDA, Jacques (1968) : « La pharmacie de Platon », *Tel quel*, Nos 32-33 : 256-403; repris in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 57-214.
- DESCOLA, Philippe (2005) : *Par-delà culture et nature*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- ECO, Umberto (1992) : *Les limites de l'interprétation*. Trad. de l'italien par Myriem BOUZAHER, Paris, Grasset.
- (2006) : *Dire presque la même chose*. Trad. de l'italien par Myriem BOUZAHER, Paris, Grasset.
- (1983) : « L'Anti-Porphyre », *L'infini*, 3, p. 46-68.
- FARMER, Steve, John B. HENDERSON, et Michael WITZEL (2002) : « Neurobiology, Layered texts, and Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 72, p. 48-89; en ligne, consulté en X/2010: < www.safarmer.com/neuro-correlative.pdf >
- FELSTINER, John (1980) : *Translating Neruda: The Way to Macchu Picchu*. Stanford, CA, Stanford UP.
- FEYERABEND, Paul (1979) : *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Trad. de l'anglais par Baudoin JURDANT et Agnès SCHLUMBERGER, Paris, Seuil, coll. « Science ouverte ».
- (1999) : *Conquest of Abundance. A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being*. Édité par Bert TERPSTRA, Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- (2003) : *La science en tant qu'art*. Trad. de l'allemand par Françoise PÉRIGAUT, Paris, Albin Michel.
- (2004) : *Deux lettres à Thomas Kuhn. Sur une version préparatoire de La Structure des révolutions scientifiques*. Édité par Manuel Malolo Dissaké, Paris, éditions Dianoïa.
- (2014a) : *La tyrannie de la science*. Présenté et édité par Eric OBERHEIM, traduit de l'anglais et préfacé par Baudoin JURDANT, Paris, Seuil, coll. « Science ouverte ».
- (2014b) : *Philosophie de la nature (Naturphilosophie)*. Traduit de l'allemand par Matthieu DUMONT et Arthur LOCHMAN, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- FLECK, Ludwig (2005) : *Genèse et développement d'un fait scientifique*. Trad. de l'allemand et annoté par Nathalie JAS, préface d'Ilana LÖWY, postface de Bruno LATOUR, Paris, Les Belles Lettres.
- FRAWLEY, William (1984) : “Prolegomena to a Theory of Translation”, in FRAWLEY, W. (ed.), *Translation : Literary, Linguistic, and Philosophical Perspectives*. Londres et Toronto, Associated UP, p. 159-175.
- GAGNON, Pauline (2015) : *Qu'est-ce que le boson de Higgs mange en hiver et autres détails essentiels*. Montréal, Éditions MultiMondes.
- GAUTHIER, Yvon (1983) : “Quantum Mechanics and the Local Observer”, *International Journal of Theoretical Physics* 22 (1983): 1141-1152.
- (2018) : “From the Local Observer in QM to the Fixed-Point Observer in GR”, pre-print (fichier final) gracieusement fourni par l'auteur, sous presse in *Advanced Studies in Theoretical Physics*.

- GUMBRECHT, Hans Ulrich, Michael MARRINAN (eds.) (2003): *Mapping Benjamin: The Work of Art in the Digital Age*. Stanford, CA, Stanford UP.
- HARAWAY, Donna J. (1991): *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York : Routledge; tr. fr. *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, trad. Oristelle Bonis, Éditions Jacqueline Chambon, 2009.
- (2007) : *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes*. Anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan, Paris, Exils Éditeur.
- HEISENBERG, Werner (1998) : *Philosophie. Le manuscrit de 1942 (Ordnung der Wirklichkeit)*. Introduction et trad. de l'allemand par Catherine CHEVALLEY, Paris, Seuil, coll. « Sources du savoir ».
- HOLMES, James S. (1988): “The Name and Nature of Translation Studies”, in HOLMES, J.S., *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam, Rodopi, p. 172-185.
- KANT, Immanuel (1975): *Critique de la raison pure*. Trad. de l'allemand avec notes par A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, PUF.
- KAUFMANN, Stuart (2009) : “Towards a Post Reductionist Science : The Open Universe”, *arXiv:0907.2492v1 [physics.hist-ph]* 15 jul 2009, en ligne : www.arxiv.org/abs/0907.2492.pdf
- KUHN, Thomas (1972) : *La structure des révolutions scientifiques*. Trad. de l'anglais par Laure MEYER, Paris, Flammarion.
- (1999): “Remarks on Incommensurability and Translation”, in Rossini FAVRETTI, Rema, Giorgio SANDRI, Roberto SCAZZIERI (eds.), *Incommensurability and Translation: Kuhnian Perspectives on Scientific Communication and Theory Change*. Cheltenham, U.K./Northampton, MA, Edward Elgar, p 33-37.
- (2000): “Commensurability, Comparability, Communicability” (1983), in *The Road Since Structure. Philosophical Essays, 1970-1993*. With an Autobiographical Interview, éd. par James CONANT et John HAUGELAND, Chicago/Londres, University of Chicago Press, p. 33-57.
- LAKATOS, Imre, et Paul FEYERABEND (1999): *For an Against Method. Including Lakatos's Lectures on Scientific Method and the Lakatos-Feyerabend Correspondence*. Édité avec une introduction par Matteo MOTTERLINI, Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- LAMBERT, José (1991): “Shifts, Oppositions, and Goals in Translation Studies”, in LEUVEN-ZWART, Kitty van, & Ton NAAIKENS (eds.), *Translation Studies: The State of the Art*. Amsterdam, Rodopi, p. 25-37.
- LAMY, Laurent (2007) : « Clavis hermeneutica : la problématisation du traduire chez Schleiermacher ou l'ébauche du paradigme de la compréhension intersubjective », *Meta*, 52-3, p. 588-602 : en ligne : <http://www.erudit.org/revue/meta/2007/v52/n3/016746ar.pdf>
- LAPLACE, Pierre-Simon (1986) : *Essai philosophique sur les probabilités (texte de la 5e édition, 1825), suivi d'extraits de Mémoires*. Préface de René THOM, postface de Bernard BRU, Paris, Christian Bourgois.
- LATOURET, Bruno, Steve WOOLGAR (1979): *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage Publications, 1^{ère} éd.; rééd. Princeton, Princeton University Press, 1986 ; tr. fr. *La Vie de laboratoire. La Production des faits scientifiques*, traduit de l'anglais par Michel BIEZUNSKI, Paris, La Découverte, « Sciences et société », 1988.
- LATOURET, Bruno (1991) : *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, Édition La Découverte.
- (2012) : *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris, Éditions La Découverte.
- LEUVEN-ZWART, Kitty van (1989): “Translation and Original: Similarities and Dissimilarities, I”, *Target*, 1-2, p. 151-181.
- LOTMAN, Youri (1990): *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Trad. du russe par Ann SHUKMAN, introduction par Umberto ECO, Bloomington, IN, Indiana UP.

- (1999) : *La sémiosphère*. Trad. du russe par Anka LEDENKO, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.
- LYOTARD, Jean-François (1983) : *Le différend*. Paris, Éd. de Minuit.
- MIALET, Hélène (2012): *Hawking Incorporated. Stephen Hawking and the Anthropology of the Knowing Subject*. Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- OBERHEIM, Eric (2005): “On the Historical Origins of the Contemporary Notion of Incommensurability: Paul Feyerabend’s Assault on Conceptual Conservatism”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 36-2: 363-390.
- ONG, Walter J. (2014) : *Oralité et écriture. La technologie de la parole*. Trad. de l’anglais (USA) par Hélène HIESSELER, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Première édition »; éd. or. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Londres, Methuen & Co., 1982.
- POPPER, Karl R. (1973) : *La logique de la découverte scientifique*. Préface de Jacques Monod, trad. de l’allemand par Nicole THYSSEN-RUTTEN et Philippe DEVAUX, Paris, Payot.
- (1981) : *La quête inachevée*. Trad. de l’allemand par Renée BOUVERESSE et Michelle BOUIN-NAUDIN, Paris, Calmann-Lévy.
- (1982): *The Open Universe: An Argument for Indeterminism, from the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. Édité par William Bartley III, Londres, Hutchinson & Co.
- (1986) : *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*. Trad. de l’allemand par Michelle-Irène et Marc B. DE LAUNAY, Paris, Payot.
- (1991) : *Un univers de propensions. Deux études sur la causalité et l’évolution*. Trad. de l’anglais et présenté par Alain BOYER, Paris, Éditions de l’éclat.
- (1999) : *Toute vie est résolution de problèmes, tome 1 : Questions autour de la connaissance de la nature*. Trad. de l’allemand par Claude DUVERNEY, Arles, Actes Sud.
- PYM, Anthony (1998) : *Method in Translation History*. Manchester, UK, St. Jerome Publishing.
- (1998a) : « Titre à déterminer » (tel que cité in BAKER (1998), paru depuis sous le titre « Late Victorian to the Present », in FRANCE, Peter (ed.), *The Oxford Guide to Literature in English Translation*. Oxford, UK, Oxford UP, 2000, p. 73-81).
- QUINE, Willard Van Orman (1960): *Word and Object*. Cambridge, MA, MIT Press.
- SNELL-HORNBY, Mary (1991): “Translation Studies – Art, Science or Utopia?”, in LEUVEN-ZWART, Kitty van, et Ton NAAIKENS (eds.), *Translation Studies: The State of the Art*. Amsterdam, Rodopi, p. 13-23.
- SIMONDON, Gilbert (2006) : *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Préface de Jacques GARELLI, Grenoble, Éditions Jérôme Million.
- (2007) : *L’individuation psychique et collective : à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*. Préface de Bernard Stiegler, Paris, Aubier, coll. « Philosophie ».
- STIEGLER, Bernard (1994) : *La Technique et le Temps. Tome 1 : La faute d’Épiméthée*. Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet ».
- STIEGLER, Bernard (dir.) (2014): *Digital Studies. Organologie des savoirs et technologies de la connaissance*. Paris, FYP éditions.
- TOURY, Gideon (1995): *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam/Philadelphie, John Benjamins.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009) : *Métaphysiques cannibales. Lignes d’anthropologie post-structurale*. Paris, PUF, coll. « MétaphysiqueS ».
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1960): *Schriften: Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Section II

Deux études d'historiographie critique

2. *Aristoteles multiplex* : Les nouvelles noces de Philologie et de Mercure. De la traduction comme quête de l'*editio princeps*

À la mémoire de Charles B. Schmitt

L'assignation de la période historique connue sous le nom de « Renaissance », qui s'attache à une époque considérée comme particulièrement brillante et innovatrice dans l'histoire intellectuelle de l'Occident, est une dénomination plutôt élastique et prêtant à la controverse. La pertinence de cette appellation, d'abord frappée par Jules Michelet en 1855 et ensuite reconduite avec une grande maestria par l'historien suisse Jacob Burckhardt (1818-1897), a été mise en cause, sinon assortie de nombreux bémols par Paul Oskar Kristeller (1905-1999) quant à son découpage temporel. On reconnaît bien que le foyer naissant d'où ce mouvement a rayonné à travers l'Europe est la Renaissance italienne, *il Rinascimento*, qui s'est étendue du XIV^e siècle, dit *Trecento*, jusqu'au début du XVI^e siècle, dit *Cinquecento*. D'aucuns admettent une fourchette plus large, qui fait courir cette période du nominalisme impénitent de Guillaume d'Occam (1285-1349) jusqu'à la profession de foi de René Descartes (1596-1650) en faveur du rationalisme et d'une régulation méthodique des principes de la pensée. Descartes n'est assurément pas un philosophe de la Renaissance. Sauf qu'il y a lieu de s'interroger sur ce qui a pu se passer entre-temps pour qu'un esprit aussi cultivé que Descartes, dans la mesure où il s'en serait véritablement affranchi, soit demeuré totalement muet sur l'ascendant aristotélécien et le legs de l'Antiquité dans son ensemble. Son scepticisme et son procédé dubitatif sont-ils une forme d'émulation du remarquable exercice d'introspection d'un Michel de Montaigne? Son atomisme une lointaine retombée du matérialisme pancosmique professé par Giordano Bruno, l'héritier de Lucrèce? En vérité, l'amplitude que recouvre ce jalonnement somme toute arbitraire recèle une moisson d'idées et un éventail de tendances beaucoup trop riches et diversifiées pour se laisser enchâsser dans les limites d'un paradigme.

Dans son acception courante, la plus partagée, la locution latine *editio princeps* désigne la première édition d'un ouvrage, la matrice d'éditions ou de traductions subséquentes. Or, dans le cas d'auteurs comme Platon ou Aristote, nous sommes en présence d'un legs très composite et passablement lacunaire dont le point d'origine se perd dans la légende ou les aléas d'une attribution volatile souvent liée à des disputes d'école parmi les épigones où la question de l'*auctoritas* fait rage. L'*auctoritas*, c'est ce qui fait autorité. Cette acception s'est imposée dans l'ombre d'une question plus ancienne qui est directement associée à l'*authorship* : *qui* est l'auteur, *auctor*, de *quoi*? Derechef, la question est longtemps demeurée en souffrance pour des « auteurs » comme Platon et Aristote. Et elle l'est encore : par exemple, les débats sont encore vifs, notamment dans la postérité des thèses audacieuses de Harrold Cherniss (1993) et des discussions très serrées de Luc Brisson (1993, 2000) et de Marie-Dominique Richard (2005), autour de la question à savoir s'il existe une doctrine secrète chez Platon, un noyau ésotérique tenu sous le boisseau et communiqué de façon discrétionnaire par seule voie de transmission orale, le corpus écrit ne formant que la partie divulguée, exotérique, de son enseignement.

Avec ces auteurs vénérables et anciens, devenus des parangons de la pensée en Occident et ailleurs, la finalisation d'un corpus inverse la donne de l'*editio princeps*, car nous avons depuis toujours en substance, courant sous leurs noms, une masse critique de textes segmentés formant un palimpseste, des lambeaux de versions parfois très disparates, jonchées de scories et d'intercalations fortuites, de fautes de copistes ou de traduction, sur des supports saturés de scolies et de gloses sur les marges. L'*editio princeps*, plutôt que d'être un prototype dont nous disposons, qui est situé dans le temps et à partir duquel nous pouvons observer ses dérives éditoriales et traductionnelles, devient quelque chose dont nous sommes inlassablement en quête, haussant les enchères en matière d'acribie philologique, analytique et éditoriale. Cette inversion de la flèche du temps, qui situe littéralement l'*auctoritas* du passé dans l'angle de déférence d'une prospection qui fouit toujours plus profondément dans les sédiments, qui la déporte et la diffère vers une *editio princeps* virtuelle, toujours à venir, exige que l'on examine à de nouveaux frais la notion d'*origine*, à l'appui d'un perspectivisme généalogique plus souple et nuancé. Ce pivotement n'est pas non plus étranger à la dynamique qu'Antoine Berman (1990 : 1-7) a observée au sujet des retraductions qui, loin d'être rançonnées par un facteur d'entropie, entraînent un accroissement qualitatif en matière de fidélité et de précision en regard d'un original qui n'acquiert véritablement son « originalité » qu'à la faveur de stades critiques et d'épiphanies concertés dans les éditions et traductions successives, voire concurrentes qui jalonnent la quête de l'*editio princeps*. C'est ce que nous allons vérifier ici en examinant la nouvelle vague de traductions qu'a connu le corpus aristotélicien au Quattrocento, période qu'on célèbre parfois davantage dans les mémoires comme un moment capital de restitution du platonisme mystique et d'acculturation syncrétiste de sources orientales.

Le mot « renaissance » évoque un éveil soudain, primesautier, se ressourçant dans une manière encore mal exploitée, dont les possibilités demeuraient jusque lors à l'état de latence ou de fécondité virtuelle. Or, il faut le noter, la philosophie de la Renaissance s'est d'abord moulée dans le même latin que celui utilisé déjà par les doctes médiévaux et se voulait pareillement, *generaliter*, d'obédience aristotélicienne. En fait, le vocabulaire, la conceptualité et le cadre épistémologique dans lesquels s'est poursuivie la recherche philosophique de l'époque était non seulement enracinée dans la tradition péripatéticienne, mais faisait pratiquement l'objet d'un credo sanctionné par ses tenants, l'exception faisant souvent matière à hérésie. Ceci dit, pour couper court à toute spéculation oiseuse de ma part, je me rangerai à l'avis de Charles B. Schmitt, éminent spécialiste qui nous a offert un ouvrage décisif sur les mutations encourues par le corpus aristotélicien à la Renaissance :

Les traductions latines ont été les principaux pourvoyeurs de la culture et du savoir aristotéliciens non seulement au Moyen Âge, mais aussi du début des Temps modernes au milieu du XVII^e siècle en Europe. William Harvey, Thomas Hobbes, René Descartes, Benedictus Spinoza, Isaac Newton et bon nombre de leurs contemporains de moindre rang ont étudié leur Aristote en latin durant le siècle qui vit paraître les éléments distinctifs de la culture moderne. On peut avancer presque sans craindre la contradiction que, pour la plupart des fins, le latin est resté la langue de la formation scientifique et philosophique pendant toute la Renaissance en Europe et dans les régions du Nouveau Monde sous sa dépendance. Cela signifie non seulement que les cours et les discussions à l'université se tenaient en latin, mais que les textes à lire et les manuels étaient aussi en cette langue, sauf les cas peu nombreux où l'on étudiait des textes particuliers en grec ou

en hébreu. Puisque Aristote demeurait au cœur du cycle des arts, il était bien sûr très important de le lire dans une version latine élégante et précise. Dès la première partie du XV^e siècle, la question de savoir comment traduire Aristote a attiré l'attention des lecteurs doués d'esprit critique; dès lors, elle fit l'objet d'un large débat au moins jusqu'en 1600 (Schmitt 1992 : 77).

Si la Renaissance fut célébrée comme un mouvement de revitalisation du platonisme et, surtout, comme l'occasion d'une redécouverte et dans bien des cas la découverte pure et simple de la luxuriante variété de ses épigones alexandrins, hermétisme, néoplatonisme et néo-pythagorisme par exemple, son assise et la direction des recherches qui stimulaient le zèle des érudits doivent être portées à l'actif d'un aristotélisme prégnant et diffus, même dans les contrées de la botte italienne où l'esprit du Quattrocento a soufflé avec une vigueur qui saura éventuellement polliniser les multiples relais de l'Europe savante jusqu'au seuil des Temps modernes.

Le spectre de l'Inquisition, se prévalant de l'armature péripatéticienne pour consolider le socle dogmatique où était coulé le magistère catholique romain, viendra happer les Francesco Patrizi (1529-1597), ardent zélateur du platonisme à Ferrare, Giambattista della Porta (1535-1615), physicien et alchimiste, auteur d'une volumineuse *Magia naturalis* (1558) et à qui l'on doit entre autres l'invention de la chambre noire, Bernardino Telesio (1509-1588), adepte d'un naturalisme immanentiste et sensualiste dont le *De rerum natura* fut mis à l'index en 1593, Tommaso Campanella (1568-1639), utopiste et auteur de la *Civitas Solis* (1623), qui fut constamment frappé d'hérésie (vingt-sept ans d'incarcération), ou encore Giordano Bruno (1548-1600), philosophe entre tous inestimable, qui suite à son combat pour la reconnaissance du système héliocentrique de Nicolas Copernic (1473-1543), à ses défense et illustration de l'infinisité de l'univers et de l'existence d'une pluralité de mondes essaimant au-delà de la Voie lactée, sera conduit après jugement des autorités inquisitoriales sur le bûcher du Campo dei Fiori à Rome en février 1600.

Outre la panoplie de motifs théologiques, et sans doute aussi politiques, ayant pu entraîner leur persécution ou leur mise à l'index, ces penseurs partageaient un fort sentiment anti-aristotélien. Cette résistance, voire cette répugnance à l'endroit de l'aristotélisme scolastique doit avoir ses raisons, c'est-à-dire des mobiles autres que le seul refus d'une autorité pétrifiée dans ses dogmes auxquels de toute façon ils ne prêtaient guère attention alors que trempés d'un tempérament rompu déjà aux lumières de la raison et aux ressorts d'une expérimentation probante. Pareille dissidence sera encore plus farouchement affichée par un Desiderius Erasmus, un François Rabelais ou un Martin Luther. En vérité, ces hommes étaient en quête d'une lumière, d'une vision qui ne s'est jamais diffractée à travers le prisme étroit du *curriculum* scolastique, une espèce de routine pédagogique régie par les artifices de la logique et le *trivium* ainsi que les notions de philosophie naturelle mises à contribution dans un *quadrivium* embrassant la métaphysique, l'étude de la loi, la médecine et la théologie compulsées dans un cadre restrictif pratiquement conçu à dessein de désamorcer toute audace spéculative.

Une ligne de faille s'est alors entr'ouverte pour ensuite se creuser entre les universités du Nord, davantage attachées au magistère théologique, et celles du Sud, en Italie notamment, où l'on s'adonnait plus volontiers aux sciences naturelles dans un cadre expérimental ouvert, dès lors que la coercition institutionnelle des facultés de théologie

en était pratiquement absente. En fin de compte, ce n'est pas tant la valeur intrinsèque ou la teneur conceptuelle de l'épistémologie aristotélicienne qui était prise à partie, mais son détournement à des fins dogmatiques. Aussi, sans doute le plus notoire des aristotéliciens de tendance essentiellement matérialiste, Pietro Pomponazzi (1462-1525), qui a enseigné près de quarante ans à Padoue et à Bologne, a toujours pris soin de distinguer ce qui est l'apanage de l'investigation rationnelle des lois de la nature et ce qui relève du magistère de la Foi, n'acceptant en aucune façon que l'un empiète sur l'autre. Évidemment, même une position aussi modérée, tout simplement « éclairée » et judicieuse, n'allait pas sans provoquer des remous. Fervent aristotélicien et zéléateur d'un matérialisme sans concession, toujours prêt à en découdre avec la thèse de l'immortalité de l'âme intellectuelle professée par les averroïstes chrétiens, Pomponazzi conçoit sans peine qu'un champ de forces d'une réelle incidence puisse irradier du mouvements des corps célestes et influencer sur le cours des événements sur le plan terrestre. Il assume une position tout à fait originale et sans doute paradoxale du point de vue cosmologique, puisque ce matérialiste invétéré accrédite une variété d'astrologie où les « qualités occultes » représentent pour lui une forme subtile d'énergie physique qui permet de faire l'économie d'une intervention arbitraire, miraculeuse, de la Volonté divine.

L'un des points les plus litigieux où il dut s'engager c'est sur la question de l'immortalité personnelle de l'âme humaine, la permanence de l'individu, plus précisément de l'individualité spirituelle *post mortem*. Son éducation sur ce plan se fit auprès des précieux *Commentaires* d'Averroès sur Aristote, dont il a mûri la leçon en l'enrichissant de notions néoplatoniciennes, pour ensuite se ranger aux vues d'Alexandre d'Aphrodise, de sorte qu'en bout de ligne il en vint à la conclusion que les lumières de la raison ne peuvent convenir de l'immortalité personnelle de l'âme, qu'une telle considération de toute façon échappe au domaine de compétence de la philosophie, qui est essentiellement une entreprise rationnelle. L'heure de vérité sonna pour lui et le débat s'envenima avec la publication de son grand ouvrage *Sur l'immortalité de l'âme (De immortalitate animae)* en 1516. Ses adversaires, dont l'averroïste Agostino Nifo (1473-1538), son rival à la chaire de philosophie de Padoue, en profitèrent pour tirer à boulets rouges sur lui, alors qu'il soutenait que l'âme individuelle de l'homme, pourtant son seul lien avec la lumière de la Révélation divine, se dissout à la mort dans l'indifférenciation de la matière universelle. Le bât blessait d'autant plus que Pomponazzi enseignait, avec son compagnon Francesco Patrizi, à Padoue, dans un climat libéral où, par exemple, on pratiquait pour la première fois l'anatomie dans le splendide « *teatro anatomico* » tout en noyer, l'un des artéfacts les plus fabuleux dans le style du début de la Renaissance. La suite de l'histoire est précisément de l'histoire : Pomponazzi fut contraint à se livrer à une cascade de rétractations publiques ou à huis clos, dont huit furent publiées avant sa mort et, comme si ce n'était pas assez, d'autres encore seront publiées à titre posthume.

Or, c'est là le point, Pomponazzi et d'autres aristotéliciens de sa trempe furent servis par un foisonnement inédit de traductions de textes de diverses sources et tendances dont l'accès leur était ménagé entre autres par les soins du grand humaniste et traducteur Marsile Ficin (1433-1499), en l'occurrence une bonne portion de la littérature néoplatonicienne, mais aussi les commentaires très volumineux d'Alexandre d'Aphrodise et de Themistius, ceux du néoplatonicien tardif Simplicius et d'autres péripatéticiens byzantins. Après une première crue migratoire de textes transitant depuis Byzance par les centres de savoir limitrophes de l'ancien empire perse, pour atteindre Bagdad et ensuite

l'Andalousie dans la période de gestation jusqu'au *floruit* des *studia arabum*, nous sommes ici en présence d'un second transfert massif d'artéfacts scripturaires nettement plus diversifiés en provenance du giron de la culture hellénistique, et alexandrine en particulier.

Le Quattrocento a vu déferler non seulement un afflux de corpus ayant jusque lors peu migré vers le cœur de l'Europe méridionale, l'équivalent d'une cathédrale engloutie qui émerge des profondeurs des éons temporels, mais fut gratifié par l'apport soutenu du gratin des pédagogues byzantins, une cohorte de lettrés bien trempés de l'élément grec auquel va se ressourcer la cuvée de grands traducteurs florentins qu'ils ont largement contribué à former et à l'instigation desquels va s'instaurer le réquisit d'une forme de latin nettement plus limpide, fluide et affinée où la poursuite de la *ratio* ne peut désormais plus se dispenser des offices de l'*oratio*. La clef ici, sur le plan théorique, l'acquis et le gain net de cette métamorphose, est la coalescence d'une éthique traductionnelle et d'un souci esthétique, dont la philologie et la traduction, je l'ai déjà souligné, vont émerger avec un mandat qui en fait des activités *sui generis* négociant à de nouveaux frais, beaucoup plus relevés, le rapport de l'esprit à la lettre, nous mettant en présence pour paraphraser le titre fameux de Martianus Capella, de nouvelles noces de Philologie et de Mercure.

1. Les nouvelles noces de Philologie et de Mercure

Déjà, le très grand érudit Gémiste Pléthon (1355/1360-1452), natif de Constantinople et ardent défenseur d'une forme très sophistiquée de mysticisme platonicien nourri par des éléments néopythagoriciens et les enseignements des *magoi* perses, instilla-t-il une poussée des plus toniques lorsqu'il fut délégué au concile de Florence (1437-1439). Le vénérable octogénaire y prononça, en effet, une série de conférences sur Platon qui firent époque et allaient donner un souffle nouveau à la passion pour les sources hellénistiques du savoir, notamment sous le mécénat prodigue d'un Cosme de Médicis épris d'érudition qui fonda aussitôt après une Académie platonicienne à Florence, dont il confia la gouverne à Marsile Ficin. Un important maillage soude la puissance séminale des enseignements de ce grand érudit de Byzance, d'abord formé et rompu aux acquis de la *falsafa* arabe par un maître juif, et ce fabuleux et très fécond laboratoire de traduction que fut à lui seul Marsile Ficin, qui certes n'a pu manquer de bénéficier du soutien d'assistants dévoués et chevronnés.

Mais pour l'instant, force est de constater que la veine aristotélicienne n'était pas en reste à ce chapitre. Ainsi, des savants tels que Johannes Argyropoulos (v. 1395-1487), un érudit byzantin qui avait émigré en Italie après la chute de Constantinople en 1453, ou encore Angelo Poliziano (1454-1494), natif de Sienne et connu dans la littérature française comme Ange Politien, dont les cours à Florence furent suivis par nul autre que Pic de la Mirandole, et non moins fervent zélateur des *Nuits attiques* d'Aulu Gelle qu'il émula dans ses *Miscellanea centuria prima*, dispensaient tous deux leurs cours directement sur le texte grec d'Aristote à Florence. Dans une même mouvance, Demetrius Chalcondyles (1424-1511), natif d'Athènes, émigra vers l'Italie en 1447, à Rome, où le Cardinal Bessarion le prit sous son aile. Après avoir étudié avec Théodore

Gaza (v 1440-v1476), il enseigna la langue grecque et la philosophie à Pérouse, Rome, Milan, Florence et Padoue. À cette dernière université il succéda à Johannes Argyropoulos pour être ensuite hérité par Laurent de Médicis à Florence. Lors de son séjour au Studium de Florence il édita l'*Illiade* et l'*Odyssée* d'Homère dont il publia l'*editio princeps* en 1488, le premier ouvrage en grec à être frappé en caractères d'imprimerie à Florence. Fréquemment consulté par Marsile Ficin au cours de sa traduction des œuvres de Platon, son enseignement fut suivi par les plus fins esprits florentins, mais aussi par d'autres venus de l'étranger, dont le remarquable philosophe et kabbaliste allemand Johannes Reuchlin (1455-1517). À Padoue, avec son collègue Marcus Musurus (1470-1517), un Grec natif de la Crète vénitienne qui eut pour élève Érasme (Desiderius Erasmus), il fit connaître nombre des poètes grecs dans leur livrée originelle, pavant ainsi la voie à Niccolò Leonico Tomeo (1456-1531), natif d'Épire en Albanie, lorsqu'il allait présenter un Aristote dans sa langue originale aux étudiants padouans, au même moment où Pomponazzi y professait lui-même, y produisant entre autres une superbe traduction des *Parva naturalia* d'Aristote en 1523, agrémenté d'un copieux commentaire. Autre leçon de l'histoire qui est celle des textes et de leurs traductions et retraductions : la traduction latine des *Parva naturalia* que Michael Scot avait déjà donnée à Tolède à partir de l'édition arabe, le *Kitab al-hayawān*, bien que Guillaume de Moerbeke en eut fourni une nouvelle à partir du grec vers 1260, fut utilisée par Albert le Grand pour la rédaction de son *De animalibus* et demeura en usage dans les universités européennes jusqu'au XV^e siècle.

L'accès direct au texte grec permettait ainsi de dégager Aristote de sa gangue scolastique. Toujours est-il que cette intromission nouvelle du corpus grec allait se traduire par l'usage courant au XVI^e siècle d'éditions latines comportant leur parallèle grec en regard, faute d'en arriver à fournir une version décisive en latin. Une nouvelle éthique de la traduction frayait ainsi sa voie pour enfin s'implanter plus fermement à Florence dès la fin du XIV^e siècle, sous le patronage du chancelier et humaniste Collucio Salutati (1331-1406) qui fit venir de Byzance le savant Manuel Chrysoloras (1355-1415), qu'il installa à résidence à fort prix afin qu'il professe des cours ouverts à tous pour édifier les jeunes gens passionnés pour l'étude et stimulés par cette initiative. Comme nous le rappelle Charles B. Schmitt, « on ne peut minimiser le fait que la Renaissance a suscité une nouvelle attitude qui a permis de rejeter l'idée qu'il puisse y avoir une seule traduction valable une fois pour toutes » (Schmitt 1992 : 79). Cette idée de plus en plus prégnante sur la relativité des points de vue sur l'œuvre, qui est le pendant technique en matière de philologie de la diversité des points de vue en matière d'historiographie, anticipe de quelque façon le perspectivisme généalogique de Foucault, dans la foulée de la critique de l'histoire « monumentale » par Nietzsche, tandis que le principe même de la *retraduction* comme dynamique de la translation des œuvres trouve ici sa première ébauche de légitimité, dont on sait aussi qu'elle fut l'un des chevaux de bataille de l'herméneutique de la traduction développée par le regretté Antoine Berman, selon laquelle entre autres toute première traduction est une tentative augurant une série de retraductions au fil desquelles une version plus décisive va se profiler et configurer de proche en proche la traduction canonique d'une œuvre dans telle ou telle autre langue (Berman 1990), ce que moi-même je désigne ici comme l'*editio princeps* d'un corpus.

Mais, on le sait trop, c'est là un idéal hors d'atteinte. En effet, même en possession d'un « canon » ou d'un parangon de la traduction qui monumentalise une œuvre et

sanctionne son universalité, il appert qu'Homère, Dante ou Shakespeare sont inlassablement voués, dans un même mouvement, à retourner dans l'atelier du traducteur pour une nouvelle séance de « toilette ». Comme si la trame nerveuse des polysystèmes littéraires était hantée par le spectre de ces œuvres qui ont acquis une stature paradigmatique, celui d'un « hypertexte » dont l'aura défie tout profil définitif et bien découpé. Ce trait phénoménologique confirme à mon sens l'une des propriétés inhérentes à l'exercice de la traduction, non pas tant sa « secondarité », qui en ferait un « produit dérivé », ancillaire à l'original, alors que la notion, voire sa pertinence, d'un original n'existe et ne vaut qu'eu égard à sa traduction, mais plutôt, dirais-je, sa « postériorité », son « après-coup » et, par voie de conséquence, sa réflexivité immanente qui est au principe de la « survie » de l'œuvre sous condition de sa constante métamorphose.

Toute traduction, en effet, est marquée par un angle de déférence singulier répondant à un indice de variabilité assorti à la dissymétrie affectant l'interface entre des vernaculaires dont l'acte de naissance, la croissance et l'évolution exhibent les cicatrices et les sutures du temps, étant tissés d'un faisceau de contingences, de métissages et d'hybridations de toutes sortes. D'ailleurs, peut-être qu'un Dante Alighieri était lui-même en passe de concevoir que les hauts canons de la culture moulée dans la *koinè* grecque et la langue latine étaient eux-mêmes trempés de la même matière que le *vulgare illustre*, la crue rhapsodique des vernaculaires. Et ce n'est certes pas un moindre paradoxe que l'éthique traductionnelle en train de se mettre en place au Quattrocento avec cette émulation multilatérale des canons littéraires de l'Antiquité grecque et la reformulation d'une *humanitas* destinée à renouer avec les arcanes d'une *prisca sapientia* se soit brûlée les ailes en visant précisément un idéal animé d'une soif d'absolu qui sera réactivée chez les Romantiques d'Iéna et qui, à leur instar du reste, sera aussi confrontée à la finitude et à la polyvocité des formes où cet idéal s'incarne. Mais poursuivons avec Charles B. Schmitt, qui nous rappelle que l'impact de l'immigration d'érudits byzantins de la trempe de Manuel Chrysoloras à l'invitation de Collucio Salutati fut précisément une vague concertée de chantiers de traduction, bref que

[...] l'une des principales activités des humanistes en Italie, commencée à la fin du XIV^e siècle et portant son fruit au XV^e siècle, fut la traduction du grec en latin de nombreux ouvrages. Dans cette vague, les premières traductions, dues à Leonzio Pilato (fl. 1358-1364), suivent la méthode médiévale du mot à mot (*verbum e verbo*). Mais avec l'arrivée de Manuel Chrysoloras (env. 1350-1416) en Italie en 1396, tout est prêt pour que se développe une nouvelle technique de traduction. Chrysoloras est la source d'où jaillit cette nouvelle méthode, qui fait son chemin dans l'école influente de Guarino de Vérone et chez Leonardo Bruni (Schmitt 1992 : 80-81).

Comme le souligne Charles Le Blanc dans l'Introduction à la superbe traduction qu'il nous a livrée du *De interpretatione recta* de Leonardo Bruni (2008), l'humanisme renaissant ne se caractérise pas par une école ou une doctrine, mais par des *textes*. On n'élabore pas une philosophie, mais, préciserais-je, une ou des *technique(s) de lecture*, poursuivant et affinant un *art du commentaire* qui avait déjà fait ses preuves chez des maîtres de l'interprétation aussi éloignés dans le temps et l'espace que Macrobie dans son *Commentaire du songe de Scipion*, l'aristotélien Alexandre d'Aphrodise, le néoplatonicien Simplicius non moins que le cordouan Averroès dont l'éloge n'est plus à faire en cette matière. Il s'agit d'abord d'une pratique de lecture et d'écriture. À cet égard, comme le stipule Le Blanc, contrairement à l'agenda prescrit aux doctes

médiévaux, il n'était plus question alors « d'assimiler l'Antiquité à des catégories qui lui étaient étrangères » (Bruni 2008 : 4) et de la plier aux contraintes d'un magistère judéo-chrétien que son legs pouvait tout au plus implémenter sans y porter atteinte, mais de ménager un accès au texte, de le débayer des entraves et scories que la patine des appropriations doctrinales antérieures avait laissées en partage au gré des transactions obliques, gloses et scolies inscrites dans les marges du texte. Mais il y a plus. Le réquisit formel de rectitude et d'élégance stylistique en regard de la vérité du texte, dans bien des cas l'établissement de son *editio princeps*, bref le mot d'ordre fondateur d'une pratique éclairée de la philologie et d'une nouvelle éthique traductionnelle, reconduit à l'acteur principal lui-même, l'agent herméneute ou traducteur, lui prodiguant un viatique qui veille à sa propre émancipation, à une forme de libération et d'élucidation de sa propre ipsité, de sa connaissance de soi, réactivant sa « démonique », si je puis dire, en référence ici à l'acception « idoine », originelle du terme grec δαίμων / *daímôn*, la voie intérieure de la psyché connectée sur le divin. Dès lors peut-on affirmer, comme l'écrit Charles Le Blanc,

[...] qu'il y a un *continuum* entre le changement d'esprit manifesté par les humanistes à l'égard de l'Antiquité et de ses textes, et la nécessité de circonduire des critères philologiques précis dans l'établissement des manuscrits, en particulier dans l'élaboration de règles pour la conduite des traductions. Du reste, la « redécouverte » des textes anciens, due en partie à la compétence de plusieurs humanistes à lire le grec – et donc d'établir une relation directe avec les auteurs sans transiger par le prisme des lectures des traducteurs – en partie à d'authentiques legs textuels d'érudits byzantins, porte en elle-même la conviction qu'il convient de restaurer la culture antique altérée par la perte des ouvrages anciens et les contrefaçons de traducteurs ignorants. Mais surtout, l'art philologique, au sein duquel s'inscrit la traduction, participe de ce travail de récupération de la culture et, en un sens, de réappropriation de l'humanité même de l'homme. C'est probablement là l'un des sens sacrés de l'humanisme que d'assurer, par la fréquentation des auteurs et la pratique de la lecture, que l'être humain retrouve le vrai visage de l'homme. La traduction, et avec elle le discours sur la traduction qui, par le biais de la philologie, assure la vérité du texte traduit, se veut une pratique qui assure la réappropriation *véritable* de soi à travers le texte. On trouve ainsi dans l'exercice humaniste de la traduction un motif socratique, un « connais-toi toi-même » de la culture, une connaissance de soi qui transige d'abord par la connaissance d'autrui. Que l'altérité représente une condition de la connaissance de soi apparaît, à tout prendre, comme l'élément central de l'humanisme. En son cœur se trouve le livre, l'écriture et la lecture, et ce qui vient avec la pratique textuelle : la critique et la traduction (Bruni 2008 : 4-5).

Cette observation judicieuse s'applique au tout premier chef à un talent aussi soucieux de la forme que du fond, une maestria aussi précoce et prolifique que celle qui est exhibée par Leonardo Bruni (1369-1444). Ce n'est pas un hasard non plus si ce dernier choisira comme objet de ses premières traductions le drame socratique qui se déroule au gré des dialogues de l'*Apologie*, du *Criton* et du *Phédon*; cette fascination pour la figure socratique atteindra son apogée chez les grands humanistes Érasme, Rabelais et Montaigne. C'est donc sous les auspices favorisés par le patronage éclairé d'un Collucio Salutati, au voisinage de l'école influente de Guarino de Vérone (1374-1460) et surtout l'enseignement inestimable de son maître Manuel Chrysoloras que le jeune Leonardo Bruni, fils d'un marchand d'Arezzo qui, dès son arrivée à Florence dans les années 1390, fut vivement encouragé dans ses tentatives de traduction de textes philosophiques, se

lança dans la traduction de Platon, soit une demi-douzaine de dialogues en plus de ses *Lettres*, qu'il traduisit en tout ou en partie, en commençant avec le *Phédon* en 1405 pour boucler ce cycle avec le *Banquet* en 1435. Mais Bruni se joignit assez vite au mouvement de revitalisation du corpus latin d'Aristote. En 1416, il publie une nouvelle version de l'*Éthique à Nicomaque* qui allait faire beaucoup de bruit, suivie de la traduction des *Economica* en 1420, de la rédaction d'une *Introduction à la philosophie morale* de son cru en 1425, une *Vie d'Aristote* en 1429 et, enfin, la traduction du *Politique* en 1437-1438.

Les versions latines de Leonardo Bruni, adepte de l'anti-scolasticisme de Pétrarque et fortement marqué par l'ascendant moral de Cicéron, pour lui l'*auctoritas* par excellence, sont des modèles typiques de la nouvelle éthique traductionnelle alors en train de se dessiner et qui ressortit à des prérogatives d'ordre esthétique et moral à la fois : pour l'humaniste, en effet, un texte, philosophique, littéraire ou autre, est une œuvre d'art conçue dans un médium ou un idiome ancien (grec) et sa traduction n'est pas autre chose que sa transposition plastique dans un autre (latin). En comparaison, la conception médiévale du texte est beaucoup plus rustique et approximative, carrément dénuée d'élégance et de tout souci à cet égard, harnachant et violant simultanément les règles de la grammaire et de la syntaxe latines pour les plier au régime de la conceptualité expurgée de la matrice du texte en langue originale. Le latin de Bruni jouissait d'un plus vaste éventail de ressources lexicales et d'une maîtrise aboutie du sens de la prosodie, lui permettant de dénicher des expressions correspondantes pour la crudité parfois indomptable des vocables et des locutions grecs, et ainsi de parvenir à un accord harmonieux des paradigmes linguistiques de part et d'autre, lui épargnant le recours à des formules forcées dans la version latine. Mais, comme nous allons le voir aussi, cette maestria dans la pointe du style, l'*acumen* brunien et ses gymnopédies rhétoriques n'allait pas sans donner lieu à des contresens ou des anachronismes patents.

L'éthique traductionnelle de Bruni est une esthétique basée sur la conviction que le latin est une langue suffisamment accomplie à ce stade de son évolution, c'est-à-dire qu'elle possède assez de souplesse et un capital des ressources assez riche pour y héberger le tropisme inhérent aux formes de la conceptualité grecque, et ce sans avoir à se plier à une corrélation de type *verbum e verbo*. En outre, comme le stipule Charles B. Schmitt, Bruni rejette la pratique médiévale qui consiste à « translittérer les termes techniques grecs en latin corrompu » (Schmitt 1992 : 81-82). Bruni était un esprit intrépide et passablement sûr de ses moyens, n'ignorant pas non plus que ses prises de position, proches de la provocation, allaient générer la controverse. Ingénu ou bien en selle, lorsqu'il dédia sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote au nouveau pape Martin V, il mentionnait en outre que la version antérieure du traducteur médiéval faisant autorité, « manifestement un Dominicain », écrivit-il, en l'occurrence Robert Grosseteste, était le fruit d'un travail « ignorant », « puéril », « gauche » et « clownesque » (Hankins 2001 : 134). Comme de fait, l'ordre des Dominicains en prit aussitôt ombrage et Bruni fut entraîné dans une controverse qui persista jusqu'à la fin de sa vie et se poursuivit même quarante ans après sa mort (*Ibid.*). La première version de sa traduction en latin commença à circuler dès la fin de 1417. Les critiques fusèrent et s'attachaient notamment à l'audace voire à l'incurie présumée affligeant son usage de la locution latine *sommum bonum* pour rendre le terme grec *τάγαθόν* utilisé par Aristote. Au-delà de sa boutade à l'endroit des Dominicains, le point de vue farouchement défendu par Bruni n'allait pas

sans froisser les habitudes acquises par les zéloteurs du statu quo, et il devra souvent s'en expliquer dans les préfaces des diverses versions latines qui lui sont dues, comme dans son *De interpretatione recta*, dont la première partie renvoie expressément à la préface de sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, mais surtout lors de sa polémique avec l'évêque Alfonso de Cartagena (1384-1456).

En effet, l'empoigne la plus vigoureuse et indénouable en fin de compte sur l'usage des termes mais surtout les principes directeurs d'une bonne traduction des maîtres grecs s'engagea dans les années 1436-1438 dans ce qui fut appelé la *Controversia alphonsiana*, en référence à l'évêque de Burgos, Alfonso de Cartagena, qui, vers les 1430, y alla d'un *Libellus contra Leonardum*, relatant les prémisses de cette dispute enclenchée précisément autour de la traduction séditeuse de l'*Éthique à Nicomaque* dont la matière, écrivait-il, avait été « chevauchée à bride abattue » par Bruni (Hankins 2001 : 136). Alors qu'Alfonso de Cartagena concevait le latin philosophique presque comme un formalisme ou un métalangage servant de véhicule au concept, sans plus, Bruni pour sa part tenait l'art d'user de la langue latine comme une *oratio*, un art discursif, plutôt que le simple support linguistique d'une *ratio*, c'est-à-dire comme une forme de discours marquée par l'évolution historique des unités de langage et des règles de composition plutôt qu'un idiome voire un jargon véhiculaire obéissant aux impératifs d'une raison anhistorique, une forme d'intelligence se recommandant d'abstractions atemporelles. Tandis qu'Alfonso de Cartagena considérait le philosophe comme redevable uniquement de structures anhistoriques données dans les textes d'Aristote et les commentaires, Bruni voyait dans les mêmes textes des produits de l'histoire et de la culture créant des obligations pour le philosophe et, *a fortiori*, pour le traducteur qui veille à acheminer les éléments obéissant au tropisme singulier de la langue source vers une langue hôte qui est elle-même en phase d'évolution constante et par le fait même susceptible de perfectionnement, quels que soient l'étendue de ses ressorts, l'extension de son pouvoir d'évocation et le degré de son achèvement.

La controverse fila son train, fit son nid dans les débats de l'époque et atteignit enfin celle qui fera rage à Rome pendant les années 1460, la pomme de discorde étant à nouveau jetée en pâture chez les beaux esprits autour la traduction du terme *τὰγαθόν*, mais opposant cette fois Georges de Trébizonde et le Cardinal Bessarion sur les mérites respectifs de Platon et d'Aristote. George de Trébizonde défendait bec et ongles l'éthique traductionnelle de Bruni prise à partie et attaquée par la bande à travers la tentative esquissée par un protégé de Bessarion, l'érudite byzantin Johannes Argyropoulos, de dépasser la version de l'émule de Cicéron en décantant les présumés excès de son éloquence. En réalité, comme le note James Hankins, cette controverse était moins « un conflit entre les humanistes et les scolastiques qu'une lutte entre les méthodes et les buts des grammairiens et des rhétoriciens d'un côté, et ceux des philosophes et des théologiens de l'autre » (Hankins 2001 : 138). Ces derniers, notamment la faction théologique avec ses préceptes bien ancrés dans la sécheresse d'un latin rustique, voyaient le tapis leur glisser sous les pieds et étaient en voie de constater que la bataille était perdue face à cette mouvance irrépressible du courant de traduction humaniste. Le nombre de copies manuscrites de la version Bruni réalisées, diffusées et conservées, surclassait nettement celui des versions de Robert Grosseteste, ce qui n'allait pas sans flatter l'ego du styliste d'une nouvelle livrée pour Aristote alors que son *Éthique* était largement utilisée dans les cours universitaires à Florence, aussi bien par Ugo Benzi, Francesco Filelfo, un ardent

défenseur de l'éthique traductionnelle de Bruni, mais encore Angelo Poliziano (Ange Politien), Niccolò Tignosi, le maître de Marsile Ficin, et même par Johannes Argyropulos, qui tentera de supplanter cette version. En Espagne, la version de Bruni avait fait place nette de toutes les autres, et en France elle continuera d'être imprimée massivement jusqu'au XVI^e siècle.

Mais nous pouvons aussi observer ou tirer une conséquence immédiate de la forte incidence du facteur « rhétorique » sur l'évolution des mœurs culturelles (et morales) : l'usufuit de cet afflux de copies déborde largement le lectorat clérical et universitaire pour atteindre un nouveau public laïc, élargissant le bassin d'acculturation des classiques grecs vers la gent ayant reçu une éducation libérale, des spécimens de traductions de Bruni pouvant être aisément retracées dans les bibliothèques princières et aristocratiques du Quattrocento et, donnée non négligeable, dans celles des notables de la bourgeoisie marchande. C'est un détail important et fondamental pour juger de la conjecture que j'avance dans ces pages, à savoir que la traduction est un vecteur de métamorphoses, un agent transformateur des sociétés et des cultures. La poussée de l'acculturation savante dans une aire de diffusion beaucoup plus ramifiée correspond à une amorce de démocratisation des savoirs et à une émancipation morale des consciences ménageant les avenues des révolutions scientifiques à venir. La transmission des corpus au moyen d'une mécanique littéraliste bricolée dans un « latin de cloître » ne suffisait plus, les procédés rhétoriques étant mis à pied d'œuvre non seulement pour les vertus ornementales ou à des fins de persuasion casuelle mais pour épouser le rythme même des vernaculaires, la langue parlée par le quidam comme par l'élite savante, y insuffler les germes d'une éducation morale à la faveur d'une leçon de traduction plus fluide et souple, tout simplement plus fluente.

L'argument de Bruni était d'*autorité* : il tenait de Cicéron qu'Aristote était un auteur éloquent ou qui cultivait l'éloquence, la recherchait, soucieux de la force de persuasion chiffrée dans le maniement du style et des artifices rhétoriques. Cicéron, l'auteur latin le plus éloquent, était féru de langue grecque et d'une compétence hors pair en cette matière. C'est pourquoi Bruni s'escrimait sans ambages autour des ruines de la rusticité scolastique, mais en même temps cette confiance en ses moyens acquise auprès de l'*auctoritas* des plus grands stylistes latins l'égarait parfois dans des solutions de traduction incongrues. Déjà, le fameux translat *summum bonum* ayant fait matière à litige pour rendre la notion aristotélicienne τὰγαθόν est en fait fautif, puisqu'il se résout en quelque sorte à une platonisation indue de la notion de « bien » qu'Aristote rattache sans plus comme finalité immanente inhérente à l'exercice des facultés intellectuelles de l'homme, dans l'exclusive de tout renvoi à un monde idéal peuplé de « formes intelligibles ». Les élans de Bruni n'étaient pas non plus sans créer certaines distorsions, et pécher par anachronisme. Si, en effet, Bruni a forgé sa voix sur le modèle de Cicéron et de Tite-Live, cette nouvelle conformité aux canons de la latinité de haute culture ne pouvait qu'introduire un décalage, entraîner un déphasage dans la reformulation des concepts hérités des Grecs. Comme le souligne Brian Copenhaver (je traduis) :

La traduction médiévale de « ta oikonomika » par *yconomica*, par exemple, offusquait le sens de la latinité chez Bruni, mais, nonobstant son désir de fonder la philologie sur l'histoire, lorsqu'il remplaça « yconomica » par *res familiaris*, il ne fut même pas troublé par le fait que le terme *familia* énonçait quelque chose de romain qui ne pouvait avoir été dit à Athènes. Bruni s'objectait à l'emploi de mots tels que « yconomica » parce qu'à sa

vue ils étaient dépourvus d'autorité, de clarté et de beauté. L'autorité (*auctoritas*) signifiait l'authentification à travers l'usage par les *auctores* : Cicéron, Tite-Live, Virgile et d'autres sages anciens dont l'approbation d'un terme ou d'un trope de la langue établissait les normes esthétiques aussi fermement que des données historiques. Le latin se rapprochant de ses racines classiques semblait alors d'autant plus beau à la perception d'un humaniste rompu à la convention de la mimésis, bref habitué à juger la félicité en matière d'esthétique à la lumière de l'émulation des Anciens. Sur la base d'un canon esthétique visant à l'imitation et d'une impulsion morale visant la persuasion, il n'y avait qu'un pas à franchir pour conclure, comme le fait Bruni, que la meilleure philosophie doit toujours elle-même s'exprimer avec la justesse et la rectitude de langage les plus grandes eu égard à ce qui a été retenu des anciens auteurs (Copenhaver 1999 : 289; ma traduction).

La relation au texte, rapport de justesse philologique et d'hospitalité traductionnelle, exige la rigueur d'un dialogue avec la source cadencé par l'acuité et la patience de l'écoute aussi bien que l'éloquence et l'élégance de l'*oratio* qui concilie un impératif éthique dans l'accueil à un souci esthétique dans la facture de la traduction. Dans le prologue à sa traduction du *De interpretatione recta*, Charles Le Blanc observe à juste escient que l'optique développée par l'humanisme renaissant en regard du texte source, une optique de déférence envers l'altérité irréductible de cette source, se détourne d'un contrôle « idéologique » de l'information qui prévalait sous l'empire d'un magistère théologique cherchant à « naturaliser » à son profit l'élément étranger, pour plutôt s'assurer d'un contrôle « technique » de l'information (Bruni 2008 : 8), commandant par le fait même une acribie plus soignée et nuancée dans le mode de sollicitation philologique aussi bien que dans le geste traducteur qui doit se dissocier de l'incurie régnant dans la manipulation du texte à des fins autres que l'intention première inscrite à la source. Le changement de paradigme initié par les lettrés du *Rinascimento* n'est pas qu'une démonstration de pure brillance intellectuelle, mais d'abord une volonté de faire parler les choses en les laissant parler d'elles-mêmes, ce qui ne se peut faire qu'en établissant un canevas et une éthique de travail philologique et traductionnelle qui se prêtent à cette assomption célébrant la réconciliation de la lettre et de l'esprit dans la forme achevée de la traduction autant que les soins apportés à l'édition critique du texte ménagée par la sollicitude philologique.

On ne saurait donc minimiser l'importance de l'investissement nettement plus marqué, très étudié, dans la dimension « performative » de l'*oratio*, la signature rhétorique de la mise en discours, par contraste avec l'indigence stylistique du *verbum e verbo* préconisé par la rusticité du truchement médiéval qui souvent consistait simplement à se saisir de ce qui nous tombe sous la main. De tout ce qu'on saurait supputer et porter au compte de la fidélité escomptée de la traduction à l'égard de la source, il est désormais clair que les règles de l'art ne peuvent loger à l'enseigne exclusive ou du mode *verbum e verbo*, littéraliste, ou du mode *ad sententiam*, paraphrastique ou présumé plus libéral. C'est un nœud indénouable car le maillage à l'interface entre le texye source et la langue hôte se négocie à un niveau plus profond de la visée traductionnelle.

C'est précisément ce qu'a commencé à comprendre et à mettre en pratique Leonardo Bruni. Car tous égards n'étant pas égaux quant à la saisie opportune de toutes les implications du texte source, il n'en faut pas moins s'assurer aussi, sinon en priorité, de la maîtrise d'œuvre dans la langue d'accueil, dès lors que ce qui s'énonce (*elocutio*) dans la

langue source est déjà *oratio*, discours faisant texte et non pas seulement agencement de mots et que ce qui y parle et la façon dont il y est parlé doivent trouver un maximum de résonance oratoire dans la langue d'arrivée. C'est pourquoi Bruni, qu'il soit à traduire Platon ou Aristote, ne pourra s'y mesurer que sur la base de l'apprentissage du latin qui fut sien, en s'étant frotté préalablement, à l'instar de Dante sans doute au moment où il allait conquérir sa propre langue toscane et lui faire une niche dans sa poétique, la latinité châtiée, souple et ample à la fois, des Cicéron, Virgile, Salluste ou Ovide. Davantage et bien autrement qu'une simple imitation, l'exigence qui se dessine ici est celle d'une émulation productive en regard de la source à traduire, plus précisément une reconstruction liée à l'amplitude et à la dissymétrie des formes où la traduction s'actualise et qui sont le reflet et l'écho de la distance temporelle qui la sépare de sa source.

Mais Cicéron, en stoïcien invéré, avait déjà indiqué la voie, qui est elle-même de portée *historique*, car toute pratique de la traduction s'inscrit peu ou prou dans la durée – devient ou non une denrée durable de la tradition garante de la culture de la sagesse –, et, de ce fait, ne peut manquer d'être corrélée à un jalonnement d'ordre historique. Aussi, l'éthique traductionnelle à laquelle souscrit Cicéron incarne le moment *critique* où la *pratique* de la traduction appelle la *réflexion*, dans la mesure où il réfléchit aux enjeux et à la portée qu'elle revêt pour le devenir de sa propre culture latine. Cette conscience critique sera aussi celle, pour des phases bien distinctes de l'histoire des paradigmes successifs auxquels seront associées les diverses modalités du traduire, du geste posé par Martin Luther, ensuite de la théorie critique des Romantiques d'Iéna qui entraînera les positions fortes de Scheleiermacher, Von Humboldt et Franz Rosenzweig au seuil de la modernité, jusqu'à la fragmentation des éthiques de la traduction dans le passage à la postmodernité qui n'en finira plus d'en découdre avec l'impératif présumant d'une atemporalité de la raison ou du *logos* philosophique pour ainsi entrer dans l'ère que je désigne volontiers comme celle de la *problématicité*. Cette réflexivité critique dans le rapport à l'histoire et, dans son obvers et son obvie, la tentative pour se mesurer à l'idéalisation d'une tradition atemporelle de l'esprit ou du *logos*, était déjà en germe chez Cicéron, comme le note Marc de Launay, qui lui-même a traduit de l'allemand nombre d'œuvres d'auteurs et de philosophes, juifs-allemands entre autres, conçues dans cette langue :

Cette articulation inévitable de la pratique sur une réflexion est elle-même historique et elle peut être décrite en fonction de ce qui dans chacune des phases identifiables est considéré consciemment – sans donc préjuger des méthodes adoptées ou prescrites – comme l'enjeu principal de la transmission, comme ce qui commande la tradition.

On peut, à cet égard, distinguer trois phases successives, et dont chacune contient les deux autres mais à des degrés moindres, et l'on peut faire l'hypothèse d'une quatrième qui serait contemporaine. La première étape de cette typologie historique de la traduction, celle qui correspond à la traduction en latin des penseurs grecs, peut être dite « philosophique » dans la mesure où l'enjeu de la transmission est le savoir sur le cosmos médiatisé par le *logos*, lui-même indifférent à la diversité des langues. Qu'il y ait des dieux n'implique nullement que ces derniers aient recours à ce qui s'appellera Révélation pour signifier aux mortels ce qu'il doivent comprendre du cosmos ou la manière dont ils sont sensés faire usage du *logos*. Ce n'est pas simplement par hellénophilie que Cicéron entreprend de traduire le *Timée*, mais bien parce que la manière dont il se représente l'avenir de sa culture latine lui enjoint de redonner à ce futur tel qu'il l'anticipe une

légitimité qui ne peut être découverte dans la tradition romaine. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il dit traduire « *nec interpretes sed ut orator* » (*De optimo genere oratorum*, V, 14 : [traduire les orateurs attiques] « non comme un interprète, mais comme un orateur ») à quoi font directement écho les vers 133-134 de l'*Art poétique* d'Horace : « *nec verbo verbum curabis reddere fidus interpretis* » [« Prends soin de ne pas donner un mot à mot comme un fidèle interprète »], où *interpretes* doit clairement être compris comme désignant non pas un traducteur, mais un « interprète » au sens où Schleiermacher opposera, lui aussi, *Übersetzer* à *Dolmetscher*. Si l'objectif précis de Cicéron est de donner une base plus solide à l'art rhétorique, sa réflexion sur la traduction présuppose, plus largement, qu'il s'agit d'écrire un autre texte exprimant les « mêmes idées » dont le « sens », véritable enjeu de l'opération, peut parfaitement être rendu en latin sans subir de modification dommageable. La distinction stoïcienne entre citoyen du cosmos et citoyen de telle cité insiste moins, en effet, sur la contingence qui nous fait naître dans tel endroit, à tel moment, que sur l'appartenance essentielle de tout homme à la *megalopolis* du cosmos régi par le *logos*, celle que Sénèque appelle *vere publica*. La traduction est commandée par cette représentation du sens et de sa stabilité harmonieuse face aux avatars inévitables de cette part du monde qui ne dépend aucunement de nous et qui englobe, à titre de donnée contingente, la différence des langues. Tout homme étant citoyen des deux cités (la terrestre et la « cosmique »), il est susceptible d'avoir accès au sens, et la possibilité d'un tel accès n'implique aucune immersion dans l'histoire, tout au plus la mobilisation d'une temporalité toute personnelle, celle de l'apprentissage de la sagesse; la traduction reste ainsi dans le cadre stable d'une transmission d'un même savoir dont la source ne dépend pas du langage sinon très accessoirement (De Launay 2006 : 17-19; je reporte entre crochets les traductions fournies en notes par M. de Launay).

À l'autre bout de ce spectre, les préceptes que Leonardo Bruni va dégager au fil du *De interpretatione recta*, tout autant qu'ils font déférence à l'éthique traductionnelle de Cicéron, anticipent de quelque façon les correctifs qu'Umberto Eco a convenu d'apporter en ce qui a trait à la conception générale de la traduction dans *Dire la quasi stessa cosa* (Eco 2006). Se basant sur diverses traductions de ses propres romans en plusieurs langues, Eco constate d'abord que la traduction est affaire de *négociation*, maintenant une position d'équilibre diffuse et ponctuelle à la fois dans la distribution des parts respectives de perte et de compensation à l'échelle de l'œuvre, et ensuite que l'on ne traduit pas « de mot à mot », mais « de monde à monde » (Eco 2006). Bref, poursuit Eco, le traducteur n'est pas un « peseur de mots » mais un « peseur d'âmes ». Dans la foulée de la déclaration de principe sur l'*opera aperta*, celle qui stipule que toute œuvre digne de ce nom est nécessairement « ouverte », se prêtant, voire prêtant le flanc à une diversité non saturable d'interprétations et de lectures tangentes formant une série de parallaxes expérimentées dans la pratique de la traduction, s'impose à nouveau une quête spirituelle, mais jaugée à l'aune de la recherche d'un point d'équilibre à la faveur d'une négociation à l'interface de l'œuvre source et de la langue ou de la culture hôte.

Le mouvement perpétuel du pendule qui oscille entre ces deux pôles ne s'arrêtera jamais, quoi qu'en disent les zéloteurs respectifs d'un dépaysement (*foreignizing*) ou d'une domestication ou d'une naturalisation (*naturalizing*) dans la relation d'asymétrie qui se dessine à cette interface. En tentant de trancher la question, qui est l'enjeu et le risque calculé de la *krisis* de la traduction, le poids de sa « décision », ou encore la mesure de son abandon, l'*Aufgabe* de l'*Übersetzer* selon Walter Benjamin, on plonge dans un abîme, bref on se heurte à l'inscrutabilité foncière du don de langage, don qui,

paradoxalement, est tributaire d'une évolution et d'une sélection culturelle certes, mais tout aussi naturelle que celle qui ponctue le devenir de toute forme de vie, une culture n'étant autre qu'un écosystème composé d'artéfacts et d'idéalités où se profile l'empreinte d'un style traçant l'une des lignes de fuite ou les géodésiques portées sur de la « sémiosphère » au sens où le poéticien et sémioticien estonien Youri Lotman l'a fait valoir (Lotman 1999).

Leonardo Bruni a conçu et rédigé le *De interpretatione recta* après avoir lui-même traduit quantité d'ouvrages de Platon et d'Aristote, ce qui en fait à la fois un faisceau de relevés d'apprenti et le testament, la réflexion aboutie d'une maîtrise d'œuvre. Reprenant à son compte les lignes directrices formulées déjà par Cicéron dans son *De optimo genere oratorum*, le traité de Bruni, rédigé en 1424, nous offre une perspective qui, à mon sens, préfigure également les deux notions qui, selon Antoine Berman, gouvernent la problématique de la traduction qui s'instaure en Allemagne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, soit celle d'élargissement ou d'amplification (*Erweiterung*) et celle de fidélité (*Treue*), que l'on retrouve aussi bien chez Herder que chez Novalis (Berman 1984 : 61-71). Bruni cultive une dialectique subtile appelée à combler sans l'abolir la distance historique, s'agissant en l'occurrence d'habiter et de reconstruire la distance historique qui en impose face à une œuvre qui requiert des égards nuancés mesurant l'amplitude de l'écart temporel, le différé de la différance mise en jeu par Derrida. Son *ethos* traductionnel était marqué par une audace pondérée pour pénétrer en deçà de sa surface portante les ressorts les plus discrets du texte source, alors que la langue d'accueil est pareillement destinée à s'élargir et se transformer, tant sur le plan stylistique que dans l'acuité de la pénétration herméneutique qui seule lui permet de s'accomplir et de se renouveler. Dans le cas qui nous occupe, comme le note Charles Le Blanc, il ne s'agit pas seulement de « rendre une œuvre grecque de la meilleure façon possible en latin, *mais d'accroître*, autant que faire se peut, *le champ même de la latinité* en relevant les erreurs du précédent traducteur » (Bruni 2008 : 12).

Cette mutation en catimini, et flamboyante à la fois, de l'éthique traductionnelle, qui est d'abord empreinte de déférence à l'endroit de la source grecque, est animée dans cette même mouvance d'un désir d'accroissement du spectre expressif de la langue latine. Cette acculturation plus profonde de la lettre grecque dont l'esprit migre dans la forme que lui imprime sa modulation inédite dans une matrice latine rompue à cette exigence accrue qui est celle de l'humanisme renaissant, la voie de l'*oratio* cicéronienne, si elle esquisse un pas en direction des intuitions ressortissant à l'élaboration de la théorie critique des Romantiques d'Iéna, elle répond également à un désir profond de réinsufflation de l'esprit du christianisme latin, comme le fera éventuellement l'acculturation plus secrète, clandestine, comme en sourdine, des mythologèmes de la Kabbale hébraïque qui, via Pic de la Mirandole, Knorr von Rosenroth et Johann Reuchlin vont courir en filigrane d'une tradition de pensée qui frayera sa voie chez Leibniz et Schelling, jusqu'à Franz Rosenzweig et Walter Benjamin.

Non moins intéressant et peut-être tout aussi percutant est le fait que ce maillage entre éthique de la traduction et acribie philologique, d'une part, et l'aspiration à une spiritualité lestée de sa gangue scolastique, de l'autre, soit promue à la faveur d'une conception *hédoniste* de la lecture à laquelle le mandat de traduction doit aussi rendre des comptes (pour une défense et illustration de l'hédonisme dans la lecture des traductions,

voir Lamy : inédit). Charles Le Blanc nous reporte à une lettre que Bruni adresse à un ami où il souligne que sa traduction de Platon se lit avec le plus grand plaisir, *cum summa voluptate*, puisque le traducteur y est « moins attentif aux syllabes *qu'au sens total de l'œuvre de Platon* », la pointe du style se glissant littéralement dans le mouvement global de la prosodie platonicienne, sans la molester, *sine molestia* (Bruni 2008 : 13). Cette attitude est résolument *moderne*, et ne manque pas de marquer le pas dans la pleine conscience de son opération, de son enjeu et de sa portée, car dans la même lettre, comme l'observe Le Blanc dans la foulée de Remigio Sabbadini, on voit apparaître « pour la première fois dans la culture occidentale les mots *tractatio* et *traducere* dans le sens de traduire, au lieu des formules traditionnelles telles que *vertere, convertere, interpretari, latini reddere* » (*Ibid.*). Dans la foulée de Cicéron, par ses ressorts et sous le coup de son inspiration on *passé au-delà* de l'impératif catégorique auquel Cicéron avait prêté son obéissance en matière d'éthique traductionnelle. Le « tour » cicéronien, nonobstant la maîtrise de son tropisme stylistique, encourt un « détour », une bifurcation, une déclivité, un *clinamen* à la façon du poète latin Lucrèce, en sorte que, comme me l'a rappelé Yvon Gauthier dans sa lecture critique du présent cycle d'études, il nous faut assentir à l'injonction formulée par Jorge Luis Borges dans *El Aleph* selon laquelle désormais nous incombe la tâche de « *construir el camino y sus bifurcaciones* », bref il nous faut construire le chemin et ses bifurcation, car le chemin « *es interminable* ».

Une position aussi innovatrice ne manquera pas d'avoir une influence considérable, d'autant que, sans même s'en revendiquer ou s'en faire le héraut, l'optique défendue par Bruni marquera l'entrée en scène du type de l'*humaniste*, de l'homme pétri de culture, féru des tours et détours de l'histoire et « connaisseur » en langues, dont l'intérêt premier est d'ordre philologique et rhétorique, par contraste avec une gent scolaire pétrifiée dans son réseau d'abstractions et vouée comme telle à une certaine inertie. Ceci dit, il n'est pas question de jouer la carte de la nouveauté dont serait gratifiée l'épiphanie florentine en regard d'une ère médiévale qu'on a trop longtemps décriée à tort comme « obscure », alors que nombres de doctes médiévaux ont précédé et dans certains cas devancé les conquêtes intellectuelles les plus audacieuses de la Renaissance, songeant ici à la cuvée de grandes cosmologies élaborées par les Chartrains sous la gouverne de Thierry de Chartres (voir Lemoine et Picard-Parra 2004). En revanche, je ne saurais souscrire au diagnostic un peu vite expédié que nous assène Ernst Cassirer lorsqu'il affirme que la mutation de paradigme enclenchée avec l'humanisme renaissant, qui certes s'inscrit dans la foulée de la conception de la grammaire dans les *Institutiones Oratoriae* de Quintilien, ne représente pas une véritable alternative à la scolastique des doctes médiévaux mais ne se veut qu'un « idéal culturel fondé sur l'éloquence » (Cassirer 1983 : 7).

Soyons clairs : il y a un gain cognitif avéré de toutes parts, ne serait-ce qu'en considération de la seule science philologique et de son opérateur de prédilection, la *traduction critique*. Le Quattrocento sera ainsi l'occasion d'une retraduction intégrale du corps aristotélicien – retraductions en série devrais-je préciser. Facteur non négligeable, non seulement y eut-il nouvel arrivage de manuscrits originaux en grec, mais ce sont des érudits grecs qui ont majoritairement dominé la traduction d'Aristote au XV^e siècle : Argyropoulos certes, mais aussi Bessarion (Basilius Bessarione, 1403-1472), élève de Gémiste Pléthon et protecteur du jeune Lorenzo Valla, ou encore Théodore Gaza (v. 1400-1478), qui a traduit le *De animalibus* d'Aristote, à l'instar de son rival Georges de Trébizonde (Trapezuntius, 1396-1472). De plus, ceux parmi les Latins qui ont fourni les

meilleures traductions d'Aristote, tel Francesco Filelfo (1398-1481), ont eu soit l'occasion de séjourner à Constantinople sinon de baigner dans l'aire de rayonnement de la langue grecque. Autre facteur d'importance, la recherche savante et le travail intellectuel bénéficiaient alors d'un mécénat soutenu, tant de la part des autorités ecclésiastiques, par exemple le pape Nicolas V qui dressa un plan pour retraduire l'œuvre d'Aristote dans son entier, que de l'aristocratie marchande, des grands banquiers florentins, tels les Médicis, sans compter l'émergence d'un nouveau public lettré, assez fortuné pour commander de luxueuses copies manuscrites des nouvelles traductions ornée de riches enluminures au voisinage des premières cuvées d'incunables sorties des presses de Gutenberg et datant de la seconde moitié du XV^e siècle.

Une figure emblématique de cette ferveur humaniste, de cette crue soudaine de traductions qui allaient inonder le paysage culturel du Quattrocento, est Johannes Argyropulos, un érudit d'expression grecque et autre protégé du Cardinal Bessarion, qui vint étudier à Padoue avec l'éminent philosophe Paul de Venise (Paolo Nicolleti, 1368-1428), pour retourner à Constantinople où il enseigna la logique et la physique d'Aristote, avant de fuir en 1453 après la chute de Constantinople, pour s'établir à Florence où Cosme de Médicis l'installa à la tête du département de grec du *Florentinum Studium* et il eut entre autres comme étudiants Laurent de Médicis et Angelo Poliziano. Charles B. Schmitt résume fort bien l'apport de cet humaniste au domaine de la traduction savante :

Johannes Argyropulos, qui fut actif à Florence sous les Médicis lors du plein essor culturel, est un bon représentant de l'aristotélisme du Quattrocento italien. De tous les spécialistes du XV^e siècle, c'est lui qui a traduit le plus grand nombre d'œuvres d'Aristote et, par l'ampleur de sa production, il soutient la comparaison avec Guillaume de Moerbeke au Moyen Âge et Joachim Périon au XVI^e siècle. Il s'est détourné, encore plus que Bruni, de la méthode médiévale du mot à mot (*verbum e verbo*) pour lui substituer une technique souvent proche de la paraphrase. En presque trente ans de traduction, Argyropulos a réalisé un travail impressionnant. Ses versions des traités *De l'âme*, *Du ciel*, de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Physique* sont restées des références, elles ont duré pendant tout le XV^e siècle. Les seuls textes du Quattrocento à avoir aussi bien résisté sont ceux de Gaza (pour les œuvres concernant les animaux), de Giorgio Valla (la *Grande Morale*, mais ni la *Poétique* ni les *Mécaniques*), Bessarion (la *Métaphysique*), Bruni (l'*Économique*, mais ni la *Politique* ni l'*Éthique*) et Filelfo (la *Rhétorique à Alexandre*). Dans son édition de 1590, Casaubon insère trois des traductions d'Argyropulos (Schmitt 1992 : 84).

Cette abondante moisson de traductions, caractérisées par un *modus operandi* inédit mais aiguillé par une nouvelle éthique, allait provoquer une fracture non seulement dans le lexique de base des philosophes, mais dans le mode d'exposition de leurs idées, dans la façon même de traiter ce que les doctes médiévaux avaient jusque lors désigné comme la *quaestio*, qui fait le lien entre le sujet connaissant et l'objet de sa connaissance. Sans la révolution opérée dans la mentalité et la méthode même des traducteurs de la Renaissance, notamment la cuvée du Quattrocento italien, une forme d'investigation et de dissertation aussi innovatrice que celle qu'on retrouve dans le *Discours de la méthode* de Descartes ou encore dans l'« ordre des raisons » se déployant dans le mode d'exposition *more geometrico* de l'*Éthique* de Baruch Spinoza (1632-167) n'auraient pu non seulement pu voir le jour mais n'auraient pas même été imaginables.

Un aspect absolument essentiel de cet éveil est l'apparition de traducteurs véritablement versés dans la connaissance du grec ancien. Ainsi Marsile Ficin était-il de loin le plus chevronné à cet égard et deviendra la clef de voûte de la translation massive non seulement du corpus platonicien dans son ensemble, mais aussi d'une variété impressionnante d'œuvres de l'hellénisme tardif, toutes tendances et doctrines confondues. Autre réussite spectaculaire, le neveu de Jean Pic de la Mirandole, Gianfrancesco (1469-1533), une figure importante de la culture littéraire et philosophique de l'Italie XVI^e siècle (voir Schmitt 1967), alors qu'il s'apprêtait à procéder au tout premier examen critique d'envergure du scepticisme pyrrhonien depuis l'Antiquité, l'*Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* (« Examen de la vanité des doctrines païennes et de la vérité des enseignements chrétiens », 1520), dut aborder de longs segments de Sextus Empiricus dans le grec original et s'acquitta alors de cette tâche avec brio, faisant preuve d'une grande félicité dans la justesse de son expression.

Tous les penseurs de la Renaissance d'allégeance épicurienne étaient pareillement des hellénistes accomplis, tout comme celui qui était le maître d'œuvre des études stoïciennes à l'époque, Justus Lipsius (1547-1606). Pour ce qui est du corpus aristotélicien, j'ai évoqué plus haut les noms de Leonardo Bruni et de Johannes Argyropoulos. Par contre, faut-il le souligner, lorsque Rudolphus Goclenius l'Ancien (1547-1628) publia son monumental *Lexicon philosophicum* entre 1613 et 1615, il n'aura compulsé de ce foisonnement que l'excroissance tardive de recherches terminologiques qui remontent aussi loin que la brillante discussion d'Angelo Poliziano sur la différence entre les termes *endelecheia* (perpétuité) et *entelecheia* (finalité) chez Aristote ou encore les arguments antagonistes du débat orageux tenu autour de la traduction du terme *τὰγαθόν* chez Leonardo Bruni.

2. *Oratio* vs. *ratio* : une autre querelle des Anciens et des Modernes

À l'arrière-plan de ce souci pour le détail et la précision philologique, on trouve la culture de la rhétorique comme art de la *disputatio*, devant alors se substituer à la logique d'Aristote, sinon pallier ses carences. Le plus ardent défenseur de ce programme est sans conteste Lorenzo Valla (1407-1457), qui étudia entre autres avec Leonardo Bruni, et s'imposa comme un polémiste redoutable et un pionnier de la philologie analytique, habilité à débusquer les contrefaçons et fausses attributions, par exemple dans son travail exemplaire de détection où, mobilisant pour la première fois les ressources conjointes de la paléographie et de la critique textuelle, il va établir le caractère contrové de la *Donation de Constantin*, une contrefaçon grossière puisque le texte latin en a été rédigé en 774, quatre siècles après la mort de Constantin 1^{er} en 337 (*De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, circa 1437-1440). Mais je m'en tiendrai ici à ses *Dialecticae disputationes*, rédigées de 1433 à 1439, ouvrage qui se présente comme une attaque en règle, très vigoureuse et remarquablement bien argumentée, contre les modes scolastiques de raisonnement dont Valla démonte le mécanisme peu subtil comme un tissu d'arguties ne reposant que sur des substantifs forgés de toute pièce et de façon arbitraire, qui ne sont littéralement que des avortons linguistiques et sémantiques. Auparavant, j'estime opportun de prendre la mesure de cet énoncé de principe formulé

par Tristan Dagron dans un excellent article intitulé « Plurilinguisme philosophique et crise du concept : le moment humaniste », où il cerne fort bien l'enjeu et la portée des ambitions nourries par la mouvance philologique qui a mobilisé nombre d'érudits du Quattrocento :

L'humanisme de la Renaissance, avant d'être cette philosophie de l'homme que l'on met trop souvent en avant, est d'abord une réflexion sur la langue et sur la transmission de l'héritage culturel des Anciens. Cette réflexion va certainement bien au-delà d'une réhabilitation de la rhétorique et de la tentative, presque utopique, d'une restauration de la latinité classique, contre le latin réputé « barbare » des scolastiques. La philologie humaniste procède en fait d'une décision philosophique tout à fait singulière, dans la mesure où c'est immédiatement la doctrine médiévale et scolastique de la signification qu'elle vise et, avec elle, la manière dont se laisse penser la conceptualité philosophique. En un mot, cette philologie humaniste propose de rapporter la discoursivité, non plus à un système conceptuel, qui continue de définir chez les nominalistes un « langage mental », objet de la logique, mais à la langue naturelle, définie par l'usage commun (Dagron 2007 : 11).

J'irai d'abord d'une observation qui se veut complémentaire à ce que Dagron vient d'établir, à mon sens à juste escient : je crois qu'il n'est pas indifférent et négligeable que cette réévaluation de l'ascendant exercé par la conceptualité cultivée par les doctes médiévaux survienne concurremment à une vague sans précédent de traductions des corpus grecs, dont certains étaient à peine exhumés des catacombes de l'histoire, ni non plus que cette masse critique d'opérations marquées par un souci accru, qui ne connaissait pas non plus de précédent, en matière d'acribie philologique, à l'égard de cette matière première que sont les textes formant le substrat d'une tradition intellectuelle en état de constante relecture et redéfinition, ait entraîné, sinon été animée par, l'élaboration d'une nouvelle éthique traductionnelle.

Sans crier gare et je n'y insisterai pas outre mesure non plus, car là n'est pas le but du présent exercice, ce qui se dessine ici, c'est l'abandon pur et simple du Dieu de la révélation au profit d'une esthétisation du cosmos, une pure *aisthesis* cosmologique qui permettra à Spinoza d'écrire : *Deus sive natura* (Dieu n'est autre que la nature = *cosmos*), ou à Leibniz de concevoir le divin comme l'harmonie de tous les possibles, ou à Descartes de penser Dieu comme l'infini qui se pense en un être fini, d'où ultimement une gnoséologie cosmologique qui se substitue à l'idée même d'une quelconque Révélation. La prise de conscience du langage à travers les soins accrus apportés à la traduction signifie que l'intelligibilité qui se conçoit elle-même à travers le langage est la forme absolue, mais d'ordre finitaire, de l'auto-révélation qui se dispense de tout secours extérieur à sa propre manifestation.

Ceci étant, nous pouvons examiner *prima facie* le projet qui animait Lorenzo Valla. Il entendait en effet réévaluer à de nouveaux frais le partage entre, d'une part, la rhétorique, l'art du discours vraisemblable, non contradictoire, embrassant le contingent avec tact et élégance, et, de l'autre, la dialectique, le procédé discursif faisant profession d'une vérité subordonnée au nécessaire et basée sur une argumentation de nature apodictique. Valla se propose d'inscrire la dialectique dans la rhétorique, de subordonner la *ratio* qui se recommande de l'ordre de la nécessité à l'*oratio* qui embrasse le contingent et le probable, dont la donnée immédiate est dotée d'une amplitude ontologique qui n'est pas coupée du régime de l'imaginaire créatif qui a été littéralement aplati, scotomisé et

phagocyté par la « doctrine des essences » cultivée par les zéloteurs de la scolastique médiévale. C'est pourquoi, dans un second temps, s'est imposée à lui la nécessité de débusquer le caractère artificieux, controuvé et arbitraire des « entités » conceptuelles fabriquées à cet effet par la gent scolastique. En l'occurrence, l'induction logique doit être subordonnée à la rhétorique puisque le discours sur le nécessaire est une espèce du discours sur le probable où le locuteur est le sujet de sa propre expérience, entraînant une mutation de perspective qui rejoint la jubilation carnavalesque d'un Panurge polyglotte chez Rabelais et l'assomption souveraine du « je » de Michel de Montaigne comme sujet de sa propre expérience. En substance, tout en nous gardant d'y aller d'une pétition de principe, on voit ici poindre, *in statu nascendi*, la forme moderne du sujet qui se construit dans ses actes de langage, bref cette identité multiple que le philosophe et cognitiviste américain Daniel Dennett (1991) définit comme un « centre de gravité narratif » (*Center of Narrative Gravity*).

Lorenzo Valla rejette aussi bien les *modi significandi* abstraits des grammairiens spéculatives que l'existence d'une langue mentale fondant la définition du concept comme signe chez les nominalistes. Non seulement refuse-t-il le clivage entre les langues naturelles, les vernaculaires, qui ont une histoire et ont évolué, et un langage mental, conceptuel, qui viendrait régler l'usage grammaticalement correct des premières, mais, pour lui, c'est tout le contraire qui prévaut : l'usage spontané des langues naturelles et la contingence même d'un tropisme endogène, d'une performativité rhétorique qui n'obéit à nulle autre loi que sa propre genèse immanente, non seulement précèdent mais régissent l'articulation logique des significations dont le dispositif représente une excroissance artificieuse et restreinte du spectre des usages générés naturellement par les langues naturelles. En bref, le métalangage abstrait, tant de la faction nominaliste (le concept n'est qu'un nom ou une étiquette) que réaliste (le concept est la réalité même), qui prétend se soustraire à la plasticité et à la fécondité heuristique des langues naturelles, est une *fraude*.

Ce qui est intéressant ici, au risque de sembler emprunter des raccourcis vertigineux et arpenter des territoires qui ne sont pas immédiatement limitrophes, cette vigoureuse mise en question de Valla, qui va évidemment prêter à controverse chez ses contemporains, désamorce à la source la conception augustinienne élaborée dans le *De Trinitate* de « paroles mentales » (*verba mentalia*) qui ne sont l'apanage d'aucune langue connue et réellement itérée, conception qui est à la base de l'ontologie sémiotique des nominalistes, alors qu'il s'inspire de la remarque de Quintilien dans ses *Institutiones oratoriae* (I, 6, 3), selon laquelle « l'usage est le maître le plus sûr du parler » (cité in Dagrón 2007 : 19), n'allant pas non plus sans anticiper l'observation décisive de Du Marsais (1676-1756), qui affirmait en 1729 : « La grammaire n'est pas avant les langues. Il n'y a point de langue qui ait été faite sur la grammaire; les observations des grammairiens doivent être faites sur l'usage » (cité in Droixhe 1978 : 287). Est-il besoin de rappeler que cette observation sera reconduite par Wittgenstein au §43 de ce vaste chantier que sont les *Philosophische Untersuchungen* : « Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache – la signification d'un mot est son usage dans la langue » (Wittgenstein 1960 : 311).

Mais en se frottant à cet écheveau de spéculations de la scolastique où la clarté de la *grammatica* latine gratifiant la prosodie d'un Cicéron, par exemple, se voyait dévoyée au

profit d'une terminologie forgée *ad hoc*, Valla anticipait aussi l'écueil, néanmoins productif, auquel allait pareillement se heurter Martin Heidegger en 1916 dans sa dissertation sur un traité longtemps attribué à Duns Scot (Heidegger 1970), mais rédigé par Thomas d'Erfurt, le *De modi significandi, sive Grammatica speculativa*, à savoir le problème d'un « jugement sans sujet », où s'ouvre l'abîme entre la proposition grammaticale et le jugement logique et d'où sourd du même coup la tentation rémanente d'une éradication de la vie psychique du sujet qui formule ce jugement, un agent locuteur qui s'exprime toujours dans une langue donnée et historiquement constituée et qui, là, devrait s'en abstraire et se dissoudre au sein de cette opération d'abstraction du concept qui devient le seul maître d'œuvre de l'intelligibilité du réel. C'est là précisément, la présomption à laquelle prêtera foi la modernité post-galiléenne, celle de l'idéal logisciste fondé sur le réductionnisme hypothético-déductif. À cet égard, c'est l'Intellect agent désincarné et ubiquitaire auquel Averroès aka Ibn Rushd prêtait foi, mettant à mal la survie ou la rédemption de l'âme incarnée, qui triomphe.

Évidemment, je procède ici avec une célérité un peu mercurielle avec tous ces recoupements. Mais c'est là, dans le fond, sans simplifier les choses à outrance dans une formule fourre-tout, la pierre de touche et le mobile d'un souci philologique et d'un défi traductionnel accrus qui se sont fait plus pressants avec la césure du Quattrocento, en l'occurrence l'impératif d'une réinscription du sujet dans la langue, une langue qui, sinon par essence du moins dans la contingence de sa gestation historique, s'est révélée plurielle et polysémique, donc non univoque. Bref, la « denrée mentale » ne peut faire l'économie de son soutènement langagier, sans pour autant jouer l'une contre l'autre l'épure logicienne, qui fait peser un réquisit d'univocité, et le foisonnement vernaculaire avec son tropisme endogène, plus touffu et proliférant, qui se prête à l'équivoque, au contresens et à la plurivocité du sens de par la diversité de ses registres. Leur destin est enchevêtré. Tant et si bien, pour nous projeter vers l'avant, que le rationalisme cartésien ne saurait être pensé sans la motion antagoniste d'un Giambattista Vico célébrant les vertus de l'*étymon* et le « trésor des langues », pas plus que le sauraient le criticisme kantien et sa faction dissidente en quête des mécanismes les plus secrets de la langue, chez Hamann et Herder par exemple (voir Lamy 2007), et à travers eux l'éclosion météorique des intuitions des poéticiens et traducteurs du Romantisme gravitant autour de Friedrich Schlegel et de l'*Athenäum* à Iéna (voir Berman 1984), jusqu'à l'épiphanie fugitive, purement tangentielle, de la *reine Sprache* que Walter Benjamin saisit à la faveur d'une métaphore kabbalistique la logeant dans l'interstice dissymétrique des fragments d'un vase brisé qui configure le destin post-babélien des langues.

J'évoque ici le texte que Benjamin a consacré à la problématique de la traduction, en l'occurrence *Die Aufgabe des Übersetzers*, qui sert de prologue à sa traduction des *Tableaux parisiens* de Baudelaire et que j'ai traduit, en collaboration avec Alexis Nouss, par le titre moins convenu « L'abandon du traducteur » (Benjamin 1999 : 13-62). Or, à point donné dans ce texte célébré et non moins controversé, Benjamin affirme : « Il n'y a pas de muse de la philosophie, il n'y a pas non plus de muse de la traduction – *Es gibt keine Muse der Philosophie, es gibt auch keine Muse der Übersetzung* ». En revanche, poursuit-il, il existe « un *ingenium* philosophique dont le trait le plus spécifique est la nostalgie de cette langue qui s'annonce dans les traductions – *es gibt eine philosophisches Ingenium, dessen eigenstes die Sehnsucht nach jener Sprache ist, welche in der Übersetzung sich bekundet* » (Benjamin 1997 : 23; 1972 : 16-17). La langue en

question, bien entendu, est la *reine Sprache* qui affleure à peine en un point de tangence furtif à l'interface traductionnelle entre les vernaculaires. Ce qui est intéressant ici, c'est l'intrusion soudaine du terme *ingenium* qui s'active pour configurer cette langue.

Je me permets donc ici d'ouvrir une brève parenthèse. Pour brosser rapidement une perspective longitudinale, cette évocation de la notion d'*ingenium*, loin d'être fortuite, s'inscrit de plain-pied dans cette tradition de pensée qui, au risque de faire bref et un peu large, court en filigrane de l'*épistémè* occidentale, depuis Cicéron jusqu'à Quintilien dans un premier temps, en passant par Dante, dans son *De vulgari eloquentia*, pour être réactivée à de nouveaux frais au Quattrocento chez Leonardo Bruni et Lorenzo Valla, des zéloteurs de l'*oratio*, aussi bien que dans l'affinement des procédés rhétoriques chez les baroques espagnols, tel Baltasar Gracián, et surtout chez Giambattista Vico, où culmine cette antique tradition, pour enfin se répercuter chez Hamann et Herder ainsi que dans les spéculations des Romantiques d'Iéna, dont Benjamin est l'épigone direct.

La toute première occurrence significative du terme *ingenium* comme faculté de pensée innée associée à la puissance de l'imagination se trouve chez Cicéron, notamment dans ses *Tusculanes* et son *De oratore*, où il met cette faculté au premier rang des qualités requises de l'orateur ou du poète. L'*ingenium* est directement rattaché à la force de pénétration de l'intelligence, l'*acumen*, qui permet de connecter et de concerter des éléments apparemment disparates, d'établir des relations d'analogie habilitant à saisir des similitudes entre des choses qui peuvent être très éloignées les unes des autres. Cette capacité de générer des métaphores, car c'est bien de cela qu'il s'agit, avait déjà été primée par Aristote, dans sa *Poétique*, où il l'associait à l'*euphuia*, lointain ancêtre de la notion d'*ingenium*, et que je traduirais ici par une certaine « félicité de disposition » propre à la créativité intellectuelle et à l'éclosion du génie poétique qui excelle dans l'art d'esquisser des rapprochements et de déceler des similitudes (Aristote 1980; voir 22, 1459a 7).

À la fin du XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle, le courant baroque, auquel Benjamin a consacré un remarquable essai (Benjamin 1985), va s'emparer de cette notion d'*ingenium* (*ingegno* en italien, *ingenio* en espagnol) pour en faire la faculté humaine par excellence, l'associant à nouveau à l'*acumen*, qui réfère plus précisément au caractère aigu (*acutus*), pénétrant, fin, incisif de l'esprit constamment à l'affût de nouvelles configurations lui permettant de mieux déchiffrer le monde. Ainsi de l'épithète latine *acutus*, qui qualifie dans ce contexte précis l'acuité du discernement favorisant la justesse des rapports d'analogie établis entre diverses entités ou formes, pourra-t-on dériver l'*acutezza* en italien ou l'*agudeza* en espagnol, dont la notion sera traduite en français par la « pointe » (voir Pons 2004 : 592-597). Baltasar Gracián, jésuite rebelle et brillant moraliste, poéticien non moins doué par la finesse de ses distinctions en matière d'esthétique et de rhétorique dont il a approfondi et parfois redéfini les canons, consacra un fort bel ouvrage à ces questions sous le titre *Agudeza y arte de ingenio*, paru en 1647 (Gracián 19883a, 1983b).

Mais Giambattista Vico est celui qui, entre tous, saura en honorer les vertus et la puissance d'évocation à leur juste mesure à l'aube des Temps Modernes, en réactivant à sa source la théorie cicéronienne de l'*ingenium*, désireux qu'il était de marquer sa fécondité proprement polyphonique, qu'on pourrait associer à une dynamique non-linéaire, par contraste avec la linéarité affichée par la méthode analytique et déductive de

Descartes, à laquelle Vico entendait d'un ferme propos faire échec, l'estimant stérile et plutôt unidimensionnelle.

L'essentiel de sa pensée est contenue dans l'idée selon laquelle l'histoire de l'humanité se lit dans l'histoire des langues. Bien décidé à faire droit à l'*inventio* congénitale à l'exercice des facultés créatrices de l'intellect humain, qui s'actualisent de diverses façons suivant les dispositions innées des langues naturelles, les terroirs et niches éco-linguistiques — il anticipe les vues de Montesquieu et de Humboldt sur ce point — où elles ont émergé et se sont épanouies, Vico va entamer un combat acharné contre le primat de l'analyse, bref la méthode analytique mise de l'avant par les cartésiens, à laquelle il oppose l'« art topique » puisé dans la rhétorique des Anciens. Comme l'a écrit Alain Pons, éminent spécialiste de la pensée de Vico et à qui l'on doit une traduction lumineuse de sa *Scienza nuova* (Vico 2001),

[...] l'art topique est l'exercice élaboré d'une faculté naturelle innée, que tous les hommes possèdent à des degrés divers, l'*ingenium*, en italien l'*ingegno* (le français n'a pas de mot qui rende de manière satisfaisante l'ensemble des connotations du mot latin ou du mot italien, carence révélatrice, et Vico note lui-même que si les Français usent du mot « esprit » pour désigner l'*ingenium*, c'est parce que leur intelligence essentiellement analytique et critique répugne à ce qu'il y a de synthétique et de topique dans l'*ingenium*) (Pons 1984 : en ligne).

L'*acumen*, suivant son acception originelle chez Cicéron, soit la vivacité de la pénétration des divers *topoi* ou « lieux » du discours ménagés par l'activation de cet *ingenium*, se caractérise par la plasticité des liens noués entre divers plans du réel et la souplesse des articulations sensibles aux contextes de l'*oratio*, du discours qui, en cultivant le tact et la célérité des associations qui disposent à un usage des tropes empreint de félicité, permet de « relier de manière rapide et appropriée des choses séparées ». Nous sommes en présence d'une faculté synthétique innée qui manie avec aisance et justesse l'hyperbole et l'ellipse, puisque son *modus operandi* n'est autre que la métaphore dont l'élaboration requiert précisément le tact et la circonspection d'une sensibilité perméable au tropisme endogène de la langue, à sa générativité immanente.

Le point archimédien de sa réflexion sur cette faculté aux ressorts parfois insoupçonnés est sa transposition à l'échelle de l'évolution de l'humanité, notamment au Livre II de sa *Scienza nuova*, intitulé « De la sagesse poétique ». Vico observe en effet dans le florilège des artefacts symboliques générés par les divers peuples et cultures, un foisonnement polyphonique d'images verbales qui, à travers, la médiation des dispositifs métaphoriques qui agissent aussi bien comme des « miroirs réfléchissants » que comme « vases communicants », cristallisent la plasticité mouvante des formes sensibles dans une constellation d'« universaux de l'imaginaire », des *generi fantastici* dont la gestation est antérieure et préalable à l'exercice de l'analyse conceptuelle. Cette conception de la plasticité de l'imaginaire actif dans les créations de l'esprit et le tropisme endogène des langues anticipe ce que le romantique anglais Samuel Taylor Coleridge va désigner dans sa remarquable *Biographia Literaria* comme « the *esemplastic power* of the poetic imagination », expression qu'il aura vraisemblablement forgée à partir de la notion introduite par Schelling, soit l'*In-eins-bildung*, la faculté d'unifier les contraires, que Schelling aura lui-même conçue à partir de la locution grecque εις ἓν πλάττειν — du moins c'est là mon intuition. En bref, l'*ingenium* est ancré dans la mémoire profonde du

corps qui, au fil de l'expérience, apprivoise le flot continu des sensations dont le faisceau est médiatisé à travers le prisme de l'imaginaire où convergent et se diffractent diverses lignes d'univers et autant de « mondes possible » thésaurisés dans ce que Vico désigne comme le « trésor des langues ». La fécondation mutuelle des terroirs et des cultures est ainsi appelée à enrichir la densité sémantique du capital des ressources lexicales et à accroître la flexibilité de l'articulation syntaxique qui la met en œuvre dans les ressorts de l'expression.

Mais je crois qu'il est aussi opportun de constater, en tirant les conséquences du geste esquissé par Lorenzo Valla dans la foulée de Quintilien, à quel point la *traduction* ne saurait être négligée comme *opérateur critique*, sinon comme agent révélateur dans l'appréhension de la gestation de formes de la pensée à l'œuvre dans la plurivocité des langues naturelles, car l'interface où elle intervient pour ménager des solutions de continuités par voie de modulation, ou modification ou mutation (voir Leuven-Zwart 1989 : 151-181), offre une lucarne privilégiée pour apprécier la dimension *performative* des actes de langage et la portée proprement ontologique de la pluralité des langues. En vérité, le *travail radical* de la traduction, la raison pour laquelle il ne peut y avoir simplement transcodage comme dans les langues véhiculaires ou formulaires, est cette résistance critique que Quine a conçue comme une indétermination radicale de la traduction, mais qui, dans les faits, en appelle plutôt à la considération d'une pluralité foncière des langues que Giambattista Vico et Johann Georg Hamann à sa suite vont désigner comme le *Verum Ipsum Factum*, le *fait primordial*. Cette donnée de fait nous autorise à adopter une variante très nuancée de pluralisme ontologique qui corrobore l'hypothèse Sapir-Whorf sur la relativité des mondes possibles liés à la pluralité des langues et aux diverses nébuleuses sémantiques qui leur sont corrélées. *Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait incommensurabilité stricte et insoluble entre ces mondes, mais plutôt, comme l'expérience de la traduction le démontre à l'envi, fécondation mutuelle, inter-pollinisation.*

L'univocité et le vœu de transparence escomptés, sinon présumés par l'orientation logiciste dans la gestion des contenus et des activités de la pensée reposent largement, on le sait, sur le principe de contradiction ou plus précisément celui du *tertium non datur*, dont le logicien polonais Jan Lukasiewicz (1898-1957) a pu démontrer avec brio que son introduction chez Aristote, comme postulat sine qua non indémontrable mais préalable à tout exercice de pensée, n'est pas seulement un principe logique mais un principe éthique puisque le Stagirite, qui était d'abord un « animal politique », l'a conçu comme le principe sans lequel il nous serait impossible de vivre les uns sans les autres (Lukasiewicz 2000). C'est un postulat qui est néanmoins contestable au vu et au su d'une expérience du monde qui nous découvre une ontologie fragmentée, un réel saturé de plurivocité. Pour Lorenzo Valla, la seule norme qui vaille c'est l'usage (*consuetudo*) et, en renouant avec toute l'épaisseur et la densité texturée de la langue, par contraste avec une articulation logique qui, livrée à elle-même, ne présente qu'une construction arbitraire, artificieuse et surfaite, son propos vise essentiellement à restituer l'*auctoritas* immanente à la langue telle que mobilisée par un sujet, ou suivant l'expression précise de Valla dans sa *Repastinatio*, cité par Tristan Dagron, « *ad hominum usum qui est verborum auctor* » (2007 : 21).

À mon sens, cette orientation rhétorique de l'analyse supportée par une philologie minutieuse, dont la logique n'est qu'une discipline subsidiaire, rejoint la distinction opérée par Umberto Eco entre les prérogatives d'une sémantique en forme de dictionnaire, basée sur la hiérarchie arborescente de Porphyre relayée par Boèce, et une sémantique en forme d'encyclopédie dont la première n'est qu'une version restreinte, en raison précisément de l'amplitude du champ de l'expérience que seule peut embrasser une conception transversale et multilatérale de la chaîne des interprétants dans le processus de sémiotique illimitée mis de l'avant par Charles Sanders Peirce (Eco 1983, 2010). Il ne s'agit évidemment pas de disqualifier ou de déprécier la forme logique de la proposition comme quantificateur des inférences du jugement faisant profession de vérité, mais de bien voir que son champ opératoire n'occupe qu'une portion congrue de la variété des usages linguistiques où se reconfigure constamment la mise en discours de l'expérience.

Le travail de sappe philologique auquel s'adonne Lorenzo Valla en passant au crible l'appareil conceptuel des scolastiques vise une réforme de l'argumentation qu'il désire réinscrire dans l'usage de la langue (*consuetudo loquendi*), entraînant une réévaluation décisive des rapports que la pensée entretient avec l'exercice du langage, laquelle, comme le note Fosca Mariani Zini (2001 : 275), porte aussi bien sur son objet que sur ses critères de vérité. Cet objet de la pensée concerne essentiellement le « domaine du possible ou du vraisemblable ». Par contraste avec la dialectique telle que conçue par Aristote, pour Valla, « le système du savoir, sa classification et sa transmission, doivent prendre en considération que la plupart des niveaux de réalité ne peuvent être approchés que sous la modalité de la plausibilité et non de la nécessité » (*Ibid.*). Derechef, sans vouloir ici faire de Valla une espèce de pionnier ou de visionnaire tous azimuts, on ne peut s'empêcher de songer au critère de démarcation de Karl Popper, celui de la réfutabilité des hypothèses qui ne sont valides qu'à ce prix, déterminant pour lui un univers de propensions et de plausibilité davantage que l'apanage de vérités irréfutables. Si Valla mise plus volontiers sur la plausibilité que sur l'ordre de la nécessité, c'est précisément en raison de la fonction constitutive du langage dans la gestation de la pensée, ce qui, loin de se résoudre à une forme de relativisme ou de volatilité des usages, commande la sollicitude d'une investigation philologique suffisamment rigoureuse pour rendre compte du fait que la pensée ne se donne que « dans ses conditions effectives d'exercice, dans un contexte linguistiquement et historiquement déterminé ». En effet, explicite Zini,

Il est *des* langues, et non un langage universel et conceptuel, si bien qu'outre une certaine *proprietas*, une cohérence structurée de règles, la langue, et surtout chaque langue, a une certaine *perspicuitas*, une pertinence sémantique, liée au contexte historique et aux intentions des auteurs. C'est pourquoi le philologue ne peut pas réduire l'intelligence des textes du passé à la saisie de leur totalité non contradictoire, mais doit en restituer également la signification exacte (Zini 2001 : 276).

Un détail crucial ici, qui prolonge la remarque de Zini, détail non négligeable car ce sont là les enjeux et la portée critiques d'un trait commun à Valla comme à nombre de ses collègues du Quattrocento qui se sont tourné vers la forme classique, la plus aboutie, du latin et l'ont célébrée comme telle : ce geste n'a rien à voir avec sa reconnaissance comme *lingua franca* par le gratin de l'élite savante, cultivée en vase clos, mais avec le maniement plus affiné et circonspect d'un vernaculaire qui a atteint un sommet dans sa

virtuosité effective sur le plan de la cohérence et de sa pertinence sémantiques. C'est sur ce plan précisément que pour Valla elle mérite d'être investiguée : bref, dans sa composante historiquement constituée, pour le bonheur de sa contingence et la fécondité de son occurrence comme ressource expressive et non comme simple véhicule d'une vérité abstraite subordonnée à l'ordre de la nécessité nous monnayant une universalité construite *ad hoc* pour se conformer aux offices d'un appareil catégorial prévu à cette fin. Mais, faut-il le mentionner, la position de principe adoptée par Valla connaît aussi des précédents, dont l'un, non des moindres, se retrouve sous la plume de Dante Alighieri dans son bref essai *De vulgari eloquentia*, lequel devait constituer le prologue au projet de rédaction d'un traité de rhétorique en langue italienne entrepris par Dante, puis abandonné vers la fin de 1304. Or, le grand poète italien y va, d'entrée de jeu, d'une mise au point et d'une déclaration d'intention tout à fait explicites :

2. Mais puisque aucune science ne doit démontrer l'existence de son sujet, mais l'exposer clairement, afin que l'on sache de quoi elle traite, nous disons, en allant rapidement à l'essentiel, que nous appelons « parler vulgaire » celui auquel les petits enfants se familiarisent, par l'action de leur entourage, dès le premier moment où ils commencent à distinguer les sons. Ou, pour le dire plus brièvement, nous posons que le parler vulgaire est celui que, sans aucune règle, nous recevons en imitant notre nourrice.

3. Il est ensuite un autre parler, qui nous est secondaire, que les Romains ont appelé « grammaire ». Les Grecs et d'autres l'ont aussi comme parler secondaire, mais pas tous. Cette disposition, peu de personnes y parviennent, car ce n'est que par assiduité à l'étude, sur une longue période, que nous en assimilons les règles et la science.

4. De ces deux parlars, le vulgaire est plus noble : d'abord parce qu'il a été le premier que le genre humain a utilisé; ensuite parce que le monde entier en jouit, bien qu'il soit divisé selon diverses prononciations et vocables; enfin, parce qu'il nous est naturel, alors que l'autre est, plutôt, artificiel.

5. Et c'est notre intention de traiter amplement de ce parler plus noble (Dante Alighieri 2011 : 73 et 75).

La distinction opérée par Dante, on le voit bien, anticipe celle que nous avons pu lire plus haut sous la plume de Du Marsais, qui affirmait tout aussi clairement en 1729 : « La grammaire n'est pas avant les langues. Il n'y a point de langue qui ait été faite sur la grammaire; les observations des grammairiens doivent être faites sur l'usage » (cité in Droixhe 1978 : 287). La leçon de Dante, que j'analyserai plus en détail dans mes Conclusions de ce cycle d'études, est reconduite par Lorenzo Valla dont le parti pris pour l'*oratio* consiste précisément à célébrer la condition *vernaculaire* du latin, qui est sa condition matricielle, celle qui est mise de l'avant dans le *De vulgari eloquentia*. Si Valla se lance à l'assaut de l'arsenal terminologique des doctes scolastiques et y mène un guérilla intensive c'est précisément pour désenclaver l'excellence même d'une langue latine parvenue déjà à sa pleine maturation à travers l'*auctoritas* avérée par la virtuosité prosodique de ses auteurs, qui s'est vue ensuite harnachée et tordue pour se plier aux ratiocinations de la faction scolastique médiévale. Mais le latin ainsi conçu est d'abord celui d'une communauté historique de locuteurs parvenu à un haut degré de spécificité se profilant aussi bien dans l'usage le plus prosaïque que dans l'exercice de la raison, celle-ci n'étant pas pour autant garante ou l'étalon d'excellence de cet usage, tel que le présupposent les zéloteurs d'une conception logiciste que d'aucuns voudraient imposer comme une manière de thérapie venant pallier les contradictions et contresens générés

par l'usage. Valla adopte la position adverse, qui consiste à décanter une présomption de rectitude et d'ascèse qui est en réalité un appauvrissement du tissu rhétorique de la langue. Comme il l'écrit dans sa *Repastinatio* :

Nam quis nescit maximam loquendi partem auctoritate niti et consuetudine? [...] Nam quod Graecus, Latinus, Afer, Germanus ceteraque lingue preter ipsas voces figura loquendi discordant, usu fit, non ratione, nisi in paucis (Valla 1982 : 473).

Qui ignore, en fait, que la partie la plus importante du parler s'appuie sur l'autorité et l'usage? [...] En effet, c'est l'usage, non la raison, sinon pour quelques cas, qui produit les différences, au-delà de ces vocables, entre les figures du parler du grec, du latin, de l'africain, de l'allemand, et des autres langues (Trad. Zini 2001 : 276).

Vers 1438, en effet, Valla complétait la première livraison de sa cinglante *Repastinatio dialectice et philosophie* (Valla 1982) ou, suivant son libellé latin, sa *Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universae philosophiae*, à savoir, librement traduit, sa *Refonte de toute la dialectique ainsi que des fondements de la philosophie en son entier*, rien de moins. À nouveau, je ne peux examiner par le détail cet ambitieux programme. Je m'en tiendrai à quelques lignes directrices.

Comme je l'ai déjà suggéré, Valla entendait d'abord faire de la logique telle que conçue par les scolastiques une simple discipline subsidiaire de la rhétorique : il s'agit en gros de cultiver l'exercice du langage (*consuetudo loquendi*) pour lui-même, mais sans pour autant sacrifier, sous bénéfice d'inventaire des formes et des modes d'expression, l'unité et l'unicité des visées cognitives partagées par une communauté historique de locuteurs. Valla prévient l'objection préjudicielle d'un relativisme tous azimuts qui s'aliénerait la possibilité de formuler des jugements de portée universelle à partir de cette matrice vivante que sont les vernaculaires. Mais il doit d'abord démanteler scrupuleusement le « mobilier » conceptuel à l'aide duquel la gent scolastique gère une forme de discursivité que Valla considère comme « une activité dialectique se consacrant aux ergoterics, ou comme une réflexion sophistiquée sur la hiérarchie de l'être et de l'étant » (Zini 2001 : 277). Sa critique de la tradition aristotélicienne s'attache dans un premier temps à l'interprétation sémantique des catégories, Valla use spécifiquement du terme latin *predicamentum* de préférence au terme « catégorie », qui est d'extraction grecque (κατηγορία). Soyons clairs : Valla rejette en bloc le dispositif catégoriel hérité d'Aristote, estimant pouvoir se dispenser des dix catégories retenues par le Stagirite à la faveur d'une réduction à trois seules d'entre elles, soit la substance, la qualité et l'action. Il propose aussi de congédier les transcendants chers aux scolastiques médiévaux pour les remplacer par un seul et unique terme : la « chose » (*res*). Voyons brièvement ce dont il en retourne.

Valla applique un principe bien connu de l'épistémologie contemporaine, celui de *parcimonie*. La formulation la plus connue et la plus succincte de ce principe, que l'on désigne aussi comme le « rasoir d'Occam », est attribuée à un moine franciscain et docte médiéval, Guillaume d'Occam (XIV^e siècle), bien que l'on n'en trouve nulle trace dans ses écrits : « *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* », littéralement : « Les entités ne doivent pas être multipliées par delà ce qui est nécessaire ». Pour Valla, les *predicamenta*, ou les catégories sous lesquelles « tombent » les prédicats assortis à un sujet et qui fournissent les éléments de sa définition, sinon nous communiquent son état ou disposition en tant qu'agent ou patient d'une action, se réduisent essentiellement aux

« différences signifiant la qualité » (*differentiae significantes qualitatem*). On pressent bien l'orientation de l'analyse qui, faute d'être carrément nominaliste, tend vers une solution minimaliste : les catégories héritées de la tradition aristotélicienne ne sont que des *dénominations* « qualifiant » la substance et déterminant la nature de ses relations aux autres choses. Car, justement, Valla n'est ici concerné que par la « *res* », la « chose » qui, selon lui est le vocable qui rend signifiant et intelligible l'usage de tout autre vocable (*vox significans omnium aliarum vocum intellectum sive sensum*) et dont l'élection à ce titre, lui permet de faire l'économie du transcendantal élu par les scolastiques comme trait spécifique de l'étant, la notion la plus générale qu'ils désignent par le terme « *ens* » et auquel sont subordonnés cinq autres transcendants, soit *res, unum, aliquid, verum* et *bonum*, qui seront pareillement soumis à un exercice de décapage en règle.

Suivant une observation déjà formulée par Priscien (de Césarée, VI^e siècle) dans ses *Institutiones grammaticae*, le terme « *ens* » est un participe substantivé calqué sur l'usage grec, dont l'emploi fait entorse à l'usage de la langue latine, n'étant en l'occurrence qu'un « modificateur » verbal qui, pour Valla, se résout sans plus dans la locution « cette chose (*res*) qui est ». La grammaire indique en effet le nom « *res* » et non le pseudo-nom « *ens* » comme le véritable terme embrassant tous les termes et toutes les catégories. Le raisonnement est le suivant : les participes substantivés peuvent se résoudre en un pronom relatif et en un verbe à l'indicatif ; l'argument grammatical permet de réduire le terme « *ens* » au pronom relatif et au verbe qui le composent puisque l'emploi d'un pronom comme substantif se résout dans la chose à laquelle il renvoie, d'où en l'occurrence : « *ens* » = « cette chose (*res*) qui est ». Cette chaîne de raisonnement permet aussi à Valla de disqualifier la fameuse proposition d'Aristote qui définit l'être de l'étant comme « être en tant qu'être » : τὸ ὄν ἢ ὄν. Pour Valla cette formule est superflue et néfaste puisqu'elle fonde le clivage de l'être et de l'essence et il la prend à partie sur une base strictement grammaticale : en latin il n'est pas utile de distinguer l'*esse* (infinitif) et l'*essentia* (substantif), alors que les Grecs qui n'ont pas de gérondif doivent recourir à l'infinitif avec un article pour substantiver un verbe, les Latins, eux, qui n'ont pas d'articles, utilisent le gérondif pour ces fins.

Il y a lieu de s'interroger sur la proximité, voire la synonymie, à tout le moins apparente, entre la notion de « *res* » et le transcendantal *aliquid*, ce dernier désignant la singularité dans son indétermination, qui est posée comme telle, comme pure existence en opposition au néant. À première vue *res* et *aliquid* semblent se recouvrir mutuellement, mais *aliquid* réfère au plan de l'être, correspondant à une détermination de l'étant, tandis que *res*, à l'instar de l'*hypokeimenon* aristotélicien, est un pur *suppositum*, ce sans quoi quoi que ce soit ne saurait être dit ou prédiqué de quoi que ce soit. C'est, en gros, une espèce de quantificateur ou de fonction vide, bref ce qui, sous chaque instance ou occurrence, doit être rempli d'un contenu déterminé. Cependant, comme le souligne Fosca Mariani Zini, Valla veille aussi à

[...] ne pas réduire les dispositifs de la signification à des fonctions, car il veut éviter deux écueils : la formalisation du langage, qui ne prend pas en compte le caractère historique des langues ; la perte du pouvoir référentiel de la langue, qui amènerait à une attitude relativiste. Car si la signification était dépourvue d'extension, tous les signifiés s'équivaldraient, et il serait impossible de s'entendre sur quoi que ce soit (Zini 2001 : 284-285).

Un autre élément intéressant et très novateur de la critique philologique développée par Valla à l'endroit même de la terminologie aristotélicienne est l'opportunité manquée d'user du terme grec *pragma* (πρᾶγμα) au lieu de celui de τὸ ὄν, qui est généralisé et diffus dans le corpus d'Aristote. Cette notion de *pragma*, qui correspond au terme latin *negotium*, réfère précisément à la condition pragmatique de l'énonciation, liée à un contexte déterminé et qui est désormais bien connue comme la dimension performative des actes de langages qui sont sensibles au contexte d'énonciation, la diversité des situations et des attitudes propositionnelles : optatif, épistémique, prescriptif, etc. L'analyse de Valla anticipe donc de quelque façon le domaine plus contemporain de la pragmatique des actes de langage qui doivent beaucoup aux travaux de J. L. Austin, le *pragma* ou le *negotium* dénotant précisément l'occurrence spécifique d'un terme *in situ*, une distinction rendue nécessaire du fait qu'il existe davantage de *negotia* ou de *pragmata*, de situations ou de contextes d'énonciation, que de vocables qui sont à notre disposition. Qui plus est, comme le note Zini, « tout terme peut appartenir à plusieurs niveaux de signification, et assumer un sens spécifique selon la situation historique de la langue ou l'intention de celui qui s'exprime » (Zini 2001 : 285). C'est pourquoi, comme Valla le démontre à l'envi, nombre de controverses philosophiques dans le cadre de la *disputatio* scolastique se résument à des querelles parfois très spécieuses sur la détermination du signifié, la *perspicuitas* des termes.

Or, l'ensemble des occurrences possibles dans le spectre illimité des situations et contextes d'énonciation déborde largement la définition spécifique d'un terme et la gamme de ses usages possibles requiert donc, selon les souhaits d'Umberto Eco, l'implémentation d'une sémantique en forme d'encyclopédie dont une sémantique en forme de dictionnaire élaborée sur le modèle arborescent de Porphyre, par exemple, ne serait qu'une variante restreinte ou un modèle réduit. Dans ce cas, c'est le principe même de la dérivation arborescente de Porphyre et, à rebours, la façon même dont l'appareil catégoriel hérité d'Aristote a été mis à contribution dans les grammaires spéculatives médiévales qui sont ici mises en question, en l'occurrence la distribution graduée, hiérarchique, des propriétés visant la définition de l'essence spécifique et qui procède en ajoutant la différence au genre. En effet, si « la chose est déterminée par la situation spécifique dans laquelle elle se constitue, il est clair qu'il n'existe point de définition essentielle de la *res*. La chose ne peut pas être définie par genre et différence : elle n'a pas une nature spécifique qui puisse être exprimée par une définition » (*Ibid.*). C'est pourquoi Valla s'autorise à reprocher à Aristote lui-même un usage non circonspect et plus parcimonieux du terme τὸ ὄν or qu'il eut dû s'en remettre plus volontiers et de manière plus précise au terme πρᾶγμα pour la clarté de son analyse :

Il ne faut pas s'étonner si un seul terme a de nombreux signifiés particuliers, parce qu'il contient, d'une façon générale, tous les signifiés. Je pense que le nom plus approprié que celui-là (*i.e.* τὸ ὄν), est le *pragma* grec, qu'on a coutume de traduire par *negotium*, bien que nous disions parfois 'negotium' à la place de 'chose' [...] d'où il résulte peut-être qu'Aristote a voulu utiliser plus souvent τὸ ὄν que πρᾶγμα, mais s'il avait fait attention à la nature et à la force des termes, il aurait employé πρᾶγμα plutôt que τὸ ὄν (Valla 1982, I, 2 : 17-18, cité in Zini 2001 : 285).

Ceci étant entendu, il ne s'agit pas ici, tant s'en faut, de calibrer à de nouveaux frais l'ontologie aristotélicienne, mais de nettoyer les écuries d'Augias qui ont été mises à mal par l'incurie terminologique des scolastiques qui ont saccagé le terreau natif de la langue

latine et dévoyé les plus fines fleurs de sa rhétorique. Si je puis me permettre cette image, je crois que Valla prospecte une ligne de faille à l'interface entre un problème de traduction interlinguistique latin/grec et un autre de traduction intralinguistique qui touche à l'usage du latin car, à l'instar de Leonardo Bruni, Valla est un évolutionniste et se veut donc également préoccupé par des problèmes d'involution ou de dévolution, comme ce serait le cas avec le latin des clercs médiévaux.

Ainsi va-t-il dénoncer l'asservissement de la philosophie scolastique à une famille entière de noms abstraits formées par l'ajout du suffixe « *-itas* » à des pronoms, par exemple la *quidditas*, la « quiddité » ou qualité d'être cela (quelque chose), ou l'*haecceitas*, l'« haecécité » ou le fait d'être ceci (et seulement ceci). Aussi, compte tenu que suivant une analyse grammaticale plus scrupuleuse, en latin seuls les adjectifs sont susceptibles d'agréer le suffixe « *-itas* » pour former des noms abstraits de qualité (e.g. *bonitas* à partir de *bonus*), ces créations sont des avortons, sinon des fraudes philosophiques. Il convient simplement de s'en remettre à ce que prescrit l'usage. Valla fait aussi un sort à l'idée d'utiliser des adjectifs au neutre singulier pour représenter des substances abstraites autonomes, notamment celles qu'on logeait à l'enseigne des transcendants ; pour lui, en effet, *bonum* ne signifie pas le « bien », mais « une chose qui est bonne ». Il s'objectait pareillement à la traduction de l'adjectif pronominal indéfini grec < $\tau\iota$ > par le terme latin « *quidam* », puisque $\tau\iota$ peut signifier en grec aussi bien « quelque (chose) » que « un certain », alors qu'en revanche le terme latin *quidam* peut seulement dénoter « un certain » et non pas « quelque (chose) » (en général).

On voit bien ici quel enjeu les questions de sémantique peuvent revêtir, et par conséquent celles qui se posent à la traduction dans sa gémellité avec le travail philologique, surtout lorsqu'elles touchent à la sélection des ressources lexicales de base de la philosophie et qu'elles orientent ainsi non seulement la teneur de son propos mais aussi le sens et la portée de son argumentation. Bien qu'il n'ait guère joui d'une grande audience, Lorenzo Valla donne néanmoins le ton des disputes qui pouvaient mobiliser les humanistes de son temps; en outre, l'audace dont il fait preuve dans ses analyses du langage anticipe, certes dans une modeste mesure, les recherches sur l'essence et le fonctionnement du langage qui ne trouveront un véritable écho qu'à partir du XIX^e siècle.

Mais je crois aussi que cette ligne d'analyse qui, dans certains de ses développements, peut paraître pointilleuse, est riche d'enseignements pour l'examen critique des formes qu'emprunte un usage sélectif des *topoi* de la langue qui, une fois expurgés de leur usage courant, peuvent être détournés à des fins doctrinales. Inutile de préciser que cette prospection et détection bien ciblées des problèmes d'incohérence conceptuelle structurée dans l'usage même des termes à l'appui d'une expertise philologique littéralement en train de s'inventer et de forger ses outils heuristiques, peut s'avérer aussi d'un grand bénéfice pour les fins de la réflexion traductologique en général.

J'estime pareillement que la position critique affichée avec force par Lorenzo Valla préfigure des travaux de sapes essentiels dans le domaine de l'analyse langagière qui ont frayé leur voie dans la première moitié du XX^e siècle, veillant au « grain » du langage, d'une langue en perdition, mutilée dans le babil idéologique augurant des catastrophes à venir. Je songe entre autres ici aux remarquables *Contributions à une critique du langage* (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*) de Fritz Mauthner qui, au fil des trois volumes parus en 1901-1902, affichera une détermination sans relâche dans son scepticisme à

l'endroit des hypostases et des fantasmes verbaux secrétés par un usage frauduleux du langage (voir Le Rider 2008 : 13-27). Le Viennois Karl Kraus, qui lançait son journal *Die Fackel* le 1^{er} avril 1899, dont il fut le seul rédacteur pendant quarante ans, va également pourfendre avec une pugnacité qui n'en démord pas les inflations épidémiques du babil bourgeois, la scotomisation des consciences aux mains d'une littérature journalistique formatée qui accouchera du fascisme (voir Bouveresse 2007). La précision chirurgicale de ses analyses dont l'ensemble forme, comme le notait Pierre Bourdieu, « une sorte de manuel du parfait combattant contre la domination symbolique » (Bourdieu 2006 : 105), forcera l'admiration des Wittgenstein, Walter Benjamin et Theodor Adorno qui lui-même va réagir très vivement à la marée ronflante du « jargon de l'authenticité » dans laquelle s'enveloppent les ruminations d'un Martin Heidegger (Adorno 1989), ce dernier étant aussi vigoureusement pris à partie par un autre Viennois, Rudolf Carnap, dans une analyse menée à bâtons rompus à l'encontre de ce qu'il désignait comme la « *Nichts-Philosophie* » (Carnap 1985), sur le terrain même du langage, un terrain miné et gros du plus grand « péril en la demeure » comme nous l'apprendront les non moins remarquables analyses du grand philologue allemand Victor Klemperer dans *LTI : la langue du Troisième Reich* (Klemperer 1996).

Force est de constater, suite à ce bref examen des analyses de Lorenzo Valla, et comme cela s'est avéré chez une lignée de penseurs critiques, que le langage, pour paraphraser la fameuse formule de Wilhelm von Humboldt, est d'abord une activité (*energeia*), un mode d'action, et non point seulement un produit (*ergon*), un artéfact sémiotique ou symbolique conçu à de seules fins instrumentales. On peut toujours l'y réduire, mais c'est alors s'aliéner la fécondité exponentielle de ses ressorts. Le langage est un « milieu », un espace de jeu ouvert par le temps ou, comme le précisera Wittgenstein, une « forme de vie » (*Lebensform*). Les poussées innovatrices du Quattrocento, l'effort de clarification des virtualités du langage et de la diversité de ses usages sur le chantier où se sont affinés les rudiments d'une philologie critique assortie à une nouvelle éthique traductionnelle partagée entre l'ascendant de la *grammatica* latine et l'essor des vernaculaires dans l'arène de la culture, ne sont pas restées lettre morte.

3. *Editio princeps* : l'impact, l'enjeu et la portée de la canonisation, via la collation philologique et des traductions décisives, des grands maîtres de vérité grecs

À la toute fin du XV^e siècle, en effet, le centre névralgique du mouvement de traduction et de revitalisation des corpus grecs se déplaça vers le Nord, en France notamment. Comme le souligne Charles B. Schmitt, l'examen de la production du XVI^e siècle révèle des faits assez stupéfiants, tant dans la forme et les orientations que dans le nombre des versions nouvelles du corpus aristotélicien alors mises en circulation : d'abord, dans le seul XVI^e siècle « on a produit plus de traductions nouvelles de nombreux ouvrages et de versions révisées d'anciennes traductions que pendant tous les siècles précédents mis ensemble. Ensuite, la production d'éditions imprimées d'Aristote, toutes versions confondues (du Moyen âge au XVI^e inclus) a atteint un chiffre sans précédent » (Schmitt 1992 : 85).

L'un des maîtres d'œuvre les plus accomplis à s'inscrire dans cette nouvelle mouvance est Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, c.1455/1460-1537), qui partageait avec Leonardo Bruni une profonde allergie aux traductions « barbares » du Moyen Âge. Leur effort commun, à un siècle d'intervalle et séparés par la distance géographique et culturelle entre l'Italie et la France, pour arracher Aristote au jargon scolastique et nous en livrer une version plus souple et élégante, répondant aux critères de l'esthétique humaniste, connaîtra son apogée avec Joachim Périon, la polémique atteignant alors son point culminant, la faction scolastique n'étant guère disposée à s'en laisser imposer outre mesure. La technique de traduction de Johannes Argyropoulos est le socle sur lequel Lefèvre d'Étaples et ses épigones édifieront leur pratique plutôt libérale de la traduction, qui sera tantôt célébrée pour sa fluidité et son accessibilité, tantôt taxée de simple paraphrase et de laxisme en matière de fidélité à l'original.

Jacques Lefèvre d'Étaples, un contemporain de Pietro Pomponazzi, enseigne durant les deux premières décades de sa carrière à l'Université de Paris, où la tradition scolastique faisait encore largement autorité. Dans une majorité d'études qui lui sont consacrées, on s'attache davantage à la seconde phase de son curriculum, où Lefèvre d'Étaples s'est imposé comme un brillant apologiste de la Foi chrétienne. Ici je m'en tiendrai plus volontiers et fort brièvement, du reste, à son travail innovateur de philologue et de traducteur qui en fit un pédagogue éminent et un défenseur acharné d'un aristotélisme entièrement renouvelé. Opposant farouche de la mainmise exercée par la faction scolastique, il désirait reconstruire Aristote en suivant les nouvelles lignes directrices imprimées par l'humanisme renaissant du Quattrocento italien. Ses nombreuses publications, gratifiées également par une profusion de rééditions, s'amorcent en 1492 avec ses *Paraphrases sur l'entière philosophie naturelle d'Aristote*, suivies en 1494 par ses *Introductions à la Métaphysique* d'Aristote ainsi qu'à son *Éthique à Nicomaque*. Ses *Introductions logiques* paraissent en 1496, suivies d'une édition des ouvrages logiques d'Aristote en 1501 et d'autres traités logiques et rhétoriques en 1508.

Son objectif était d'abord essentiellement pédagogique, visant à l'édification d'un lectorat qui saurait par les vertus d'un aristotélisme purgé de ses scories et du tissu de ratiocinations dont l'avait encombré la gent scolastique s'éduquer au compagnonnage des formes plus subtiles émanant de la Lumière incréée, peut-être éventuellement être à même de scruter les arcanes de la Révélation. Car le profil intellectuel de Lefèvre d'Étaples arborait une puissante fibre mystique qui pour lui ne présentait aucune forme de contradiction avec la poursuite des lumières de la raison naturelle servie par les offices d'un appareil logique bien intégré. L'adversaire le plus notoire de Lefèvre d'Étaples était Jean Mair (John Major, 1467-1550), un scolastique écossais qui arriva à l'Université de Paris en 1494, en même temps que Desiderius Erasmus, et qui y séjourna de façon intermittente jusqu'à sa mort. À l'instar de Lefèvre d'Étaples, Mair se frotta aux rudiments du *trivium* et du *quadrivium* pour ensuite rédiger des traités de logique, sauf qu'il était moins enclin à restituer l'*Organon* d'Aristote dans son intégrité tout en s'assurant d'une clarté dans le ton et d'une facture élégante qu'à affiner et développer *ad nauseam* les artifices techniques mis de l'avant par les logiciens médiévaux. Son œuvre la plus fameuse en est une qu'il n'a jamais écrite et qui a été immortalisée par François Rabelais dans son catalogue burlesque de la Librairie de Saint Victor sous le titre : *Majoris, de modo faciendi boudinos* (de Mair, « Sur l'art de fabriquer des saucisses »), se gaussant ainsi du style de philosophie affectionnée par Mair, alors appelé « terminisme »,

à savoir une manière de couper les cheveux en quatre autour de problèmes qui n'ont à toute fin pratique aucune espèce d'utilité. Je précise néanmoins que cette tangente de l'analyse n'est pas pour autant restée lettre morte puisqu'elle est plutôt dans le goût de certains logiciens et analystes du langage contemporains. En effet, comme le remarque Brian Copenhaver (je traduis) :

[...] la logique et la philosophie du langage qui faisaient rugir Rabelais et qui était digne de sarcasme pour Lefèvre a depuis mérité l'admiration de nos contemporains qui considèrent son traitement de la signification, de la référence, de la quantité et d'autres problèmes comme beaucoup plus efficient que la syllogistique aristotélicienne ordinaire. Mair et les Terministes ont inventé des termes et des constructions passablement éloignés du langage ordinaire pour la simple raison qu'ils estimaient à l'instar de nombreux philosophes après eux, qu'en opérant de la sorte ils seraient habilités à clarifier des problèmes laissés en souffrance dans l'usage courant de la parole et de l'écrit (Copenhaver 1999 : 291).

Nous l'avons vu, c'est précisément avec ce genre de prétention illusoire et de sclérose incapacitante qu'on désirait ainsi imprimer à la prosodie immanente de la langue parlée que Lorenzo Valla aura voulu en découdre pour l'en affranchir à la faveur d'une conception transversale et multilatérale de la rhétorique que vont reconduire aussi bien un Giambattista Vico ou un Johann Georg Hamann qu'un Friedrich Nietzsche. Lefèvre d'Étaples évoluait lui aussi dans cette foulée. Mais il est pareillement demeuré attaché à la *Métaphysique* d'Aristote comme modèle pédagogique devant servir de propédeutique et en quelque sorte de garde-fou à l'esprit en quête de vérité et s'appêtant à s'initier aux mystères de la Foi chrétienne, qui fut toujours à l'horizon de sa pensée. Il est paradoxal en effet qu'il ait choisi ce cadre rationnel alors qu'il avait lui-même veillé à la publication des œuvres, certes beaucoup plus mystiques dans le ton et dans la forme, de Denys l'Aréopagite et de Nicolas de Cues, ainsi que de la collection des *Hermetica* dans la traduction de Marsile Ficin, qui avait rendu quatorze traités pour Cosme de Médicis dès 1463 et qu'il publiera en 1471 sous le titre latinisé du premier traité le *Pimander*, que Lefèvre d'Étaples va ensuite publier en 1505 avec l'*Asclepius* latin, en leur assortissant un ouvrage rédigé dans cette veine par le grand érudit, poète et philologue Lodovico Lazzarelli (1447-1500), le *Crater Hermetis* (à ce sujet voir Lamy 1983). Lefèvre d'Étaples voyagera aussi en Italie pour y rencontrer Jean Pic de la Mirandole (Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494) et appliquera par la suite le concept de l'« antique théologie », *prisca theologia* ou encore *prisca sapientia*, développé par ce dernier et Marsile Ficin, à sa propre conception, très libérale, de l'épistémologie aristotélicienne.

L'un des traducteurs les plus controversés de cette période est Joachim Périon (1498-1559), un bénédictin français, qui tenta littéralement, et dans une tout autre mesure que Leonardo Bruni, de « faire entrer de force le grec d'Aristote dans une camisole cicéronienne », rien de moins. Comme nous invite à l'observer Schmitt, probablement séduit comme bien d'autres avant lui par la formule de Cicéron décrivant Aristote comme *flumen orationis aureum* et par les propos exaltés de Quintilien sur l'*eloquendi suavitas*, Périon ne s'embarassa guère de scrupules et encore moins de noter que le grec des *acroamatica* d'Aristote, passablement sobre et sec, n'était en rien adapté à ce genre de traduction et traduisit donc en « un latin cicéronien raffiné le grec noueux et souvent corrompu du *corpus aristotelicum* » (Schmitt 1992 : 88). Le plus étonnant est que Périon a rendu dans cette livrée incongrue davantage d'œuvres d'Aristote (plus de vingt) que

n'importe qui d'autre avant lui, à l'exception de Guillaume de Moerbeke. Dans un exposé concis intitulé *De optimo genere interpretandi* (1540) et publié avec sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, Périon justifie son choix en observant, dans la foulée de Bruni, que Cicéron est l'auteur latin qui a le mieux réussi à intégrer dans sa langue une diversité de sources grecques, qu'il excellait aussi bien dans l'art de l'élocution, la rhétorique, que dans l'art de traduire. Marquant son dédain pour la technique *verbum e verbo*, il note que l'on ne peut « avoir des règles rigides pour toujours traduire le même pour le même équivalent ». C'est le contexte qui détermine l'usage et la signification spécifique du terme. Dans son *De optimo genere interpretandi* (f. A 8 v), Périon fournit un exemple très pertinent pour illustrer son propos :

Aristote utilise souvent τέλος dans l'*Éthique* et les traducteurs précédents l'ont presque toujours rendu par *finis* dans un contexte philosophique. Puisque je sais par Cicéron que ce mot signifie parfois *extremum*, parfois *ultimum*, ailleurs *summum* plutôt que *finis*, j'ai pensé qu'il fallait l'explicitier avec des mots distincts en nombre égal (Schmitt 1992 : 91).

Il est intéressant de noter qu'Umberto Eco s'exprime de semblable façon dans *Dire quasi la stessa cosa* (2006) pour ce qui est de balancer le jeu des pertes et des compensations de la traduction et établir un semblant d'équipollence à l'échelle du texte pris dans son ensemble. Mais il va sans dire que les résultats auxquels Périon va soumettre son lectorat ne manquera pas de provoquer des débats très vifs dans les milieux savants, très jaloux de leurs prérogatives sur l'*auctoritas*, Périon ne se privant pas lui-même de se lancer dans de longues diatribes pour y arguer sur les mérites de son option. Son usage précieux, empesé, de circonlocutions cicéroniennes stylisées à l'excès pour rendre la langue austère d'Aristote qui, bien qu'il ait su discourir sur les principes et les vertus de la rhétorique, était loin de s'en prévaloir à outrance, rencontra une résistance telle qu'elle donna lieu à un barrage de nouvelles traductions les siennes à peine publiées. Aussi, dans l'édition bilingue des œuvres d'Aristote publiée en 1590 à Lyon par Isaac Casaubon, le célèbre Huguenot français, érudit et spécialiste de la tradition classique qui réussit entre autres à établir que les textes composant le *Corpus hermeticum* n'étaient que des fabrications de facture syncrétiste datant du III^e siècle après J.-C., on ne trouve aucune traduction due à Joachim Périon.

De tout ce remue-ménage dans l'arène de la traduction savante on tirera une conséquence qui deviendra en quelque sorte un point d'orgue « prudentiel » dans l'abord des divers corpus grecs, quel que le soit le niveau de difficulté que présente leur collation et l'établissement de leur apparatus critique, à savoir qu'une « version complètement satisfaisante de la littérature technique grecque constitue virtuellement un idéal hors d'atteinte » (Schmitt 1992 : 100). Cette précaution servira les vues plus pragmatiques du rationalisme classique, celui de Descartes, Galilée, Harvey et Gassendi au XVI^e et au XVII^e siècle. Ce qui se traduira en outre par le recours de plus en plus fréquent à des éditions bilingues, grec et latin en regard, des œuvres d'Aristote, qui continuèrent à former l'arrière-plan des révolutions scientifiques à venir. Un éditeur exemplaire à cet égard est Julius Pacius (Giulio Pace, 1550-1635), un philosophe et juriste italien qui adopta le protestantisme et vécut ensuite en Europe du Nord. On a largement utilisé au XVII^e siècle ses éditions de plusieurs œuvres d'Aristote. Il indique clairement les mots sans équivalent dans le texte grec qu'il insère dans sa version latine. Pour tout dire, Pacius considère sa traduction

[...] plus comme une représentation conventionnelle d'un *Urtext* que comme une version destinée à le remplacer. Dans le prolongement de la tradition médiévale, il accepte tout à fait de conserver des termes comme *homonymum* ou *substantia*, et n'hésite pas à l'occasion à insérer dans sa version des termes grecs intraduisibles, sans se donner la peine de les naturaliser en les translittérant en caractères latins. L'emploi de termes grecs lui permet de traiter d'une manière assez heureuse des problèmes épineux comme de rendre dans un latin intelligible (au moins pour un lecteur ayant des rudiments de grec) des discussions en grec qui portent sur la distinction entre l'article défini et l'article indéfini (Schmitt 1992 : 103).

Julius Pacius effectue donc un retour à la prérogative de la littéralité, à la manière d'un Guillaume de Moerbeke, mais en préservant les acquis de la tradition humaniste, notamment en ce qui a trait à la collation et la correction des différentes versions du texte. Si les traductions latines des auteurs grecs réalisées au XV^e et au XVI^e siècle demeurent les versions de référence au XVI^e, ce dernier siècle sera aussi témoin de l'abandon progressif du latin comme *lingua franca* de l'élite savante et véhicule des canons de la culture au profit de nouvelles traductions en langues vernaculaires, qui franchissent définitivement le pas au XVIII^e siècle.

Ce que Dante anticipait et appelait de ses vœux dans le *De vulgari eloquentia* commençait à établir ses repères et à redistribuer les paramètres des usages langagiers, entre le projet de mathématisation des lois de la nature et la plurivocité des formes d'expression linguistique qui voyaient la progéniture de la postérité babélique essaimer vers un Nouveau Monde déjà peuplé de langues inconnues, tout en encaissant le ressac de langues antédiluviennes, hiéroglyphiques, cunéiformes, runiques ou idéographiques dont l'écriture suffisait déjà à plonger dans un abîme de perplexité une culture européenne qui va se découvrir beaucoup plus jeune qu'elle le croyait, à peine nubile face à cet afflux de signes qui faisaient de l'antiquité gréco-latine une parmi plusieurs autres s'avérant peut-être de plus auguste et profonde mémoire. Une autre coupure décisive, majeure, va se produire vers 1650, alors que Platon et Aristote cessent d'être les penseurs de référence dans le domaine de la métaphysique et des sciences de la nature pour devenir des *auteurs*, soit des figures historiques qu'on étudie comme les penseurs-phares d'une phase désormais révolue de l'évolution intellectuelle de l'Occident.

Au début de cet exposé, j'ai soulevé une interrogation quant au fait que les écrits de René Descartes ne recélaient aucune trace significative de l'*influence* de Platon ou d'Aristote, alors que son éducation chez les Jésuites de La Flèche a dû en être imprégnée. La raison en est, parmi une multitude d'autres sans doute, qu'il fut le promoteur inconditionnel d'une révolution dans la pensée qui, empruntant le relais du pancosmisme spinoziste et de la dynamique leibnizienne, nous achemine directement au seuil des Temps Modernes. Mais cette puissante profession de foi en faveur d'un rationalisme méthodique devant accoucher des certitudes qui forment l'assiette du sujet moderne, le socle du *cogito* et des facultés cognitives qui lui sont associées, aura aussi été précédé, sur le versant sans doute le plus flamboyant de la Renaissance, par l'éclosion protéiforme de spéculations parfois assez échevelées qui puisent aux sources de l'antique sagesse, *prisca sapientia* ou encore *prisca theologia* suivant les appellations, en l'occurrence la sagesse oraculaire, les religions à mystère, l'orphisme, le pythagorisme, l'hermétisme alexandrin, le mithraïsme ou le zoroastrisme, aussi bien que quantité d'autres spécimens de littérature teintée d'ésotérisme, tendances qu'on trouve disséminées et parfois

subtilement encodées dans des textes qui se sont souvent révélés être de pures fabrications, mais n'en faisant pas moins matière à une autre translation majeure dans le microcosme des traductions et, par voie de conséquence, au transfert d'une masse critique de germes cognitifs qui allaient paver la voie aux révolutions de la pensée. Par ces détours inopinés qui assortissent le mandat de la traduction d'effets collatéraux, l'irruption de fragments des théologies solaires orientales va contribuer à sonner le glas du géocentrisme et à mettre la table pour une vision héliocentrique dont la conséquence la plus radicale est l'infinisisation de l'univers à perte de vue. Mais cela est une toute autre question.

On l'aura constaté, l'histoire des idées ne va pas sans une histoire éclairée de nos conceptions de la langue et de ses divers usages. Cette dernière, en retour, ne peut faire l'économie d'une histoire de la traduction, notamment des retraductions. Le besoin soudain d'une retraduction, tantôt fortuit tantôt teinté des vanités des querelles de chapelle, quand ce n'est d'observer un afflux de spécimens concurrents qui se bousculent au portillon et s'ameutent autour du prestige qu'y acquiert une source en proie au zèle et aux empressements de divers traducteurs, déborde largement ce que le regretté Antoine Berman désignait comme la « pulsion-de-traduction », reprenant à son compte une expression de Novalis, dans une lettre à August Wilhelm Schlegel, grand traducteur évoluant dans l'orbite du cercle des Romantiques d'Iéna, soit celle d'*Übersetzungstrieb*, pulsion de traduction ou impulsion à la traduction (Berman 1995 : 74-75, note 83). Le faisceau croisé des circonstances incidentes qui haussent les enchères autour d'une œuvre candidate à la traduction devrait plutôt être prospecté à l'appui du perspectivisme généalogique mis de l'avant par Michel Foucault (2001), et peut-être davantage encore à l'aune du paradigme indiciaire élaboré par Carlo Ginzburg, qui nous propose d'adopter le point de vue de la micro-histoire (Ginzburg 1989).

Le destin des œuvres comme celui de leurs traductions ne suit pas un cours rectiligne, une diachronie obéissant à une causalité stricte, linéaire. Des ressorts plus discrets, souvent tenus sous le boisseau, à l'état de déshérence, courent en filigrane d'une trame dont les fils pendent, un peu comme l'évoque dans sa riche polysémie le terme utilisé par la langue chinoise pour désigner l'activité de traduction, soit *fan yi*, qui signifie « tourner de bord ». Ce terme est formé des caractères de *fan*, qui signifie « tourner les pages d'un livre », mais aussi un « saut brusque, soudain », et ceux de *yi*, qui signifie « interprétation » et qui est un homonyme du mot signifiant « échange ». Ce concept de *fan yi* est aussi originellement lié à l'art de la broderie : en l'occurrence, si le texte-source est le côté recto du travail de broderie, le texte-cible en est le verso; aussi, à l'instar du dessous d'une broderie, qui exhibe tout le travail, le détail du pattern, les fils noués et ceux qui pendent, etc., la traduction est vue comme différente de l'original et ne se résout pas à une équivalence stricte tout en formant une interface avec l'original. Il n'en va pas autrement pour la prospection dans les catacombes de l'histoire. L'histoire se décline au pluriel et l'origine, quant à elle, notion délicate à manier, en toujours en souffrance d'un coup de sonde supplémentaire qui en diffère la saisie dans un futur indéfini.

Appendice 2

Giordano Bruno alias Henry Fagot alias 007 : la taupe de Sa Majesté?

*Quand Giordano Bruno a été brûlé vif sur la place du Campo dei Fiori à Rome en février 1600, on estime généralement que c'est en raison de ses sympathies ardentes en faveur de l'héliocentrisme copernicien et de ses thèses sur la pluralité des mondes, qu'il a toujours défendues bec et ongles. Mais il y a vraisemblablement anguille sous roche et peut-être aussi des squelettes dans le placard du Napolitain qui auraient pu enflammer la hargne inquisitoriale de la curie romaine. En 1991, l'historien John Bossy, professeur émérite à l'Université de York, publiait un ouvrage controversé, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*^{*}, où il poursuit un travail fascinant de détective pour cerner la part qu'aurait joué Bruno dans une intrigue d'espionnage au profit de la garde rapprochée de la reine Elizabeth, qui mènera à l'exécution de Marie Stuart, reine d'Écosse, le 8 février 1587. Hypothèse cousue de fils blancs pour les uns et matière idéale d'un thriller intellectuel pour d'autres, 20 ans après que ce brûlot ait été lancé sur la dépouille de l'illustre emblème de la liberté intellectuelle, le torchon brûle encore.*

Giordano Bruno, dont le profil intellectuel et la perspective cavalière trouvent un écho saisissant dans ses *Fureurs héroïques*, naquit en 1548 à Nola, près de Naples, où il se familiarisa assez tôt avec les arcanes de l'art mnémotechnique et se pétrit non moins précocement d'une vaste et redoutable érudition. En 1565, il intègre l'ordre des Dominicains chez les Frères prêcheurs de San Domenico Maggiore. Sa pénétration incomparable des textes de l'Antiquité à la faveur de lectures tous azimuts combinée à une capacité de mémorisation hors du commun l'ont amené à répudier le magistère chrétien et toute forme d'enseignement dogmatique, à commencer par la doctrine trinitaire. Cultivant une passion dévorante pour les questions de cosmologie déliées de tout carcan théologique, en février 1576, il est sommé d'abandonner le froc dominicain et doit prendre la fuite car une instruction pèse sur sa tête pour le déclarer hérétique.

Sa condition d'apostat impénitent l'oblige à s'exiler plus loin suite à son errance au gré d'une guirlande de villes italiennes, pour se retrouver dans la Genève calviniste. Mais là encore il est assez vite frappé d'hérésie et excommunié, le 6 août 1578. Il descend vers Lyon et Toulouse, où il fait paraître un traité de mnémotechnique, la *Clavis Magna*, qui attire l'attention du roi de France Henri III. Ce dernier lui octroie une chaire de « lecteur extraordinaire et provisionné » au Collège des lecteurs royaux, préfiguration du Collège de France.

Mais les choses s'envenimèrent pour lui à Paris et, muni de lettres de recommandation d'Henri III à l'intention de Michel de Castelnau, l'ambassadeur de France en poste à Londres, il y trouva refuge en 1583. Détail non négligeable, tout juste avant son départ

^{*}) John Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*. New Haven, CT, Yale UP, 1991.

précipité pour Londres, Bruno avait rencontré l'ambassadeur anglais Edward Strafford à Paris. Le Napolitain était depuis longtemps voué aux gémonies pour ses thèses et son tempérament sulfureux, et il a dû assez vite user de noms d'emprunt et d'alias de tout acabit pour sauver sa peau. Si l'on s'en fie au montage astucieux des hypothèses avancées par John Bossy, dès que le transfuge s'est installé à l'ambassade de Londres, il se serait fait embaucher par les services de contre-espionnage d'Elizabeth I.

Quelques jours seulement après son arrivée, à la fin d'avril 1583, le chef des services secrets de Sa Majesté très britannique, l'impitoyable Sir Francis Walsingham, a commencé à recevoir des « pneumatiques » encodés d'un certain Henry Fagot, une taupe « plantée » à l'ambassade pour déjouer les complots des papistes et des partisans de la très catholique Marie Stuart d'Écosse. Selon Bossy, ce Fagot, dont l'appellation n'est pas sans ironie car c'est le terme par lequel désigne les bottes de foin servant à alimenter les feux d'un bûcher, serait nul autre que Bruno lui-même. Cet agent double réussira ainsi à débaucher le secrétaire de l'ambassadeur de France, un dénommé « Courcelles » qui va lui couler de l'information très « sensible » moyennant forte rétribution, par exemple les clefs d'encryptage de la correspondance secrète de Mary Stuart avec ses agents. La souveraine écossaise était elle-même une experte reconnue dans l'art du cryptage, partageant ce talent avec l'un de ses plus ardents défenseurs, le mathématicien et cryptologue François Viète. Ses lettres codées furent interceptées et déchiffrées, sans doute même trafiquées par les services d'Elizabeth I, menant ainsi à l'exécution de Mary Stuart le 8 février 1587.

Doit-on adhérer à la thèse présentée par John Bossy, à cette intrigue pour le moins neuve qu'il nous sert du reste avec une surcharge de dramatisation qui ne réussit pas à colmater les failles dans l'administration de la preuve? Certes pas sans quelque réserve, mais le degré de présomption penche vers une implication du Napolitain. Pour ajouter au côté tordu de l'« affaire », la reine Elizabeth I détestait cordialement Bruno, qu'elle estimait dangereux et peu fréquentable, intervenant personnellement pour qu'aucun poste à l'université ne lui soit accordé. En revanche, ce dont je me distancie, c'est l'imposition d'une chape hagiographique par les aficionados s'érigeant en gardiens de son legs, une espèce de canonisation inversée qui immuniserait la stature incontestable de l'un des penseurs les plus libéraux de l'histoire des idées contre toute part d'ombre ou versant obscur. Une lecture attentive de ses œuvres et du tracé de ses voltes et bifurcations nous dévoile un psychisme tortueux et forcené, opportuniste et ingénu au possible.

Ce qui est intéressant, c'est que l'Italie avait procédé à une réhabilitation en règle de la personne de Bruno, à l'époque du Risorgimento déjà et surtout au XIX^e siècle, déclenchant une « Brunomania » telle qu'on ne comptait plus les noms de rues, de squares et autres lieux rebaptisés à son nom. Autre fait intéressant aussi, c'est qu'il a produit ses œuvres les plus magistrales à cette période même où il aurait trempé dans ces intrigues, entre autres son fameux *Banquet des cendres* (*Cena de le Ceneri*), *De l'infinito, universo e mondi*, *De la causa, principio et uno*, *Spaccio della bestia trionfante*, *De gli eroici furori*, *Cabala del cavallo pegaseo*, toutes rédigées à Londres, en 1584-85. Rien d'étonnant sur ce plan, car l'ère des Tudor, à l'instar du Quattrocento, a accouché dans un berceau maculé de sang de la première forme aboutie de physionomie culturelle

typiquement anglaise et résolument moderne en dépit de sa barbarie. Bruno a pu aisément s'enivrer dans cet environnement où la pure génialité côtoyait le coupe-gorge.

Zélateur inconditionnel de son œuvre et de sa pensée, j'aime me faire bousculer et voir l'homme sous toutes ses coutures. Constamment aux abois, jamais Bruno ne s'est laissé harnacher, pas plus qu'il n'abdiquera ou n'amendera un seul iota de ses thèses que l'époque jugea hérétiques alors qu'aujourd'hui, comme Blaise Pascal s'en est ouvert, nous sommes parfois transis d'effroi devant le silence des espaces infinis peuplés de myriades de galaxies. Paradoxalement, la force de son intuition, de son imaginaire visionnaire, tient à ce qu'il a pu arracher notre perception du monde à sa gaine géocentrique en se ressourçant aux veines immémoriales d'une antique sagesse, que les florentins Marsile Ficin ou Pic de la Mirandole désignaient comme la *prisca sapientia*. Le plus ancien est le plus moderne. Ainsi concevait-il l'univers, pour reprendre une image que Pascal a repiquée à Nicolas de Cues qui lui-même l'a puisée dans un énigmatique traité probablement hérité de l'hermétisme alexandrin, *Le Livre des XXIV philosophes*, comme une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Mais Giordano Bruno lui-même n'était-il pas un homme qu'on rencontrait partout et qu'on ne trouvait nulle part?



Statue en bronze de Giordano Bruno par Ettore Ferrari (1845-1929), Campo dei Fiori, Rome.

Références

- ADORNO, Theodor W. (1989) : *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*. Trad. de l'allemand par Éliane Escoubas, postface de Guy Petitdemange, Paris, Payot.
- BENJAMIN, Walter (1972) : « Die Aufgabe des Übersetzers », in Rolf Tiedemann et Hermann Scheppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1 : *Kleine Prosa. Baudelaire – Übertragungen*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, pp. 9-21.
- (1985) : *Origine du drame baroque allemand*. Trad. de l'allemand par Sibylle Muller (avec le concours d'André Hirt), préface de Irving Wohlfarth. Paris, Flammarion.
- (1997) : « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des Tableaux parisiens de Charles Baudelaire », trad. de l'allemand et notes par Laurent Lamy et Alexis Nourissat, *TTR*, X-2 : 13-62.
- BERMAN, Antoine (1984) : *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard, coll. « Essais ».
- (1990) : « La retraduction comme espace de la traduction », *Palimpsestes*, No 4 : « Retraduire », Publications de la Sorbonne Nouvelle : 1-7.
- (1995) : *Pour une critique des traductions : John Donne*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».
- BOURDIEU, Pierre (2006) : « Karl Kraus selon Pierre Bourdieu », *Agone*, Nos 35-36 : 105. Texte extrait d'une intervention aux journées sur l'« Actualité de Karl Kraus », organisée en 1999 par Gerald Stieg et Jacques Bouveresse à l'Institut culturel autrichien (Paris), paru sous le titre « Un manuel de combattant contre la domination symbolique », in Pierre Bourdieu, *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*. Paris, Agone, 2002.
- BOSSY, John (1991) : *Giordano Bruno and the Embassy Affair*. New Haven, CT, Yale UP.
- BOVERESSE, Jacques (2007) : *Satire et prophétie : les voix de Karl Kraus*. Paris, Agone.
- BRISSEAU, Luc (1993) : « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », *Les Études philosophiques*, No 4 : 475-495.
- (2000) : *Lectures de Platon*. Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».
- BRUNI, Leonardo (2008) : *De interpretatione recta*. Traduction, introduction et notes de Charles Le Blanc, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.
- CARNAP, Rudolf (1985) : « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Trad. de l'allemand par Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antonia Soulez, John Vickers, Paris, PUF, coo. « Philosophie d'aujourd'hui », pp. 153-179.
- CASSIRER, Ernst (1983) : *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, suivi de *La pensée* par Nicolas de Cues, trad. nouvelle de Maurice de Gandillac, et *Le sage* par Charles de Bovelle, Paris, Éditions de Minuit.
- CHERNISS, Harold (1993) : *L'énigme de l'Ancienne Académie*. Suivi en appendice de E.N. Tigerstedt : *Le système caché*. Introduction et traduction de Laurent Boulakia. Avant-propos de Luc Brisson, Paris, Vrin.
- COPENHAVER, Brian P. (1999) : « Aristotelianisms », in Richard H. POPKINS (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, NY, Columbia UP, pp. 280-292.
- DAGRON, Tristan (2007) : « Pluralisme philosophique et crise du concept », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, No 64 : 11-29, en ligne : <http://article.rhren.1771-1347.2007.num.64.1>
- DANTE ALIGHIERI (2010) : *De l'éloquence en vulgaire*. Introduction et appareil critique par Irène Rosier-Catach, traduction française à partir du latin par Anne Grondeux, Ruedi Imbach et Irène Rosier-Catach, Paris, Fayard, Coll. « Ouvertures bilingues ».
- DE LAUNAY, Marc (2006) : *Qu'est-ce que traduire?* Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».

- DENNETT, Daniel (1991): *Consciousness Explained*. Boston, MA, Little, Brown & Co.
- DROIXHE, Daniel (1978) : *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*. Genève et Paris, Librairie Droz.
- ECO, Umberto (1983) : « L'anti-Porphyre », traduit de l'italien par Claude Carme, *L'infini*, No 3 : 46-68.
- (2006) : *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Trad. de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset.
- (2010) : *De l'arbre au labyrinthe. Études historiques sur le signe et l'interprétation*. Trad. de l'italien par Hélène Sauvage, Paris, Grasset.
- FOUCAULT, Michel (2001) : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], in *Dits et écrits*, Vol. I, Paris, Gallimard, pp. 1004-1024.
- GINZBURG, Carlo (1989) : « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, Paris, Flammarion (1986), pp. 139-180 ; nouvelle édition augmentée, revue par Martin Rueff, Paris, Verdier, 2010.
- GRACIÀN, Baltasar (1983a) : *La Pointe ou l'art du génie*. Trad. de l'espagnol, introduction et notes de Michèle Gendreau-Messaloux et Pierre Laurens, préface de Marc Fumaroli, Lausanne, L'Âge d'homme.
- (1983b) : *Art et figures de l'esprit : Agudeza y arte de ingenio, 1647*. Trad. de l'espagnol, introduction et notes de Benito Pelegrin, Paris, Seuil.
- HANKINS, James (2001) : « Traduire l'Éthique d'Aristote: Leonardo Bruni et ses critiques », in Fosca Mariani ZINI (dir.), *Penser entre les lignes: Philologie et philosophie au Quattrocento*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion, pp. 133-159.
- HEIDEGGER, Martin (1970) : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Trad. de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau, Paris, Gallimard.
- KLEMPERER, Victor (1996) : *LTI, la langue du III^e Reich. Carnets d'un philologue*. Trad. de l'allemand et annoté par Élisabeth Guillot, présenté par Sonia Combe et Alain Brossat, Paris, Albin Michel.
- LAMY, Laurent (1983) : *Discussio Metaphysica. Étude des données cosmogoniques envisagées sous l'angle de perfusion de la lumière et des ténèbres dans le Poïmandrès, traité de révélation attribué à Hermès Trismégiste*. Mémoire de maîtrise, 533 pp., Université du Québec à Trois-Rivières; en ligne : <http://depot-e.uqtr.ca/6541/1/000542699.pdf>
- (2007) : « Brève archéologie de l'hypothèse relativiste et du comparatisme linguistique dans la mouvance de l'*Aufklärung* », *TTR*, Vol. XX-2 : 9-62; en ligne : <http://www.erudit.org/revue/ttr/2007/v20/n2/018821ar.pdf>
- (inédit) : « *Tolle, lege* : la traduction en flagrant délit de lecture. Dans la trace de Babel avec Arno Renken ».
- LEMOINE, Michel, et Clothilde PICARD-PARRA (éds.) (2004) : *Théologie et cosmologie au XII^e siècle. L'École de Chartres : Bernard de Chartres – Guillaume de Conches – Thierry de Chartres – Clarembaud d'Arras*. Paris, Les Belles Lettres.
- LE RIDER, Jacques (2008) : « Crise du langage et position mystique : le moment 1901-1903, autour de Fritz Mauthner », *Germanica*, No 43, pp. 13-27; en ligne : <http://germanica.revues.org/545>
- LEUVEN-ZWART, Kitty van (1989): "Translation and Original: Similarities and Dissimilarities, I", *Target*, 1-2 : 151-181.
- LOTMAN, Youri (1999) : *La sémiosphère*. Trad. du russe par Anka Ledenko, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.
- ŁUKASIEWICZ, Jan (2000) : *Du principe de contradiction chez Aristote*. Trad. du polonais par Dorota SIKORA, Préface de Roger Pouivet, Paris, Éditions de l'éclat, coll. « Polemos ».
- MAUTHNER, Fritz (1901-1902): *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. En 3 volumes, Stuttgart, J. G. Cotta.

PONS, Alain (1984) : « *De inventione* : l'invention chez Vico », communication au Congrès international, tenu à Tokyo, en avril 1984, sur le thème « La deuxième Renaissance », Document du Forum du Conseil scientifique MCX-APC, pp. 1-5, en ligne :

www.mcxapc.org/docs/conseilscient/pons.pdf [consulté le 20 novembre 2013]

——— (2004) : « Ingénium », article in Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Seuil/Le Robert, 2004, pp. 592-597.

RICHARD, Marie-Dominique (2005) : *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Nouvelle édition revue et augmentée [1986]. Préface de Pierre Hadot, Paris, Cerf.

SCHMITT, Charles B. (1966) : “Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27: 505-532.

——— (1967) : *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*. La Haye, Martinus Nijhoff.

——— (1984) : “Hieronymus Picus, Renaissance Platonism and the Calculator”, *International Studies in Philosophy* 8 (1976), 57–80; repris comme le chapitre V avec pagination originale in Charles B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*. Londres, Variorum Reprints.

——— (1992) : *Aristote et la Renaissance*. Trad. de l'anglais par Luce Giard, Paris, PUF.

VALLA, Lorenzo (1982) : *Repastinatio dialectice et philosophie*. Édité par Gianni Zippel, en 2 volumes, Padoue, Editrice Antenore.

VICO, Giambattista (2001) : *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations (1744)*. Trad. de l'italien et présenté par Alain Pons, Paris, Fayard.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1960) : *Schriften : Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

ZINI, Fosca Mariani (dir.) (2001) : *Penser entre les lignes : Philologie et philosophie au Quattrocento*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

3. Firenze, Quattrocento: the Matrix. Co-axial Channelling and Crosspollination of Chaldaïca, Hermetica, and Kabbalistica as the Matrix of Future Scientific Revolutions

En 1439, l'Empereur byzantin Jean VIII Paléologue et un jeune disciple âgé de huit ans, Gémiste Pléthon, arrivèrent d'une Constantinople aux abois pour demander du renfort contre les Arabes musulmans, et engager le débat sur le schisme entre les Églises d'Occident et d'Orient. Pléthon fit preuve d'une maîtrise prodigieuse à l'occasion d'une conférence sur Aristote. Le public écoutait, captivé. Mais sa deuxième conférence sur Platon et Plotin le néoplatonicien fut moins bien accueillie. Platon était considéré comme un fomenteur de démons – et le public ne connaissait de lui qu'un fragment du *Timée*. Tout le reste, pour eux, c'était du Grec. La philosophie platonicienne percutait de plein fouet la scolastique aristotélicienne, comme un météore dans un iceberg, foudroyant le Dieu de la Justice chrétienne, avec Saturne et Jupiter, Junon, Vénus et Mercure le messager. Est-ce que tout cela pouvait être excusé par le fait que le biographe de Plotin, Porphyre, le décrivait comme un homme humble et tendre? Ces deux-là étaient sans aucun doute de belles canailles.

Mais Cosme voyait les choses autrement. En 1453, un an après la naissance de Léonard à Vinci, il eut une idée lumineuse. Il créerait une Académie platonicienne. Mais qui allait la diriger? Quelques années plus tard, le problème était résolu après sa rencontre avec Marsile, le jeune fils de son médecin. Marsile avait reçu une éducation aristotélicienne et connaissait un peu de grec. Cosme l'encouragea à se perfectionner dans la connaissance de la langue, et lui demanda de traduire les textes hermétiques, l'élevant ainsi au rang de maître de sa nouvelle Académie.

Cette décision ouvrit une porte dans le labyrinthe.

Derek Jarman, *Chroma* (2003 : 95-96)

1. *Prisca sapientia*. L'humanisme platonisant : le retour du grand chariot cosmique

Peu avant de nous quitter prématurément en 1994, Derek Jarman, peintre, décorateur, cinéaste, écrivain, jardinier exceptionnel, nous a légué un ouvrage absolument passionnant relatant son errance à travers l'univers de la couleur, en contrepoint de lectures aussi pénétrantes qu'hilarantes, à l'instar du film sur Wittgenstein qu'il nous a livré à partir du scénario de Terry Eagleton, où le philosophe viennois dialogue avec un extra-terrestre, un petit bonhomme vert. Dans cet ouvrage remarquable, *Chroma* (Jarman 2003), nous sommes projetés à travers un faisceau de lectures croisées, des lectures tangentes qui convient Aristote, l'*Histoire naturelle* de Pline, le *De Vita* de Marsile Ficin, le traité de peinture de Léonard de Vinci et celui de Léon Battista Alberti, l'*Optick* d'Isaac Newton et, pour sûr, la superbe *Farbenlehre* de Goethe. Mais l'ouvrage de référence qui ne laisse de poindre à l'horizon de ce spectre mouvant d'impressions et de réminiscences fragmentées est l'ensemble éparé des notes formant les *Remarques sur les*

couleurs de Wittgenstein, dont Jarman nous avoue qu'il lui a servi de la clef de voûte pour apprivoiser l'âpre ascèse, cette austérité baroque et, pour le bien dire, desséchante, qu'impose la lecture du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Mais on découvre aussi dans *Chroma* une « entrée » consacrée au fils du médecin personnel de Cosme de Medicis, Marsile Ficin, éminent penseur et suréminent traducteur du Quattrocento, qui reçoit les honneurs d'un substantiel « caméo ». Ce récit d'une singulière beauté commence en évoquant la fureur subite, mais se débattant à peine perdue, de l'épouse du peintre Paolo Ucello (1397-1475), désespérée alors que son tendre époux, auparavant si attentionné, se cloîtrait des jours et des nuits durant dans son atelier, totalement absorbé par sa nouvelle « maîtresse », Perspective, avec laquelle la légitime épouse ne pouvait justement pas rivaliser, celle-ci en concevant un dépit tel qu'elle finit par la voir comme « l'une de ces filles que l'on aperçoit au fin fond de la route du Sud, la poitrine découverte, même par les plus froids matins d'hiver ».

Dame Perspective lui ouvrait l'horizon

Elle faisait des trous dans les murs (Jarman 2003 : 95).

Le ton est donné : Dame Perspective en péripatéticienne, décroissant les horizons du monde, le passage d'un monde clos à un univers infini : « l'une de ces filles que l'on aperçoit au fin fond de la route du Sud, la poitrine découverte, même par les plus froids matins d'hiver », la garce intégrale, naïve et provocante malgré elle, une combinatoire alambiquée et ensorcelante de Jane Mansfield et de Marilyn Monroe... La perspective, que les peintres-géomètres florentins appelaient aussi *costruzione legittima*, avait germé dans la moelle épinière du mammifère humain et lui avait enflammé la cervelle. Le récit que j'ai mis en épigraphe est tout à fait conforme aux faits historiques. Sauf pour un détail – comme on sait, l'enfer, ou l'envers de l'enfer, l'humour, est dans les détails – le jeune prodige de huit ans qui accompagne l'Empereur byzantin Jean VIII Paléologue et qui s'apprête à prononcer des conférences qui feront époque est en réalité un vénérable octogénaire, aux quatre-vingt ans bien sonnés. Mais on peut sans peine lui concéder, à l'instar de Jarman lui-même, cette dégaine de jeune prodige un peu voyou, car Gémiste Pléthon est un polymathe flamboyant, d'un paganisme imperturbable, frondeur controversé aussi bien à Byzance qu'ailleurs, très jeune pétri des rudiments de la *falsafa*, ainsi que de la métaphysique Ishrâqi des Platoniciens de Perse, dont Sohrevardî, qui débarqua donc à Florence et y insémina la cohorte des beaux esprits qui l'y attendaient, ou pour le vilipender ou l'admirer, du germe d'un néoplatonisme mystique rompu à la culture d'une *prisca sapientia* célébrant à de tout nouveaux frais les noces de Mercure et de Philologie. C'est cette mouvance d'époque de grande envergure que j'ai évoquée dans le titre ci-haut en référence à la métaphore de l'attelage ailé par lequel Platon décrit dans le *Phèdre* les pulsions contraires qui animent le mouvement de l'âme, parlant ici du « retour du grand chariot cosmique ». Le reste est de l'histoire, et c'est l'histoire que je vais raconter, à tout le moins en entr'ouvrir un pan.

L'époque de la Renaissance est surtout connue, en matière de diffusion des idées et quant à son *Zeitgeist*, à l'« esprit du temps » qui y planait, pour son foisonnement inédit de tendances lancées tous azimuts mais correspondant en gros à une revitalisation polymorphe du platonisme, tant celui de l'Académie athénienne que sa progéniture alexandrine, qui recoupe une variété étendue de sources tantôt mystiques, tantôt à vocation scientifique, sinon purement spéculatives. Un vaste réseau d'influences à

connotation platonicienne s'inspirera aussi bien des textes du *Corpus hermeticum* que de la Kabbale hébraïque, du Pythagorisme, des Sibylles, des *Oracles chaldaïques*, de codex et de papyrus contenant des rudiments de la pratique alchimique et de bien d'autres genres plus ou moins ésotériques qui frayeront leur voie chez Ficin et Pic de la Mirandole, mais encore chez Giordano Bruno, Jérôme Cardan, Cornelius Agrippa de Nettesheim, Johann Reuchlin, John Dee ou Robert Fludd, pour ne nommer qu'eux.

Ce mouvement de fond, on peut le dénommer « humanisme platonisant », en précisant cependant qu'il ne s'agit pas tant d'une philosophie ou d'un courant de pensée bien cadré dans sa doctrine, mais plutôt d'un curriculum dont on a redistribué la donne en fonction d'un ressourcement nettement plus étendu dans le temps et dans l'espace. Cette mouvance puisa à des sources orientales aussi bien qu'à des minières d'inspiration spirituelle bien antérieures à leur concertation partielle dans le paradigme platonicien. Bref, nous sommes davantage en présence d'une nouvelle discipline de l'esprit, une pédagogie de haute culture qui préfigure la *Bildung* allemande, une révolution dans l'attitude et le goût marquée certes par une émulation sans pareille de l'histoire, de la culture et de l'expression gréco-latine, mais aussi fertilisée par les germes enfouis d'une *prisca sapientia* dont les lignes de fuite vont paradoxalement confluer avec les ressorts de la science expérimentale et une phase critique de transformation, sinon de désaffection et de transvaluation des paradigmes qui maintenaient jusque lors l'assise du monde connu dans un cadre inertiel quasi imperturbable. Les intellectuels et artistes de la Renaissance, incluant les traducteurs et interprètes, philologues et commentateurs balisant la mise au jour de corpus inédits, ont formé notre propre goût et les critères auxquels doit répondre son constant affinement, puisqu'ils ont jeté les bases de ce qu'on désigne désormais comme les « Humanités », soit le cadre pédagogique s'attachant d'abord à l'étude de la culture grecque et latine, la littérature dite « classique », pour ensuite s'élargir et s'étendre à l'ensemble des sciences de l'esprit basées sur une historiographie critique, la science de l'interprétation et l'étude calibrée d'une multitude d'aspects du comportement humain, individuel et collectif.

L'esprit de la Renaissance, l'« Humanisme », a certes éclaté comme tendance majeure de la culture occidentale au XV^e siècle, mais il s'était déjà implanté en Italie et en France notamment dès le Bas Moyen Âge, lorsque l'intérêt de l'élite savante s'est peu à peu détourné et affranchi de la sphère d'influence de la scolastique en train de s'étioler dans les arguties de la gent scolaire, pour se passionner plutôt de rhétorique et de littérature, mais aussi d'une mathématique plus audacieuse et d'une cosmologie qui se sentait de plus en plus à l'étroit dans les horizons balisés par l'univers géocentrique. Il n'est qu'à songer aux spéculations cosmologiques, passablement audacieuses déjà, des Chartrains dont l'esprit secrètement nourri par le truchement de traducteurs nomades férus de sciences arabes lorgnait résolument vers une perspective s'apparentant aux vues des futurs promoteurs de la révolution scientifique (voir Lemoine et Picard-Parra (éds.) 2004).

Le premier à se faire le zéléateur inconditionnel de l'humanisme cultivé est le poète et érudit italien François Pétrarque (Francesco Petrarca, 1304-1374). Historien, archéologue et infatigable philologue, toujours à l'affût, ne laissant ainsi de dénicher et de décrypter des manuscrits anciens, il est surtout connu pour ses poèmes rédigés en langue toscane; en vérité, les sonnets des *Rimes* et des *Triumphes* n'ont rien à envier par leur ampleur et

leur qualité esthétique aux réalisations d'un Chaucer ou même d'un Shakespeare. Le mouvement initié par Pétrarque, la *studia humanitatis*, offrait une alternative claire et distincte, structurée et consistante, au curriculum des doctes médiévaux et à leurs manuels qui étaient largement formatés, à vrai dire corsetés, pour rencontrer les besoins du magistère théologique, substituant à l'étude de la logique et de la philosophie naturelle un programme beaucoup plus substantiel basé sur l'étude des textes classiques et qui embrasse la grammaire, la rhétorique, la poésie, l'histoire et la philosophie morale. Alors que les doctes médiévaux étaient à toute fin pratique ignorants de la langue grecque, de l'idiome originel dans lequel furent conçues les œuvres qu'ils étudiaient, les partisans de l'Humanisme s'empressèrent, à la faveur des leçons prodiguées par leurs maîtres byzantins, d'en faire l'apprentissage et déployèrent à cet effet un vaste chantier de recouvrement, d'édition critique et de traduction de textes destinés à présenter dans des versions latines cohérentes et élégantes l'éventail le plus complet possible des œuvres de source grecque, celles d'historiens, d'orateurs, de poètes, de dramaturges, d'essayistes littéraires, de moralistes mais aussi des Pères de l'Église, des auteurs scientifiques et des philosophes de toute allégeance.

Ce travail de recouvrement, d'édition et de traduction associés à une acribie philologique sans précédent, va altérer considérablement la physionomie des études savantes et la nature même du discours philosophique, et ce de façon irréversible et dans une mesure telle que l'horizon ainsi balisé renverra un écho dont l'ampleur et la portée vont se répercuter jusqu'à nous. Derechef, il y a ici comme un chiasme libérateur qui noue d'un seul trait un travail colossal de thésaurisation de corpus très anciens formant l'assise de l'*auctoritas* et l'éclosion de nouvelles formes d'expression ou de modes d'exposition inédits nécessités tant par la poussée du savoir expérimental et que l'émergence du « je » narratif tel qu'exploré par Montaigne, auquel nous pouvons joindre le caractère non moins innovateur de cette prosodie truculente, polyphonique, qui émaille le dispositif narratologique mis en place par François Rabelais. Le paradoxe n'est pas des moindres lorsqu'on songe que ces points de fuite furent libérés et lancés à l'assaut de ce vaste monde qui voyait simultanément émerger un nouveau continent en 1492, alors que le décret de l'Alhambra était prononcé, à savoir l'édit d'expulsion des Juifs d'Espagne, signé le 31 mars 1492 par les Rois très catholiques Ferdinand II d'Aragon et Isabelle I^{ère} de Castille, à l'Alhambra de Grenade, dans la foulée de la *Reconquista* de la péninsule ibérique. L'effet à rebours de cet événement dramatique dans la vie des communautés juives, appelé en hébreu *gueroush Sefarad* (גירוש ספרד), se soldera éventuellement par des développements majeurs de la Kabbale hébraïque, à Safed en Palestine, et par l'avènement du marranisme, qui allait féconder les cultures savantes chrétiennes de l'Europe et précipiter l'éclosion d'un "*paradigm shift*" majeur dans le domaine de la cosmologie, des sciences expérimentales aussi bien que dans la connaissance mathématique. Ce n'est pas le cosmos qui était en voie de changer, mais on allait changer de cosmos.

Ces tribulations dont nous sommes les héritiers coïncidaient avec la thésaurisation la plus copieuse à ce jour de sources de sagesse dites « païennes » nous situant presque dans l'arrière-monde du mythe. Par exemple, lorsque Marsile Ficin publia en 1484 sa traduction des *Œuvres complètes* de Platon, l'Occident latin pouvait enfin lire Platon en son entier pour la première fois depuis l'Antiquité. En quelques années seulement, Ficin y adjointra la traduction des textes de tous les néoplatoniciens majeurs, de Plotin et

Proclus jusqu'à Olympiodore, assortis à des versions latines éclatantes d'un assemblage hétéroclite de littérature occulte dont les veines étaient irriguées par des courants gnostiques orientaux. *Sheer genius*.

Mais une rupture encore plus significative quant à l'orientation même de la pensée, du profil qu'elle emprunte dans son exposition mais surtout dans sa façon de poser les questions, le comment s'alliant au pourquoi, survint lors de la publication des écrits du sceptique Sextus Empiricus, qui équivalait dans ce cas comme dans bien d'autres à la découverte non seulement de son existence comme penseur mais d'une nouvelle façon de penser et d'argumenter : la tradition sceptique va courir par la suite comme un fil rouge en filigrane des courants majeurs de la pensée occidentale, n'hésitant pas à débusquer et à décrier dans les vérités professées *ex cathedra* ou dans les creuses évidences dont se repaissent les chantres du « sens commun », qui trouve son fond de commerce dans un tissu de préjugés inscrits en porte-à-faux dans une argumentation fourguant des prémisses fallacieuses ou s'avancant sous le couvert d'une rhétorique frauduleuse. La pratique du doute systématique qui est aujourd'hui d'un commun apanage n'allait pas de soi et devait trouver ses repères dans une façon particulière d'argumenter et de formuler les questions. La découverte du pyrrhonisme antique à travers les écrits de Sextus Empiricus allait ainsi paver la voie à la pratique de l'objection de conscience et à l'adoption d'un point de vue individuel sur tout ce qui se recommande du règne de l'évidence ou du partage inconsideré d'un présumé « sens commun ».

Une autre « province » de la pensée va se découvrir à la postérité avec la publication de la littérature doxographique rassemblée par Diogène Laërce, soit *La vie, les doctrines et sentences des philosophes illustres*, qui assuraient entre autres pour la première fois un accès aux enseignements d'Épicure. En 1417, Poggio Bracciolini trouva une copie du grand poème de Lucrèce, le *De rerum natura*, qui allait aussi se révéler une source majeure de notre connaissance de l'atomisme épicurien, servant pareillement de fer de lance à des penseurs aussi flamboyants et corrosifs que Giordano Bruno. Lucrèce, qui s'est fait un devoir de marquer son allégeance à la lettre et à l'esprit d'Épicure, prétendant même n'avoir fait que « traduire » son mode de pensée, n'en pas moins accouché de concepts débordant largement cet ascendant : ainsi en est-il du concept de *clinamen* ou de « déclinaison » qui, relativement à l'atomisme ancien, celui de Démocrite et Leucippe qu'Épicure reprend à son compte, lequel concevait sans plus une cataracte d'atomes en chute libre, introduit une infinitésimale déviation, bifurcation ou déclinaison qui, un peu à l'instar de l'effet papillon dans la géométrie du chaos, est à la source de la formation d'un cosmos sensible, de l'apparition du monde fini dans un univers en principe infini, de la gestation des formes discrètes, aussi bien qu'elle fonde la liberté impartie à l'homme, qui échappe de la sorte à un déterminisme aveugle, dès lors que cette déviation minimale, spontanée, arbitraire, fortuite, du cours des atomes introduit le hasard dans l'appareil cosmique (cf. Serres 1977). Dans le même ordre d'idée, si l'ontologie et l'éthique stoïciennes étaient déjà accessibles en latin à travers Cicéron et Sénèque, la traduction en latin des « dire » d'Épictète (50-139), un stoïcien latin de langue grecque dont les *Entretiens* et le *Manuel* ont été rédigés par son disciple Arrien, jointe aux données abondantes fournies par la doxographie de Diogène Laërce, permet d'affiner la perception moderne de cette influente école de pensée de la période hellénistique.

Les Humanistes du Quattrocento iront ainsi de surprise en surprise, comme lorsqu'on découvre un nouveau continent : non seulement leur est-il désormais loisible de suppléer à l'incomplétude des corpus existants ou d'en parachever l'*editio princeps*, mais ce sont des corpus entiers, dans certains cas absolument inédits, qui sont excavés, mis à jour et édités de façon très conséquente à l'appui de traductions de mieux en mieux informées et ainsi rendues aptes à fixer la constellation sémantique à laquelle appartiennent leurs sources. Ces gemmes encore mal dégrossies semblaient jaillir d'un passé immémorial ou d'horizons présumés plus exotiques qui ne manquèrent pas alors d'attiser la curiosité de l'humaniste féru de science ou en quête d'une *prisca sapientia*. Ainsi, par des détours on ne peut plus tortueux, Eusèbe de Césarée (265-340), un écrivain de langue grecque d'origine syro-palestinienne et prélat de l'Église orientale, a préservé dans sa *Préparation à l'Évangile* un nombre important de fragments des présocratiques qui vinrent alors s'ajouter à ceux recueillis par le néoplatonicien Simplicius et chez les commentateurs grecs et alexandrins d'Aristote. Il appartiendra aux philologues du XIX^e siècle, à un certain Friedrich Nietzsche par exemple, lorsqu'il œuvrait à Bâle (voir Nietzsche 1994), de fouir dans cette mine de fragments épars pour en extraire des corpus de plus en plus précis, de sorte que nous échoient aujourd'hui des recueils entiers de fragments attribués à Héraclite d'Éphèse ou à Empédocle d'Agrigente, œuvres qui comme telles n'ont jamais existé dans la forme dont nous les connaissons, qui consiste à compulser dans un corpus consistant un assemblage de fragments épars recueillis par les doxographes au fil des âges de la *literacy*, dont la thésaurisation aura connu des phases d'ellipse et d'amnésie fortuites liées à l'incurie des temps plongés dans la tourmente.

Comme nous invite à l'observer Pierre Béhar dans son précieux ouvrage sur *Les langues occultes de la Renaissance* (1996), il est non moins vrai que la culture de la Renaissance a souvent fait l'objet d'une magnification abusive allant dans le sens d'un optimisme béat alors que les augures qui pesaient sur l'époque laissaient plutôt planer le doute, présageant une période de troubles et de profond désarroi, un état de crise appréhendé et certes traversé de paroxysmes dans l'enthousiasme et l'effervescence jubilatoire, mais aussi transi d'un sentiment d'imminence apocalyptique diffus et lourd d'appréhension face à un avenir rien moins qu'assuré. D'un autre point de vue, celui de l'histoire des idées, on entrait par diverses avenues dans cette période charnière pavant la voie à la transition entre l'érosion d'un nominalisme scolastique en passe de se scléroser et l'éclosion d'horizons nettement plus vastes, sans doute incertains, où allaient s'opérer tant le départage que la convergence d'une rationalité avide de cohérence et des résultats expérimentaux concluants et, d'autre part, une imagination visionnaire nourrie des nombreux apocryphes de l'hermétisme alexandrin, des spéculations des gymnosophistes indiens ou des *magoi* perses, mais aussi, nous allons le voir plus loin, d'un filon plus clandestin, mais non moins fécond, celui de la mystique juive, la *Kabbalah*.

Un exemple éloquent à cet égard est la découverte et la diffusion des *Hermetica*, un assemblage disparate d'écrits pseudépigraphes dont la traduction, par les soins du chef de file de l'Académie florentine, Marsile Ficin, fera nettement époque. Le *Corpus hermeticum* regroupait un ensemble de traités hétéroclites attribués à Hermès Trismégiste, présumé maître de sagesse initié aux mystères égyptiens, qui n'est en fait qu'une création pseudépigraphique d'écrits à saveur ésotérique et dus probablement à un auteur polycéphale, c'est-à-dire rédigés par plusieurs mains et puisant à de nombreuses sources, à l'Orphisme par exemple, et qui n'étaient pas sans partager quelque affinité

avec les traités gnostiques rédigés en copte en Haute-Égypte, en passant par le platonisme mystique, la théurgie néoplatonicienne et le pancosmisme stoïcien. La légende voulait que ces écrits fussent plus anciens que Moïse. Or, le grand érudit huguenot Isaac Casaubon prouvera en temps et lieux qu'il s'agit là d'un ensemble composite de textes puisant à diverses sources et fabriqués de toute pièce au III^e siècle après Jésus-Christ, probablement à Alexandrie (voir *Corpus hermeticum* (Nock-Festugière) 1945-1954; *Hermetica* (Copenhaver) 1992; Lamy 1983).

Leur valeur n'en est pas moins inestimable, tant sur le plan de l'histoire des idées qu'en tant que témoin symptomatique de la mouvance des mentalités à une époque charnière de l'évolution de ces idées car, au risque d'écorcher l'entendement des rationalistes à tout crin, c'est du terreau de ces littératures plus opaques, oraculaires et sapientielles, que vont germer et s'épanouir les futures révolutions scientifiques dont nous sommes aujourd'hui encore largement tributaires. En vérité, le cadre électif de l'Académie florentine parrainée par les Medicis et fondée à leur instigation dans l'emballlement suscité suite à la venue du grand platonicien byzantin Gémiste Pléthon à Florence, non moins que le gratin des lettrés de Florence, était mûr pour ce genre de spéculations nimbées du mystère et du prestige d'une antiquité immémoriale, tandis que leur teneur mystique s'enveloppait d'une aura qui venait apaiser les inquiétudes d'une âme morcelée, orpheline même, devant à tout le moins faire son deuil du confort abrutissant auquel confinait jusque lors le sommeil dogmatique d'une raison harnachée par le magistère théologique. Et ce sans compter l'atmosphère fumeuse, sulfureuse, qui régnait au voisinage d'*illuminati* tels que Savonarole. En effet, comme le souligne Hélène Védrine,

[...] les esprits curieux de spiritualité et de syncrétisme furent fascinés par ce mélange de culte solaire, de conseils de vie, de goût du mystère, d'émanatisme et d'harmonie universelle. À leur inquiétude répondait cet enseignement venu du fin fond des siècles : mysticisme cosmique, sagesse ancestrale, présence de la beauté dans la nature, Providence. En un mot, l'idée qu'à travers les siècles et sous des formes diverses, se manifeste une seule philosophie » (Védrine 1996 : 21).

C'est cette idée de plus en plus diffuse et le mouvement de redécouverte de sources remontant à la plus lointaine antiquité que l'on désigna alors par la locution latine *prisca theologia*, ou encore *prisca sapientia* selon les dénominations (voir Walker 1992; Heiser 2011). À l'instar de Ficin, qui comptait déjà à son actif une traduction intégrale du corpus platonicien, non seulement Pic de la Mirandole ne manquera pas d'être sensible à ce climat d'émulation spirituelle, à la fébrilité inquiète entourant ce commerce intensif d'idées et de tendances mystique de toute provenance, mais il se voudra aussi, à sa manière, certes singulière, partie prenante de ce partage subtil et parfois difficilement négocié entre l'ascendant d'un univers magique habité par des forces occultes et l'apprentissage d'une culture scientifique qui appréhende les lois de la nature suivant des principes et une méthode qui tendent à se distancier, voire s'affranchir complètement d'un pareil réseau d'influences. Ce n'est pas un moindre paradoxe et il constitue l'une des clefs heuristiques de la présente recherche.

Ainsi, après avoir célébré les vertus de la « magie naturelle » au fil de ses 900 thèses de ses *Conclusiones* et préconisé l'angéломorphose de l'homme dans son *Oratio* de 1486, Jean Pic va se lancer, peu de temps avant sa mort prématurée, en 1493-1494, dans une

charge à l'emporte-pièce contre l'astrologie divinatoire, n'agrémentant comme science des astres que celle qui très bientôt relâchera la première et l'abandonnera à ses éphémérides, très loin dans le sillage de calculs qu'on peut certes qualifier d'« astronomiques », dans les deux sens du terme. Ses *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (Pico della Mirandola, éd. Garin 1946-1952; voir Weil 1985), publiées seulement après sa mort, feront l'objet de nombreuses controverses, plongeant dans la tourmente et les invectives de toute sorte les beaux esprits, philosophes et illuminés en proie aux angoisses d'un temps annonciateur de révolutions sur lesquelles planent des incertitudes insolubles, car il s'agissait de révoquer l'emprise du destin tout en accusant à rebours le reflux de ses augures. Le spectre de l'irrationnel menaçait à tout instant de s'immiscer dans les interstices d'une conscience en train de s'affranchir de cette débauche de signes affluant de partout et pétrifiant la vieille âme superstitieuse de l'homme.

L'argument de départ de la réfutation de Pic est de pure convenance : il oppose l'astrologie scientifique, bref la connaissance astronomique, à l'astrologie divinatoire, qui repose sur une causalité chimérique, qui est l'apanage des charlatans. Les êtres peuplant le monde sublunaire obéissent à une causalité stricte tissée de contingences et de circonstances accidentelles que ne sauraient infléchir et marquer de leur empreinte les présumés effluves émanant des configurations relatives à la course du soleil et au transit des astres (planètes) à travers les constellations de la bande zodiacale suivant le plan de l'écliptique. Qui plus est, les lois rigoureuses décrites et analysées par les astronomes ne peuvent rien pour ou contre la liberté qui échoit à la créature plongée dans un maelström de contingences qui s'entrechoquent et menacent à tout instant de l'engouffrer et où il lui incombe d'assumer cette portion congrue qui est liée à sa condition mais qui l'y enjoint et confirme du même coup son assentiment à une existence désormais perçue comme lieu du partage parfois indistinct, presque imperceptible, entre le hasard et la nécessité.

Ce plaidoyer de Pic de la Mirandole est absolument remarquable, mais le débat va demeurer ouvert et inutile de dire que le moine illuminé, Jérôme Savonarole (Girolamo Savonarolo, 1452-1543), et l'aristotélécien rigoureux et averroïste impénitent, Pietro Pomponazzi, mordront à belles dents dans cette pomme de discorde. Du reste, il serait vain et stérile de vouloir trancher dans ce débat puisqu'il appert de plus en plus nettement que la dimension dite « magique » n'a jamais vraiment été répudiée avec le progrès de la culture scientifique s'inscrivant dans la mouvance du projet de mathématisation des lois de la nature, d'autant plus qu'on sait maintenant avec certitude et ample documentation à l'appui qu'un Kepler ou un Newton s'adonnaient respectivement, avec une très grande assiduité et force passion, aux pratiques de l'astrologie et de l'alchimie (voir Dobbs 1981; Verlet 1993).

Ce chassé-croisé parfois indémaillable entre des lignes de pensée occultes, un gnosticisme rémanent en proie aux appétences d'une tradition cachée, et l'urgence très nette de faire table rase de cette implémentation d'archétypes immémoriaux afin d'établir à de nouveaux frais les bases de l'induction et d'une science expérimentale en prise sur les lois de la nature, donne la mesure d'une époque qui, nonobstant le prestige dont elle s'auréole lorsqu'on lui accole l'étiquette de « Renaissance », qui n'est qu'un découpage arbitraire et *a posteriori* de l'historiographie, n'est dans le fond qu'un pont jeté entre la flambée tardive de disputes médiévales parfois convaincues d'hérésie et l'esprit de la Réforme qui commençait déjà à poindre par le soupirail du Quattrocento. Cette

promiscuité un peu « gênante » pour d’aucuns entre le monde des « esprits » et les impératifs de clarification en quête de certitude dans l’établissement des principes guidant l’investigation rationnelle des phénomènes, confirme une intuition majeure de la présente étude, à savoir que *la traduction est partie prenante, et pour beaucoup, de la maîtrise d’œuvre des ruptures épistémologiques et des mutations de paradigme qui sont tributaire d’un transfert de connaissances mais aussi de la reconduction de traditions de pensée longtemps tenues sous le boisseau dans les catacombes de l’histoire. La traduction est un vecteur de métamorphoses, mais aussi un facteur de densification des réseaux d’influence répondant à la densité ramifiée et enchevêtrée de savoirs ayant connu une phase d’incubation dans la marge des époques et qui, comme par une accélération soudaine, effrénée, convergeant au cœur du cône temporel, se sont entrechoqués et ont ainsi jeté les bases des révolutions de la pensée à venir.*

2. Firenze : On the Threshold of a “paradigm shift”

Comme en toute chose, rien ne venant de rien, il y a un arrière-plan à cette phase d’effervescence intellectuelle très intense caractérisée entre autres par des transferts de connaissances multipolaires liés à la traduction d’une masse critique de corpus grecs ou d’inspiration orientale. L’un des éléments déclencheurs est sans conteste la venue à Florence du brillant néoplatonicien byzantin Georges Gémiste, dit Pléthon, y séjournant en 1437-1439, alors qu’il avait atteint l’âge vénérable de quatre-vingt ans, comme membre laïc de la délégation byzantine au concile qui s’était alors déplacé de Ferrare à Florence en raison d’une épidémie. Il y demeura un certain temps pour y prononcer une série de conférences sur Platon et le néoplatonisme, ainsi que quantité de sources d’inspiration orientale, dont les fameux mais sans doute apocryphes *Oracles chaldaïques*, attribués à Zoroastre. Il entra en contact avec Cosme de Medicis qui, ébloui, fonda sur-le-champ une Académie platonicienne à Florence, qu’il plaça sous la gouverne de Marsile Ficin, ce dernier se mettant à pied d’œuvre pour traduire, événement sans précédent, les *Œuvres complètes* de Platon, les *Ennéades* de Plotin, et un nombre impressionnant d’auteurs néo-platoniciens tels que Porphyre et Jamblique, sans compter les spéculations fort complexes de Proclus, qui nous situent dans la postérité de l’âpre dialectique commandant la gestion des hypothèses du *Parménide* de Platon, auxquelles Ficin va apporter un brillant commentaire.

Gémiste Pléthon naquit selon toute vraisemblance à Constantinople, entre 1355 et 1360, et fit ses premières études en milieu turc musulman, auprès d’un maître juif appelé Elisha (Elissaios), qui l’initia à la *falsafa* arabe, pour se tourner ensuite vers l’étude d’Aristote, du zoroastrisme et de la kabbale hébraïque. Après un long périple, il s’établit à Constantinople où ses travaux furent assez vite perçus comme subversifs. Il s’était encore davantage imprégné des lumières du legs attique et faisait déjà valoir ses idées qu’il résumera plus tard à Florence dans un traité destiné à éclairer les positions respectives de Platon et d’Aristote, le *De Differentiis* où, se faisant l’avocat d’un platonisme plénipotentiaire, il préconisait une déférence nette à l’autorité de la sagesse païenne. Il s’attira les foudres de l’establishment orthodoxe qui, héritier du magistère médiéval, penchait davantage vers l’autorité d’Aristote. L’empereur Manuel II

Paléologue, qui l'admirait, l'exila à Mistra, sous la protection de son fils, le despote Théodore II. Comblé de se retrouver au cœur du Péloponnèse, près de Sparte dont d'antique mémoire la discipline martiale rigide était davantage conforme à la ligne de pensée politique platonicienne, il enseigna entre autres à Basile Bessarion, futur évêque métropolitain de Nicée. Émule inconditionnel de Platon qui lui-même essuya une série d'échecs successifs dans sa tentative pour s'imposer comme stratège auprès de Dion à Syracuse, Pléthon se mit aussi en tête d'« éclairer » de ses vues les politiques de l'empereur et de son fils, qui n'en prirent pas ombrage mais pas davantage conseil.

C'est donc à Florence que l'impact de la pensée de Gémiste Pléthon se fit sentir avec le plus d'ampleur et une relative pérennité, car bien qu'il apportait avec lui une vaste synthèse du platonisme, cette dernière n'était pas dénuée de biais de son cru, relatifs à une idéologie politique ambitieuse qui est un hybride de l'autoritarisme byzantin et du *nomos* de la Cité platonicienne qui ne cadrerait pas du tout avec l'aristotélisme libéral qui avait pareillement fait son nid à Florence. À l'arrière-plan de tout cela, il y a aussi la querelle du *filioque* qui opposait l'Église orientale byzantine et le magistère latin catholique romain et sur laquelle je ne peux m'étendre ici. L'éminente spécialiste de Pléthon, Brigitte Tambrun-Krasker considère qu'il y a lieu de parler d'un « retour de Platon » (2006; 2009). Mais j'estime qu'il faut amender cette affirmation, tout à fait juste sur le fond, de nuances significatives et départager la part du mythe nourri entre autres par l'enthousiasme d'un Ficin sponsorisé par Cosme de Medicis, et les faits qui, sans affliger la stature certes imposante de Pléthon, requièrent une pondération de l'engouement suscité par la venue des « *mandarini byzantini* » pour reprendre ici le titre d'un récent colloque consacré aux débats entre les factions orientale (byzantine) et occidentale (romaine) du christianisme (voir Tambrun-Krasker 2005).

La personnalité de Pléthon en a certes imposé et de longue mémoire, si l'on s'en fie au fait que Ficin, à plus de cinquante ans de distance, dans sa très belle dédicace à Laurent de Medicis rédigée pour sa traduction des *Ennéades* de Plotin, publiées en 1492, rappelle l'événement et décrit Pléthon comme « un autre Platon » (*quasi Platonem alternum*), alors que Basile Bessarion, patriarche latin de Constantinople et cardinal, qui avait accompagné la délégation byzantine pour le concile à Florence n'hésitait pas à voir chez son maître la réincarnation de Platon, rien de moins. Georges Gémiste lui-même ne pouvait ignorer qu'il représentait une « grosse peinture » et sans doute était-ce aussi dans la composition de son personnage, décidant précisément d'adopter, à Florence même, le pseudonyme de « Pléthon », certes par une résonance euphonique avec le nom de celui qui avait pour lui la stature d'un maître spirituel, mais aussi pour l'extension du terme grec Πλήθων, qui signifie « abondant, munificent ».

Mais la variété sophistiquée, pythagoricienne et zoroastrienne, de platonisme qu'il désirait faire rayonner presque comme une révélation appelée à supplanter celle des trois monothéismes, une forme de paganisme sans âge, immémorial, ne passait aussi facilement la rampe. Pléthon fourbit un luxe d'arguments parfois tordus pour parer ceux des aristotéliens de Florence, plus d'un ayant fait ses classes à Padoue et s'étant rompu à un péripatétisme armé de la puissance de l'argumentaire averroïste. N'hésitant pas à tordre les lignes directrices de l'épistémologie du Stagirite au profit d'un platonisme idyllique, c'est dans cet esprit passablement belliqueux qu'il va rédiger un résumé de ses conférences sous la forme d'un opuscule désormais connu sous le nom de *De Differentiis*,

mais dont le titre original était « *Geôrgiou Gemistou perì hôn Aristotelês pros Platône diapheretai* », soit « En quoi Aristote est en désaccord avec Platon ». En fait, Aristote y est lu à travers le prisme de l'*Isagoge* de Porphyre et d'autres néoplatoniciens tels que Proclus, ce qui n'est pas tout à fait honnête. Pléthon y présente un Platon héritier de Zoroastre à travers les enseignements de Pythagore, une tradition antédiluvienne qui nous situe bien en deçà de la révélation mosaïque et des trois monothéismes, célébrant ainsi un paganisme sans âge qui finira par submerger par exemple la conception trinitaire du christianisme qui, pour Pléthon, est une *contradictio in adjecto*, Dieu ne pouvant être divisé dans son principe comme dans sa manifestation. De fait, les manœuvres de Pléthon vont fasciner autant que répugner nombre de ses auditeurs florentins. L'une des raisons pour lesquelles Gémiste Pléthon est toujours dans le décor à cette date est qu'il a littéralement séduit Cosme de Médicis par son exposé sur les « mystères platoniciens » (*de mysteriis Platoniciis disputantem*), tel que le rapporte Ficin lui-même dans la dédicace à sa traduction des *Ennéades* de Plotin. L'expression « mystères platoniciens », comme le stipule Tambrun-Krasker, se rapporte

[...] au cursus des études en vigueur dans les écoles néoplatoniciennes à la fin de l'Antiquité (aux V^e et VI^e siècles de notre ère). Dans ce cursus, l'œuvre d'Aristote, appelée les « petits mystères » de la philosophie, préparait à l'étude des œuvres de Platon, les « grands mystères ». La lecture, dans un ordre rigoureux, des œuvres de Platon, comprenait deux cycles qui constituaient un chemin initiatique procédant des « propylées » (le *Premier Alcibiade*) pour conduire à l'« adyton » du temple (le *Parménide*). Mais le *Parménide* ne constituait pas la dernière étape du cursus philosophique puisque celui-ci culminait dans la lecture des « Oracles chaldaiques ». Or, Pléthon justement avait restauré et réorganisé la collection d'*Oracles chaldaiques* transmise par Michel Psellos pour l'attribuer aux mages disciples de Zoroastre. Donc dans la Dédicace de Ficin, l'expression « les mystères platoniciens » désigne la thèse fondamentale de Pléthon : non seulement Aristote aurait eu tort de se séparer de Platon, mais Platon et les platoniciens seraient les héritiers d'une sagesse de haute antiquité transmise avant eux à Pythagore par des mages disciples de Zoroastre dont on aurait conservé les oracles. S'il est vrai que Cosme ne pouvait peut-être pas suivre dans le détail les explications complexes et très techniques de Pléthon concernant le désaccord d'Aristote par rapport à Platon, en revanche, il a pu être intéressé par cette information capitale concernant la relation entre Platon et les mages (Tambrun-Krasner 2009 : 14-15).

On constate que la figure de Platon projetée à travers le prisme de Gémiste Pléthon fait l'objet d'une magnification qui déborde largement le profil déjà exceptionnel du philosophe athénien. Mais il y a plus. La ferveur qui va pareillement entourer la traduction du manuscrit grec du *Corpus hermeticum*, qui a été rapporté de Macédoine par le moine Leonardo de Pistoia, trouve ici un autre angle de lecture et une nouvelle justification. On observe entre autres que cet intérêt était lié au fait qu'Augustin et Lactance étaient des auteurs prisés par les cercles humanistes florentins de Colluccio Salutati et Niccolò Niccoli et qu'ils référaient tous deux à la sagesse d'Hermès Trismégiste. Le nom du dieu grec Hermès, patron des voyageurs et des marchands, va aussi devenir emblématique de la classe marchande florentine, tant et si bien que suite à la traduction latine du *Pimander* dédiée à Cosme de Médicis par Marsile Ficin en avril 1462, Tommaso Benci, dès septembre 1462, va en fournir une version en italien, en vernaculaire donc, à l'intention précisément des marchands qui ne connaissent pas le latin. C'est dire à quel point la nouvelle *literacy* florentine pouvait être emportée dans un

tourbillon la projetant dans toutes les directions. On voit aussi le rôle que peut jouer la traduction comme plaque tournante des mentalités, pouvant donner lieu aux acculturations les plus inopinées. Je crois que l'on ne peut dissocier l'acte de traduction comme production intellectuelle et résultat d'une compétence linguistique, des conditions socio-économiques qui favorisent sa mise en chantier ainsi que les attentes nourries par la gestion d'un nouveau lectorat. Bref, il s'agit d'un événement plus complexe qu'on ne croit.



Un des manuscrits de Pléthon, rédigé en grec au début du XVe siècle.

Derrière tout cela se dessine l'érudition peu commune du traducteur Marsile Ficin dont la sollicitude était mise à rude épreuve par des sponsors désireux de se pétrir avant trépas d'une littérature exhalant un parfum d'immortalité. Les dés étaient jetés : nul doute que nous sommes ici en présence d'un effet de conjoncture quasi optimal pour cette cascade de traductions : la prodigalité des républiques de banquiers épris de culture édifiante et une sponsorisation très libérale qui acquitte les frais de déplacement et de séjour de délégations entières pour un concile devant débattre d'un différend doctrinal insoluble tout en drainant dans son sillage les plus fins érudits laïcs, tel Gémiste Pléthon. Ce réseau d'associations a pu être alimenté par les lectures du *De natura deorum* (3, 56) de Cicéron ou des *Divinae institutiones* (I, 6, 2-3) de Lactance, comme le suggère Ficin dans l'*Argumentum* qui précède sa traduction du *Pimander*, mais sans doute aussi par celles du *De Iside et Osiride* de Plutarque et ses *Dialogues pythiques*, ou encore le *De mysteriis Aegyptiorum* où Jamblique de Chalcis défend les vertus de la théurgie à l'encontre de

Porphyre de Tyr, tandis qu'Augustin d'Hippone, dans sa *Civitas Dei* (18, 39) voit dans le Trismégiste le petit-fils du dieu Hermès. Comme le note Tambrun-Krasker, si ce Platon à saveur initiatique effectue un retour triomphal à ce moment opportun et dans ce centre névralgique d'une culture européenne appelée à se réformer du tout au tout dans les siècles à venir, c'est parce qu'il est « l'héritier à la fois des mages (selon Pléthon) et d'Hermès (selon les pères latin, notamment Augustin et Lactance). Il est moins porteur d'idéologie que de paradigme » (Tambrun-Krasker 2009 : 22).

Mais ce paradigme ne passe pas tout uniment comme lettre à la poste et est loin de s'implanter dans tous les quartiers de la pensée. Si la venue des *mandarini byzantini* a pu éblouir la nouvelle dynastie banquière des Medicis et la classe marchande florentine, ces autres Byzantins qui y avaient élu résidence et qui y enseignaient depuis lurette, tel Johannes Argyropulos, qui avait entre autres formé Georges Gémiste devenu « Pléthon » pour ensuite être chargé par Cosme lui-même comme transfuge à Florence de l'enseignement de la philosophie aristotélicienne au *Studium*, ne s'en laissèrent pas imposer outre mesure par ce raz-de-marée et ne seront pas dupes de l'aura oraculaire dans laquelle s'enveloppait la rhétorique de Pléthon. La pertinence des *prisci theologi* est directement mise en question par les aristotéliciens libéraux, ceux notamment qui enseignent ou qui ont été formés à Padoue, tel Élias del Medigo, le maître de Jean Pic de la Mirandole, qui digère très mal la nouvelle tangente syncrétiste de son élève surdoué mais aux élans plutôt volatils. Johannes Argyropulos lui-même, pressé de s'expliquer sur l'ascendant présumé de la tradition zoroastrienne et sur la nature des *Chaldaïca* par les auditeurs de son cours sur le *De anima* d'Aristote, s'en dédouanera en affirmant que « la sagesse des présocratiques, de Zoroastre à Anaxagore serait obscure, la philosophie de Platon encore trop poétique malgré sa dimension spéculative; seul Aristote dispenserait un enseignement systématique et véritablement scientifique. L'étude des *prisci* constituerait plutôt une régression » (Tambrun-Krasner 2009 : 23). Le Crétois d'origine byzantine, Georges de Trébizonde, lui aussi formé à Padoue, opposant farouche d'Argyropulos mais aussi un anti-platonicien notoire, va miner ce qu'il lui reste de crédibilité en tant qu'érudit et traducteur d'Aristote en tirant à boulets rouges sur Platon dans un pamphlet mal orchestré qu'il fit paraître en 1458, le *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, que le cardinal Bessarion n'aura pas de difficulté à déboulonner à l'appui d'un prose imparable (cf. Matton 1993a : 370-386).

Le détour que j'ai emprunté ici était destiné à mettre en lumière le genre d'écheveau très noueux au fil duquel s'est dessinée la possibilité à terme d'hériter d'une masse critique de traductions parmi les plus significatives de l'histoire et de l'évolution des idées en Occident. Par exemple, celles que nous a livrées Marsile Ficin. Rien n'est si simple : une traduction n'est pas que le résultat à court, à moyen ou à long terme d'un déclic entre les deux oreilles d'un traducteur qui décide de se mettre en frais pour ouvrir un chantier autour d'une œuvre, avec appareil critique, grammaire et lexique à l'appui pour n'évoquer ici que le strict minimum. Il y a la source, et ici je ne réfère pas, pour y aller d'une métaphore, non seulement à l'œuvre en tant que *software* ou conception répondant à une poétique, mais au *hardware*, au support matériel, au manuscrit qu'il faut localiser, se procurer, pour ensuite commencer à l'identifier et le collationner le cas échéant s'il existe d'autres spécimens alternatifs, etc.

Il faut le temps qu'il faut et les conditions matérielles, pécuniaires et environnementales, ainsi que les canaux afférents qui avalisent sa réalisation et sa diffusion, le *Zeitgeist* qui se prête à cette série d'opérations, le climat social voire l'approbation d'une autorité doctrinale non moins que le parrainage d'un commanditaire et la conjoncture historique qui les habilite. C'est sans compter un facteur qui peut s'avérer capital en dépit de son caractère fortuit, songeant ici à la notion certes plus difficile à épingle et à jauger, qui a été introduite entre autres par Umberto Eco, soit celle de « *serendipity* » (Eco 1998), l'idée de chercher quelque chose et de trouver autre chose à la place, situation qui souvent implique le recours à un procédé (parfois inconscient) que Charles Sanders Peirce a désigné comme l'*abduction*, à savoir la capacité de générer des hypothèses valides et viables à partir de traces ou d'indices (symptômes ou tendances) qui, sans autoriser une généralisation à partir d'un nombre critique de cas exhibant une propriété avec une régularité pouvant s'assimiler à une loi (induction), sinon une série de conséquences qui s'enchaînent avec une rigueur méthodique sur la base de prémisses éprouvées revêtant un caractère axiomatique (déduction), permettent de jeter un éclairage décisif sur un phénomène, une situation ou un événement, devenant un outil heuristique qui entraîne un gain cognitif. Pour résumer d'un trait, en une brève formule, cette approche qui sans doute est plus souple et mieux adaptée à l'historiographie et à une archéologie du savoir souvent disqualifiée sous prétexte de relativisme : même si ceci n'implique *pas nécessairement* cela, ceci n'en entraîne *pas moins* cela.

Dans le cas qui nous occupe, pour nous donner l'assiette la plus large, nous avons une équation ou une forme d'implication dont les variables, disons les plus générales, seraient : Gémiste Pléthon → Cosme de Medicis → Marsile Ficin → traduction. C'est global et très minimal, car le scénario les impliquant l'un par devers l'autre est saturé de facteurs aléatoires, circonstanciels, tangentiels et couvre une amplitude qui interdit tout contact direct entre Pléthon qui a séjourné à Florence en 1437-1439, et Ficin, qui est né en 1433 et qui était donc encore un jeune homme, nonobstant son talent et sa précocité. De plus, Cosme a fondé l'Académie platonicienne de Florence en 1459, vingt ans après la venue du maître byzantin. Il faut procéder non seulement avec circonspection pour établir des corrélations, mais nous prévaloir d'une notion d'influence ou d'une forme de connivence sinon de covariance qui ne saurait en aucune façon être assimilée à une loi de cause à effet, dont le philosophe écossais David Hume (1711-1776), du reste, a déjà fort bien marqué les limites. De plus, l'ensemble est beaucoup plus complexe que les trajectoires croisées, individuelles et conjuguées, de ces seuls protagonistes qui sont déjà d'une stature peu banale, et ont joui en leur temps d'un prestige et d'un rayonnement hors du commun.

Au risque de simplifier les choses, je dirai que nous sommes en présence d'une dynamique non-linéaire implémentée par un *trafic d'influences involontaire* tissé d'*effets collatéraux* qui au finale a permis d'accoucher d'une munificente cuvée de traductions et d'un modèle encore largement partagé en matière d'érudition et d'acribie philologique. Sur un mode plus conjectural, nous pourrions y entrevoir la gestation d'un « même » de la traduction, la création à la fois spontanée et très circonstanciée d'un *replicator* culturel vivace et tenace, suivant l'hypothèse développée par Andrew Chesterman dans son excellent ouvrage *Memes of Translation. The Spread of Ideas in Translation Theory* (2nd revised ed. 2016), qui reprend à son compte une idée lancée par le darwinien Richard Dawkins au dernier chapitre de son fameux ouvrage *The Selfish Gene* (1989[1976]). La

prisca sapientia associée au nom de Platon prend ici la forme d'un virus spéculatif – un peu comme ceux qu'implantent les cambistes et agents de change à la bourse lorsqu'ils veulent lancer une opération de prise de contrôle ou d'inflation simulée – qui s'est implanté sur la base d'une implémentation moléculaire complexe, où l'on ne peut négliger les détails, bref ni le « bouillon de culture » où ce tissu d'idéalités a pris naissance ni la « culture matérielle » des artefacts, des manuscrits sollicités, la façon dont on se les est procurés et le traitement qu'on leur a accordé par voie de traduction interposée, commandant dès lors une recherche paléographique et philologique minutieuse. La théorie de l'acteur réseau ou « sociologie de la traduction » mise de l'avant et développée par Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour (2006) pourrait aussi être mise à contribution, mais je ne vais pas m'aventurer dans ces eaux-là, ce serait trop élargir mon agenda. En l'occurrence, on n'est pas sorti de l'auberge.

3. Le baroud d'honneur de la *prisca sapientia* à l'aube des révolutions à venir : le traducteur polymathe Marsile Ficin dans la tourmente du Quattrocento

Marsilio Ficino, fils d'un médecin renommé, Diotifeci d'Agnolo, qui œuvra entre autres auprès des Medicis, est né à Figline Valdarno, en Toscane, le 19 octobre 1433, où il débuta ses études, baignant déjà, comme il se doit, dans la littérature médicale d'Hippocrate, Galien et Avicenne, ainsi que les écrits d'Aristote et d'Averroès. Je me permets de mentionner d'entrée de jeu, quoi ce soit peu courant de le faire, que sa mère Alexandra était un personnage peu banal, une espèce de *gran signora* illuminée en proie à des crises de clairvoyance qui ne manqua pas d'imprégner le tempérament neurasthénique de son fils, traversé de sombres phases de mélancolie entre ses élans anagogiques vers le ciel des Idées (de nos jours, on appelle ça une complexion bipolaire). Son maître de grammaire et d'humanités fut Luca de Bernardi de San Gimignano et son éducation proprement philosophique se fit auprès d'un péripatéticien, Niccolò Tignosi, professeur au *Studium* de Florence, et ensuite à Pise, qui rédigea entre autres des *Commentaires à l'Éthique à Nicomaque* et au *De anima* d'Aristote.

Mais il développa assez tôt une affinité irrépressible pour la pensée de Platon. Ainsi, aux alentours de 1455-1456, le jeune Ficin aurait rassemblé toute une guirlande de textes où se profile son intérêt croissant pour le courant platonicien, en l'occurrence la partie finale de l'*Asclepius*, qui a été intégrée aux *Hermetica* mais dont la généalogie textuelle est plutôt neuve (voir Rochette 2003), glanant des témoignages sur Hermès chez Augustin d'Hippone, Cicéron et Lactance, recueillant ensuite le *De Platone* et le *De Mundo* d'Apulée de Madaure, les *Dialogues* VI et X de Sénèque, la *Formula attae honestae* de Martin de Braga, des extraits du *De finibus* de Cicéron, la *Dialectica* du pseudo-Augustin et un extrait de l'*Altiividius* et la version du *Theophrastus* d'Enéas de Gaza. En 1455, il avait déjà commencé à copier pour sa propre gouverne le *De deo Socratis* d'Apulée, le *Commentaire du Timée* de Chalcidius, un autre du *Gorgias* de Leonardo Bruni et des *Topiques* de Cicéron. Une information plus ou moins bien documentée l'expédie ensuite à Bologne, semble-t-il pour le soustraire aux influences néfastes de la pensée païenne. Quoi qu'il en soit, en 1459, il est rappelé par son père à Florence, le pressant alors de poursuivre et de terminer ses études de médecine. Désireux d'abord de suivre les cours du transfuge byzantin Johannes Argyropoulos, son choix se

précipita et s'orienta de plus en plus vers la philosophie, notamment sous l'influence de Cristoforo Landino (1484-1498), qui l'encouragea précisément à cultiver et à affiner sa fibre platonicienne. Landino était un brillant humaniste et ardent défenseur de l'usage du vernaculaire, qui nous a légué de précieux commentaires sur l'*Énéide* de Virgile (1478) et sur la *Divine Comédie* de Dante (1481). En outre, son *Comento sopra la comedia* était émaillé de lumineuses gloses sur l'astrologie qui ont assurément attiré l'attention du jeune Ficin (cf. Simon Gilson 2003; 2005).

Entre-temps, Ficin avait déjà composé un *De voluptate*, daté du 30 décembre 1457, qui exhibe un intérêt marqué et même très profond pour l'épicurisme, et plus spécialement pour Lucrèce dont l'influence sur la pensée de Ficin ne sera jamais démentie, y relevant l'importance que jouent les lois de la nature dans la complexion de l'humain, en l'occurrence sa doctrine des *temperamenti* ou « humeurs », ce qui n'était sans toucher un fibre sensible chez ce mélancolique chronique doublé d'un talent quasi inné pour la médecine et la science du diagnostic. La période entre 1459 et 1462 en fut une d'incubation et d'imprégnation d'un faisceau de doctrines qui allaient converger dans cette forme singulière de syncrétisme qui caractérise sa ligne de pensée, alternant entre la composition d'un commentaire aux *Oracles chaldaïques*, la traduction d'*Hymnes* attribués à Orphée, Homère et Hésiode, les *Argonautiques* pseudo-orphiques, les écrits de Théon de Smyrne et d'Alcinoos et, surtout, pour ce qui est du développement ultérieur de sa conception de la *prisca theologia*, il va s'absorber dans une lecture très attentive avec moult annotations de la *Théologie platonicienne* de Proclus. Cristoforo Landino était un ami de son père et mais aussi très proche de Cosme de Medicis, à qui il montra des écrits de Ficin, notamment ses *Institutiones in platoniam disciplinam*, datant de 1456, et le convainquit de recruter ce dernier pour diriger cette nouvelle Académie platonicienne qu'il rêvait d'implanter depuis sa rencontre avec Gémiste Pléthon depuis au moins vingt ans. Tout ce trafic d'influences et de facteurs entrecroisés m'ont incité à privilégier le pluralisme méthodologique défendu par Paul Feyerabend ainsi que le perpectivisme généalogique de Foucault comme principes épistémologiques devant guider l'approche du phénomène de la traduction qui est assurément plus complexe qu'un simple problème de transfert linguistique.

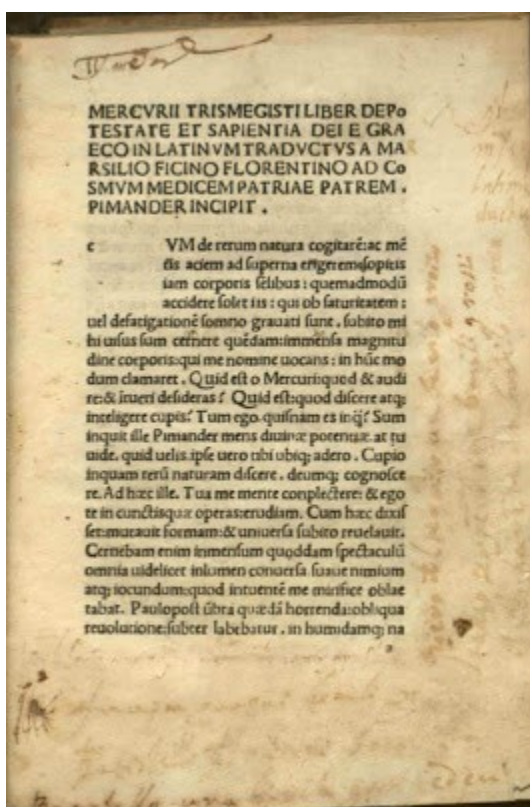
Ficin fut aussitôt sommé de perfectionner sa connaissance de la langue grecque auprès de Bartolomeo Platina, sous l'égide duquel justement il produisit ses traductions des *Hymnes* homériques et des fragments de littérature orphique. Cosme va ensuite lui tendre le manuscrit *Laurentianus* 85, 9, qui contient entre autres les *Œuvres complètes* de Platon ainsi que les *Versi aurei* attribuées (faussement) à Pythagore. Selon toute vraisemblance, ce manuscrit aurait appartenu à Gémiste Pléthon qui l'aurait apporté de Byzance et vendu ensuite à Cosme de Medicis. À peine le jeune Ficin avait-il entamé son labeur sur de cette pièce de résistance que Cosme lui tendait, avec le même empressement le manuscrit *Laurentianus* 71, 33, qui contient une portion importante de ce qui sera par la suite connu comme le *Corpus hermeticum*, un ensemble d'écrits pseudépigraphes dont la traduction par Ficin fut largement diffusée suite à son impression par Geraert van der Leye, à Trévise en 1471. En 1464, Ficin se proposait déjà de traduire, en sus du corpus platonicien, le *De doctrina Platonis* d'Alcinoos, le *De Platonis definitionibus* de Speusippe, les *Vers dorés* et les *Symbolae* du pseudo-Pythagore, traduction qui frayeront leur voie pour être intégrées au remarquable recueil d'écrits néoplatoniciens parus sous les presses d'Alde Manuce (Aldus Manutius) à Venise en 1497, autour du *De mysteriis*

Aegyptiorum Chaldaeorum et Assyriorum, le traité de Jamblique de Chalcis rédigé en réponse à Porphyre de Tyr, auquel on a aussi joint la traduction du *De morte* de Xénocrate, que Ficin avait initialement dédiée à Pierre de Medicis à la mort de Cosme le 1^{er} août 1464. Mais auparavant, ce dernier avait logé son jeune protégé et sa nouvelle Académie dans sa villa sur les collines de Careggi. En parlant d'« académie » il nous faut évidemment garder un certain sens des proportions, car il s'agissait d'abord d'un lieu d'apprentissage pour le jeune Ficin, pour qui tout restait à faire, car sa connaissance du grec était encore passablement rudimentaire et, ensuite, les familiers de cette enclave élective formaient un aréopage restreint dont le cercle allait s'agrandir certes, mais tout en demeurant hautement sélectif, les plus proches d'entre les confidents de Ficin, ceux qu'il désignait comme ses « *confabulatores* », étant Leo Battista Alberti, l'auteur du *De pictura*, un « Traité de la peinture » rédigé vers 1435 et imprimé en 1511 à Nuremberg, qui jetait les bases de la *costruzione legittima*, la théorie de la perspective (voir Alberti 2007), Angelo Poliziano (Ange Politien) et Giovanni Pico de la Mirandola (Jean Pic de la Mirandole).

Marsile Ficin est l'humaniste italien à qui l'on doit la restitution en latin du corpus entier de Platon et d'un assortiment assez exhaustif d'ouvrages de penseurs néoplatoniciens, au premier chef Plotin, mais aussi Porphyre, Jamblique et Proclus. Le canon complet des œuvres de Platon fut publié en octobre 1484, agrémenté d'un généreux commentaire, mais encore très partiel comparé à ceux qui vont suivre, et d'une introduction générale, sous le patronage de Filippo Valori, membre d'une grande famille de mécènes florentins qui n'avaient rien à envier en termes de prestige à l'aura des Medicis, qui furent et demeurèrent sa vie durant les pourvoyeurs de la maîtrise d'œuvre de Ficin. Jusqu'à lui, en effet, la pensée de Platon, en l'occurrence l'ensemble de ses textes, n'était connue que de façon partielle ou marginale. Les doctes médiévaux n'avaient accès qu'à une partie du *Timée*, dans la traduction en latin réalisée par Chalcidius au IV^e siècle; ils disposaient aussi des versions littérales et proprement illisibles du *Phédon* et du *Ménon* réalisées au XII^e siècle par Henricus Aristippus, ainsi que des sections du *Parménide* enchâssées dans le *Commentaire* de Proclus et traduites de façon approximative par Guillaume de Moerbeke au XIII^e siècle. Les concepts platoniciens n'étaient connus qu'à travers le filtre d'autorités telles que Cicéron, Denys l'Aréopagite, Augustin et Boèce ainsi que des nombreux ouvrages de cosmologie inspirés du *Timée* et que l'on doit au génie créatif des Chartrains (*cf.* Lemoine et Picard-Parra (éds.) 2004).

Mais l'aiguillon le plus vif de la passion suscitée par la traduction des œuvres de Platon poindra sans conteste avec l'étude des grands dialogues où l'on trouve entre autres une exposition détaillée de la pensée des Éléates ou des spéculations arithmologiques des Pythagoriciens, des ferments de l'Orphisme et un affinement marqué de la diérèse (du grec διαίρεσις : divison) platonicienne, de la méthode de division procédant des « grands genres ». Un mythe des plus diffus et prégnants dans la culture générale de l'époque, auquel le passage météorique d'un Gémiste Pléthon en 1437-1439 n'est certes pas étranger, voulait que Platon ait tiré les rudiments de son savoir d'une antique sagesse plongeant ses racines dans un passé immémorial, suivant une tradition surgie on ne sait d'où et se revendiquant d'une généalogie sacrée qui remonte le fil des dynasties égyptiennes, chaldéenne, lydienne, perse, thrace, etc. Orphée le Thrace, Hermès Trismégiste l'Égyptien, et Zoroastre le Perse, autant que l'initiation secrète présidant aux

rites pythagoriciens ou l'austère discipline des Éléates furent élus comme parangons de la *prisca sapientia* ou, si vous préférez, la *prisca theologia*, la sagesse immémoriale. Selon toute vraisemblance, l'une des toutes premières occurrences de cette locution se retrouve dans l'*Argumentum* de la préface à la traduction par Ficin des traités pseudépigraphes du *Corpus hermeticum*, sous le titre du traité placé en tête de cette collection, le *Pimander*. Ici la filiation s'initie à partir d'Hermès, procède par Orphée, l'initiation aux rites orphiques d'Aglaophemus qui tend le relais à Pythagore dont le disciple le plus intime, Philolaüs, va devenir le précepteur de Platon. Après cette préface, rédigée en 1463, le scénario va être modifié, notamment dans le *Commentaire sur le Philèbe* de Ficin, rédigé en 1469, où Zoroastre est promu comme patriarche et prototype ultime, l'ancêtre le plus lointain de la *prisca theologia*. Il est indéniable que Ficin a potassé les *Oracles chaldaïques* dans la version que Pléthon a transmise et diffusée à Florence, avec des gloses de son cru qui sont d'ailleurs entrelardées avec les spéculations de Ficin dans sa *Théologie platonicienne*, composée entre 1469 et 1474, mais publiée seulement en 1492.



***Pimander, sive De potestate et sapientia Dei* (1463) : e graeco in latinum traductus a Marsilio Ficino Florentino ad ad cosmum medicem patriae patrem Pimander incipit.**

Ceci étant, si Ficin n'aura laissé d'œuvrer en ayant toujours à son horizon une revitalisation en profondeur du magistère chrétien, intégrant lui-même l'ordre dominicain en 1473, sa vision spirituelle, qui a largement déterminé sa maîtrise d'œuvre comme

traducteur, l'un des plus puissants en matière de pérennité puisqu'un Schelling va toujours s'en référer à ses traductions dans son étude du *Timée* par exemple (voir Schelling 2005), était empreinte d'une extraordinaire intelligence des éléments sans conteste les plus abscons de la dialectique platonicienne, notamment de l'architecture conceptuelle très sophistiquée qu'a développée le néoplatonisme, tant athénien, avec Proclus, qu'Alexandrin ou plus oriental. On ne saurait minimiser ce degré de sophistication qui relève déjà, chez les néoplatoniciens eux-mêmes et qui deviendra un leitmotiv de l'histoire de la pensée en Occident, d'un effort soutenu de synthèse sinon de concordance des legs respectifs de Platon et d'Aristote, souvent à travers le prisme d'une cosmologie stoïcienne se prêtant au mysticisme astral et à d'autres formes d'accrétions doctrinales qu'on peut aisément subodorer dans des formes syncrétistes outrancières comme l'hermétisme alexandrin. Mais déjà certains dialogues de Platon constituaient en soi un minier d'apories, de paradoxes et de contradictions d'un grande fécondité, parfois de pure provocation et incitation à la relance dialectique ou à l'élaboration de schèmes arborescents d'une étonnante plasticité, n'ayant rien à envier aux gymnopédies complexes de l'herméneutique kabbalistique, laquelle, du reste, dans nombre de ses variantes passablement touffues, aura assurément, comme l'a supputé Gershom Scholem, été influencée par des sources néoplatoniciennes et, plus précisément, néopythagoriciennes.

Mais les néoplatoniciens eux-mêmes, qui bouclèrent le cycle de la période hellénistique avec la création de mystagogies grandioses, voyaient dans le dialogue du *Parménide* le sommet de l'œuvre de Platon, d'où Plotin aurait abstrait le processus d'émanation complet des formes intelligibles à partir de l'hypostase absolue de l'Un (*Hen*), qu'il situe à l'apex d'une hiérarchie ontologique à laquelle il est soustrait et d'où il n'en irradie pas moins à travers le prisme de l'intellect (*noûs*) le réceptacle de l'âme qui, suivant la leçon du *Timée*, nourrit des affinités électives, un concert des sympathies avec la *Psychè tou kosmou*, l'âme du monde. Cette architecture vivante, diaphane, qui lie la chorégraphie des astres aux élans d'une âme emprisonnée dans un corps pétri de pulsions, ne pouvait que séduire Ficin. De façon générale, aux yeux des humanistes de la Renaissance, ce développement anticipait la théologie négative (dite « apophatique » ou *via negativa*) du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Mais celui qui aura développé jusqu'à son ultime conséquence le jeu complexe des oppositions dialectiques du *Parménide*, c'est Proclus, natif de Constantinople et diadoque de l'Académie platonicienne d'Athènes (412-485), auteur de traités et de commentaires du *Timée*, de la *République* et du *Parménide* dont l'argumentation est d'une extrême complexité.

Or, Marsile Ficin est à peu près le seul érudit de cette époque à avoir assumé une maîtrise complète, achevée, des subtilités du système de Proclus et de l'ensemble des spéculations de source néoplatonicienne. Mais ce sommet interprétatif survient au terme d'un long apprentissage de la langue grecque, une façon inédite d'aborder et d'apprivoiser une tradition de pensée longtemps tenue sous le boisseau, dans les limbes de la culture scripturaire de l'Occident, alors que la veine platonicienne avait déjà fait son nid chez Sohrevardî et les platoniciens de Perse (voir Fleury 2003; Corbin 1971). En l'occurrence, Ficin doit réinventer la tradition platonicienne en même temps que s'affinent et se ramifient la qualité de son rendu et son éthique traductionnelle qu'il a étoffée au fil de sa fréquentation de plus en plus assidue de la langue attique et de ses déclinaisons alexandrines. Je rappelle simplement que lorsqu'il est pressenti par

Cristoforo Landino pour être présenté à Cosme de Medicis, sa commande du grec est encore passablement rudimentaire. Nous sommes en 1460. On va le recommander aux soins de Bartolomeo Platina pour parfaire sa maîtrise de cet élément pour lui confier entre autres la traduction des *Hymnes orphiques*, labour initial mais aussi amorce initiatique d'une ronde de traductions qui l'amènera plus tard à intégrer à sa grande *Théologie platonicienne* les *Oracles chaldaïques* trafiqués déjà par Pléthon ainsi que des *Hymnes* attribués à Proclus, pour la traduction desquels la chercheuse israélienne Ilana Klutstein nous a livré un très belle étude (1987) où elle montre bien à quel point l'approche de Ficin est ciblée, n'hésitant pas à tronquer des segments, à sectionner et à effectuer des agencements et réaménagements de son cru qui répondent davantage à ses propre attentes qu'à celles du texte source. Mais nombre de critiques les plus sévères à l'endroit de la pratique de traduction de Ficin sont venues de gens qui ignorent ces textes et s'en tiennent à sa version latine des textes de Platon, à la lettre du texte traduit.

Mais son apprentissage de longue date, si l'on s'en fie au moment où il a entamé la traduction du corpus platonicien et le moment où l'ensemble fut publié, a aussi quelque chose de la vélocité mercurielle car son patron, Cosme, était pour ainsi dire affamé. Ainsi, en 1462, un Cosme de Medicis vieillissant, s'étant procuré un codex complet des œuvres de Platon et désireux de s'enquérir de ce qui s'y trouvait, commanda une traduction complète du codex de la part de Ficin. À peine avait-il entamé de labour de longue haleine que Cosme lui tendit un autre manuscrit qui contenait les quatorze premiers traités du *Corpus hermeticum*, qu'il voulait aussi lire en latin. Comme je l'ai déjà mentionné, tandis qu'il agonisait sur sa couche en juillet 1494, Cosme demanda à Ficin de lui faire la lecture des dix premiers dialogues qu'il avait déjà réussi à traduire, dont deux chefs-d'œuvre incontesté de Platon, le *Parménide* et le *Philèbe*. On peut soupçonner, en dépit de cette diligence précoce, que Ficin a dû cent fois en remettre sur le métier eu égard à ce qui fut l'un des défis majeurs de sa vie et qui a pour une bonne part assuré sa postérité dans l'histoire le pensée occidentale, sa traduction des *Opera omnia* de Platon. Sous la coupe du fils de Cosme, Piero, et de son petit-fils Laurent le Magnifique, Ficin passa à travers le corpus entier de Platon et en tira des versions latines absolument lumineuses, qui certes portent l'empreinte de son exaltation spirituelle aussi bien que des aléas qui guettent celui qui s'avance en terrain inconnu, mais l'ensemble de ses lexies se révèlent malgré tout d'une grande minutie balancée par de judicieuses trouvailles.

Comme on pouvait s'y attendre, Ficin va ensuite se tourner vers Plotin, que d'aucuns estiment être, non sans raison, un penseur plus profond et inspiré que Platon lui-même. Derechef, Ficin agrémentera ses versions latines des *Ennéades* de copieux commentaires et appareils critiques, le tout étant publié en 1492 (*Plotini opera omnia, e græco in latinum translata a Marsilio Ficino. Florentin, MCCCCLXXXII. in-fol.*). Ses commentaires sont incorporés dans sa traduction et placés en tête des chapitres auxquels ils se rapportent. Notons aussi que le Livre XVIII de sa *Theologiae platonicae* présente aussi un exposé succinct mais très substantiel du système de Plotin, très rigoureux et bien ordonné, un modèle du genre. Cette édition de 1492 ne comporte que la version latine de la traduction de Ficin, sans le texte grec. Mais Ficin va demeurer longtemps associé à cette translation majeure de l'histoire des idées en Occident, en fin de compte le canal essentiel de la transmission de la pensée de Plotin, après son biographe et disciple immédiat, Porphyre de Tyr. En effet, la toute première édition imprimée du texte grec de Plotin paraîtra à Bâle, en 1580, toujours avec la traduction latine de Marsile Ficin, Elle

est due à un imprimeur de Bâle, Pierre Perna : *Plotini platonici operum omnium philosophicorum libri LIV, nunc primum graece editi, cum latina Marsili Ficini interpretatione et commentariis* ; Basileæ, 1580, in-folio. Comme le mentionne l'éditeur dans sa préface, cette édition a été conçue à partir de quatre manuscrits : « *Plotinum... quatuor graecorum exemplarium manuscriptorum, trium quidem italicorum, quarti vero Jo. Sambuci Tirnaviensis, Cæsaris historici... fide ac subsidio, sua nunc lingua loquentem et auctiorem et emendatiorem dare voluimus* ». Mais le nom de Ficin va demeurer associé à ce qu'on peut considérer comme l'*editio princeps* de l'œuvre de Plotin pour les Temps modernes. En 1835, après un intervalle de plus de deux cent cinquante ans, l'éditeur Friedrich Creuzer, un collègue de Hegel, va donner, en collaboration avec G. H. Moser, une nouvelle édition de Plotin qui jouit de la collation d'un nombre impressionnant de nouveaux manuscrits. Cette édition, exécutée magnifiquement, est devenue la base de toutes les éditions postérieures des *Ennéades* ainsi que des travaux des hellénistes les plus éminents, de Victor Cousin et Samuel Taylor jusqu'au regretté Paul Henry. Elle comporte entre autres le *De Vita Plotini* de Porphyre, mais aussi les commentaires complets de Marsile Ficin.

On ne saurait minimiser l'importance, l'enjeu et la portée, l'ampleur et les répercussions de la translation qui s'accomplit sur ce vaste chantier que Marsile Ficin a inauguré sous la gouverne de Cosme de Medicis. Quelles que soient les incohérences résiduelles qui ont pu jalonner sa trajectoire, son impact est sans précédent. Mais le climat de travail n'était pas toujours de tout repos. En fait, c'est Pic de la Mirandole qui, en arrivant à Florence au moment même où Ficin publiait la première cuvée de ses *Platonis opera omnia*, le pressa d'entreprendre la traduction des *Ennéades*. Le plus ironique est que c'est lui aussi qui décocha les flèches plus amères à l'endroit de ce labueur, y allant de critiques virulentes, à peine voilées, lorsqu'il présente sa propre interprétation de la métaphysique néoplatonicienne dans son *Commentaire* sur un poème d'amour de l'un de ses amis, Gerolamo Benivieni, *Commento sopra una canzone d'amore composita da Gerolamo Benivieni* (Pic de la Mirandole 1942; 1989).

Mais le maître de l'Académie florentine ne fut certainement pas terrassé par les esbroufes de son jeune collègue. Ainsi, après nous avoir livré une version latine des *Ennéades* de Plotin revampée sous les coups de semonces de l'impétueux Pic de la Mirandole, Ficin va s'atteler à la traduction de nombreux ouvrages de néoplatoniciens plus tardifs, au nombre desquels Porphyre, Jamblique, Proclus et le Pseudo-Denys l'Aréopagite. En outre va-t-il fournir de très belles versions latines des *Vers dorés* (*Aurea verba*) attribués à Pythagore, mais qui est en réalité un apocryphe comme l'avait déjà démontré Hiéroclès (V^e siècle), ensuite un bref traité d'introduction aux doctrines de Platon par Alcinoos, un autre d'Athénagore sur la résurrection du corps, et un autre encore de Synesius sur les rêves aussi bien que quantité d'autres traités et opuscules de diverses sources. Ficin va pareillement s'attaquer au *De daemonibus* de Michel Psellus, une partie du *De abstinentia* de Porphyre ainsi qu'au commentaire de Priscien le Lydien au *De anima* de Théophraste. En relation à son débat avec Philippe Bonaccorsi sur la nature et sur l'action des démons, il entreprit la traduction des *Excerpta... ex graecis commentariis in Alcibiadem Platonis Primum* de Proclus, de même que de son *De sacrificiis*. La traduction d'une œuvre importante du néoplatonicien Jamblique, d'abord écrite sous la forme d'une *Réponse à la Lettre de Porphyre à Anébon* dont la rédaction date du IV^e siècle de notre ère, et ensuite connue sous le titre que Ficin lui-même lui a

attribué, le *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum et Assyriorum*, forme en quelque sorte le centre de gravité d'un groupe de traductions dans la veine théurgique du néoplatonisme, s'inscrivant dans la ligne qu'il avait désignée, à la suite de la révélation faite à Cosme de Medicis par Gémiste Pléthon, comme la doctrine des « *Platonica mysteria* », qui lie d'un fil rouge cet ensemble d'opuscules gravitant autour du *De mysteriis* à sa traduction préalable du corpus platonicien et des *Ennéades* de Plotin. Ce long travail de plus d'une trentaine d'années va se prolonger dans ses propres écrits donnant dans cette veine « mystérique », notamment son traité *De Vita Triplici*. En 1497, Ficinus va faire paraître, sous les presses du grand imprimeur vénitien Aldus Manutius (Alde Manuce), un florilège de miscellanées dont le *De mysteriis* forme la pièce maîtresse, qui est connue comme l'édition aldine et qui en fait un incunable des plus recherchés. La description de cette pièce tirée du catalogue de la prestigieuse société de vente aux enchères Christie's de Londres, en date du 15 juillet 2015, au modique prix de départ de 25,431 USD, est pour le moins éloquente :

IAMBlichus (c.250 - c.325). *De mysteriis Aegyptiorum. Chaldaeorum. Assyriorum.* – PROCLUS (412-484). *In Platonium Alcibiadem. – De sacrificio et magia.* – PORPHYRIUS (233-c.305). *De occasionibus. – De abstinencia.* – SYNESIUS (370-413). *De Somniis.* – Michael PSELLUS (1018-1081?). *De daemonibus.* – Lydus PRESICANUS and Marsilius FICINUS (1433-1499). *In Theophrastum De Sensu, phantasia, et intellectu.* – ALBINUS Platonius (fl. 2nd century). *De doctrina Platonis.* – SPEUSIPPUS (c.407-339 B.C.). *De Platonis definitionibus.* – PYTHAGORAS (attributed to). *Aurea verba et symbola.* – XENOCRATES (339-314 B.C.). *De morte.* All edited and translated from the Greek by Marsilius Ficinus (1433-99). Venice: Aldus Manutius, September 1497.

Pour guider mes pas dans ma brève considération de cette importante traduction de Ficinus, je m'en référerai à un article très concluant de Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds (2006 : 117-124) sur la traduction manuscrite du *De mysteriis* et le rôle crucial qu'y a joué Ficinus. Ce dernier, en effet, a pu identifier et corriger sur la copie qu'il avait à sa disposition un défaut majeur, soit l'interversion de deux sections rendant de larges parties du texte inintelligibles. L'archétype qui a servi de matrice aurait été recopié au milieu du XV^e siècle, et la copie qui a abouti dans les mains de Ficinus aurait été effectuée à Rome, au cours de la décennie 1450, sur l'ordre de Cosme de Medicis, par les soins du célèbre copiste Johannes Scutariotès. Lorsque Cosme installa Ficinus à la villa de Careggi en avril 1463, il avait déjà rassemblé une quantité importante de documents nécessaires à la mise en chantier du programme de traduction pour lequel il avait sollicité le jeune Ficinus, disposant du manuscrit *Laurentianus* 85, 9 pour les *Œuvres complètes* de Platon, ainsi que de deux autres manuscrits estimés essentiels à cette première réalisation, soit le *Parisianus graecus* 1816, datant de 1460 et étudié par Paul Henry, pour les *Ennéades* de Plotin, ainsi que le *Vallicellianus* F 20, antérieur de conception, pour Jamblique, dont les deux copies ont été réalisées par Johannes Scutariotès. C'est Ficinus qui, le tout premier, a détecté et amendé le défaut affligeant le *Vallicellianus* F 20. Les copistes sont des copistes et ne demandent pas leur reste quant à la facture de l'original qui leur est soumis, ils copient sans plus ce qui tombe sous leur regard et s'efforcent de faire diligence.

IAMBlichVS

DE MYSTERIIS

ÆGYPTIORVM,

Chaldæorum, Af-
syriorum.

*

PROCLVS in *Platonicum Alcibiadem de
Anima, atque Demone.*

Idem de Sacrificio & Magia.

PORPHYRIVS de *Diuinis atq; demonib.*

PSPELLVS de *Demonibus.*

MERCVRII *Trismegisti Pimander.*

Ejusdem Asclepius.



APVD

IOANNEM TORNAËSIYM.

CIO. MDCVII.

Mais, visiblement, il n'y a pas qu'eux. Le Byzantin Basile Bessarion, futur cardinal de Nicée et fin lettré, avait pris soin après la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, de reconstituer à Rome une bibliothèque aussi complète que possible du legs grec. Il a entre autres fait exécuter dans son *scriptorium* à Rome l'autre copie connue du *De mysteriis* de Jamblique à partir du même archétype fautif au début de la seconde moitié du XV^e siècle. Dans les quelques notes rédigées dans les marges du manuscrit à la fin du texte, Bessarion ne semble avoir observé aucune incohérence dans la facture du texte et l'enchaînement des lexies. En revanche, les phases de lecture du *De mysteriis* par Ficin s'étendent sur plusieurs décennies. Si Cosme lui a transmis le manuscrit vers 1462-1463 et s'il l'a consulté sporadiquement dans le processus de traduction des œuvres de Platon, il s'est attaqué plus sérieusement à sa lecture, comme le notent Saffrey et Segonds, lors de son travail de traduction et d'interprétation des *Ennéades* de Plotin :

Le nombre total de ses interventions sur le texte grec du *De mysteriis*, tel qu'il est transmis dans le *Valllicellianus*, s'élève à 296. Nous devons préciser qu'il y a eu d'abord quelques interventions ponctuelles et, plus tard, vers 1488, une étude complète et approfondie. En effet, le simple examen des annotations marginales portées par Ficin sur le texte de Jamblique montre, en raison du style varié de son écriture, des différences de plumes et d'encre, que Ficin a eu recours à ce manuscrit tout au long de sa carrière de traducteur de Platon et des Platoniciens. C'est ce que Paul Henry, étudiant le *Parisianus graecus* 1816, appelait les « manières de Ficin » et il croyait pouvoir en distinguer cinq ou six. Souvent apparaît dans les marges le signe particulier à Ficin, par lequel il veut marquer son attention, un demi-cercle surmonté ou surmontant une ligne verticale ondulée. Ce signe date peut-être de la première lecture cursive du texte. Évidemment au début, Ficin ne voulait porter dans les marges que des notes brèves et occasionnelles, souvent d'heureuses conjectures. Une fois découverte la faute majeure qui déparait le texte qu'il lisait – l'interversion des sections I et II – Ficin n'eut de cesse de trouver la clef du mystère. Seule une lecture attentive et continue pouvait la lui donner. Ce qu'il fit. C'est cette étude, motivée par sa traduction de Plotin, qui lui permit de découvrir et de réparer la faute que personne n'avait vue avant lui. Ce faisant, l'importance du texte de Jamblique lui apparaissait si bien qu'il décida, en 1488, de lire à fond et, sinon de traduire le texte, au moins d'analyser les arguments de Jamblique (Saffrey et Segonds 2006 : 119).

Avec pareilles rigueur et détermination dans le souci philologique, nous sommes loin de l'icône *New Age* dans laquelle on a projeté Ficin et qui le voit trôner au milieu d'une bande d'*illuminati* maniant oracles et pentacles. Notons aussi que les « différences de plumes et d'encre » ne rendent pas seulement compte du caractère évolutif de sa lecture, mais que le manuscrit a été « visité » par plus d'un lecteur et annoté par plusieurs mains. 1488 est l'année où Pic de la Mirandole, libéré de son incarcération au château de Vincennes suite à ses démêlés avec la curie romaine en 1486, a commencé à fréquenter la villa de Careggi avec plus d'assiduité, d'autant plus que c'est lui qui va intimier Ficin à entreprendre l'aventure de traduction des *Ennéades* de Plotin sur le manuscrit *Valllicellianus*, dont Ficin rappelle dans la préface à sa traduction de Plotin que Cosme de Medicis aurait souvent entendu « *de mysteriis Platoniceis disputatem* et qu'il a expliqué les *mysteria* plotiniens à l'aide de Porphyre, Eustochius et Proclus » (Saffrey et Segonds 2006 : 124).

Ficin, en effet, cherchait visiblement à reconstruire la « chaîne de transmission » des *Platonica mysteria*. Ça c'est le niveau de sa conviction profonde, du schème de pensée ou du *mindset* et de la nébuleuse idéologique, tant esthétique que cosmologique, à partir

desquels il s'est mis à pied d'œuvre. Cette disposition d'esprit ne l'a aucunement, bien au contraire, empêché de contribuer dans une très large mesure au développement et à l'affinement de la science du texte, en gros de l'expertise philologique et de l'éthique traductionnelle qui, sous le coup de l'émulation transversale des arts et des lettres favorisée par le libéralisme économique du Quattrocento, était en train de devenir l'apanage de l'ensemble des opérations de translation des corpus grecs, aussi bien pour la tradition platonicienne qu'aristotélicienne, sinon la stoïcienne, l'épicurienne ou encore la nouvelle mouvance s'inscrivant dans la foulée du scepticisme grec et hellénistique. Bref, cette valse nuptiale où s'entrelacent l'écheveau très ramifié des courants néoplatoniciens et l'esprit enflammé d'un Marsile Ficin désireux, dans le fond, de régénérer de fond en comble les mystères du christianisme en l'incubant dans une matrice d'une profondeur immémoriale, celle de la *prisca theologia*, par effet de « sérendipité » ou coalescence d'effets collatéraux, a créé les conditions optimales pour la gestation d'une science du texte mieux nantie dans ses moyens pour identifier et traiter des sources frappées de cette déshérence apparente ou bien concrète dans laquelle les ont plongées les conditions matérielles de leur transmission.

Ficin était un érudit de tout premier plan, d'une grande probité et il s'était donné de très hauts standards pour la collation, l'analyse et le choix des termes dans ses traductions. En retour, sa pratique intensive de la traduction n'est pas étrangère à l'implémentation de capacités inédites permettant de pénétrer et de synthétiser des formes de discours qui couvrent une grande amplitude dans le temps et l'espace. Au risque de me répéter, j'estime qu'il nous faut réviser à la hausse le coefficient de gain cognitif et de fécondité heuristique généré par cette médiation insigne qui n'est pas qu'opération de transfert linguistique mais génératrice de transformation des mentalités et des mœurs intellectuelles, sinon de la lunette à travers laquelle nous appréhendons les rouages de l'appareil cosmique, la vaste figure du monde. Avec les travaux de traduction de Ficin, nous sommes en présence d'une opération majeure de translation dont le résultat corrobore mon idée de la traduction comme vecteur de métamorphoses. La traduction n'est pas que transmission, mais *reconstruction*, laquelle n'est pas exempte, la sollicitant même, d'une projection interprétative, une « relève » au sens hégélien du terme (*Aufhebung*), sauf que la boucle ou la spirale du devenir ne s'y referme jamais, ne laissant de relancer l'impératif de traduction, lequel ne peut qu'accroître son passif au fur et à mesure où s'étend son actif.



Giovanni Pico della Mirandola (au centre) avec Agnolo Poliziano (à droite) et Marsilio Ficino (à gauche), Cosimo Rosselli, Chiesa di S. Ambrogio, Firenze (part.) 1484-86.

4. Pic de la Mirandole et la filière kabbalistique. Migrations secrètes dans l'antichambre des révolutions à venir.

Ce que nous perdons le temps ne le refait pas, l'éternité le garde pour la gloire et aussi pour le feu.

Jorge Luis Borges

El Aleph (1945)

L'essentiel est de brûler les questions : il en va tout autant de ces lignes de vie qui se consomment sans réserve sous l'impulsion de cette « démonique hyperbole » évoquée par Plotin au fil d'une inspiration dont la source remonte bien en deçà des canons des religions révélées, abandonnant dans leur sillage cette inflorescence ardente de pure génialité, car leur configuration, souvent vouée à l'éphémère prestation d'une éclosion météorique, n'est entr'aperçue qu'à l'état de trace incandescente dans la constellation des époques consignées dans les éphémérides de l'histoire. Leur signature trempée à l'encre de la nuit qu'on observe du fond d'un puits en plein soleil de midi, suit cette ligne de faille qui puise au giron de temps immémoriaux cicatrisés dans l'arête brisée d'un symbole.

L'œuvre iconoclaste, oh combien controversée en son temps, de Jean Pic, comte de la Mirandole (Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494), appartient sans conteste à cette cuvée, qui ne laisse d'être millésimée à brûle-pourpoint par tel ou tel aréopage d'*aficionados* ou autres érudits brocanteurs fouissant l'arrière-boutique des siècles pour en tirer une moisson qui parfois nous déporte bien au-delà de l'horizon contemporain du futur immédiat.

La renommée de Pic de la Mirandole dans l'histoire de la pensée occidentale est largement due à l'élection de son *Oratio*, rédigée en 1486, notamment par les historiens post-kantiens, comme le manifeste, voire le parangon de l'idéal moderne de la liberté et de la dignité humaines. On retrouve cette idée aussi bien chez Paul Oskar Kristeller que chez Eugenio Garin, mais déjà chez Ernst Cassirer dans son élaboration de l'*Erkenntnisproblem*. En fait, c'est vers la fin du XVII^e siècle que l'*Oratio* a été littéralement expurgée du corpus de Pico pour être singularisée et portée aux nues comme le plaidoyer le plus éclatant destiné à célébrer l'unicité de la figure humaine comme pure volonté indéterminée projetée au cœur de l'appareil cosmique et vouée comme telle à l'assomption d'une liberté d'autant plus abyssale qu'elle lui confère toute sa dignité. Fort de l'érudition échevelée du comte de la Mirandole et de sa perspective cavalière, la conception moderne d'un « royaume des fins » au sens kantien y trouvait en quelque sorte un précurseur taillé sur mesure. Jacob Burkhardt va emboîter le pas et célébrer dans la verve éclatante de Pic la voix la plus souveraine de la liberté humaine.

Mais la gestation de cette icône, de cette figure emblématique, va se compliquer encore davantage lorsque la grande érudite et historienne des idées Frances A. Yates va faire de Pic, notamment dans le maître-ouvrage qu'elle a consacrée en 1964 à *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, un porte-flambeau de la liberté trempée aux arcanes de l'hermétisme alexandrin, en l'occurrence un enchevêtrement syncrétiste de la tradition

platonico-pythagoricienne, de la théosophie gnostique de Haute-Égypte, sans compter l'apport considérable des nouvelles connaissances qui lui seront prodiguées au contact de la kabbale hébraïque, couplée à son apprentissage précoce des *studia arabum* auxquelles l'aura rompu l'averroïste d'origine juive Eliya Delmedigo. Pour Yates, avec raison je crois, cette mouvance accélérée marquée par une effervescence spéculative sans précédent liée à l'apport significatif d'une masse critique de traductions d'œuvres abondant parfois dans l'ésotérisme le plus sibyllin portait paradoxalement en germe les ressorts les plus profonds des révolutions scientifiques à venir.

Le problème de fond avec cet ensemble de perceptions convergeant vers l'élection d'un point de démarcation majeur dans le passage à une modernité qu'on placera sous le signe des « Lumières », d'un rationalisme en prise sur son propre destin, est que tout semble couler de source, comme l'écoulement un métal en fusion, docile et fin prêt à être extrudé dans le moule prévu à cet effet pour former une image d'Épinal. Or, ce genre de vision monolithique mérite nettement d'être démontée, alors qu'il nous incombe plutôt de percer au cœur d'une pensée très hybride et syncrétiste à souhait qui tentait de concier, dans sa perspective concordataire, un nombre effarant de traditions de pensée. D'abord, l'ouvrage qui a fini par devenir l'un des canons de l'Humanisme de la Renaissance, l'*Oratio*, ne portait pas ce titre et n'avait pas du tout été conçu à l'effet qu'on lui a par la suite reconnu. Il s'agit d'un apologue proactif, préventif, plus précisément d'un prologue destiné à ménager les avenues d'une guirlande de thèses devant être présentées en public devant un parterre rempli de grands pontes de la curie romaine en vue d'un débat qui s'est vite envenimé et a entraîné la disgrâce du jeune compte de la Mirandole. Les thèses des *Conclusiones DCCCC* furent imprimées en 1486, mais la partie connue sous le titre d'*Oratio* ne le fut jamais du vivant de Pic.

Si la liberté ou, si l'on préfère, l'apanage d'un libre arbitre peut de quelque façon figurer comme l'emblème de la dignité humaine, cette dernière pour Pic devrait s'empresse de se modeler sur des archétypes requérant un mode d'existence à mille lieues de sa condition terrestre et de tout ce qui rattache la créature humaine à son écorce charnelle. Pour Pic, qui conçoit que la créature humaine est originellement livrée à elle-même, pure indétermination, ce n'est pareillement que par un saut hyperbolique que le néophyte qui s'apprête à tourner son regard vers le divin, à grimper dans l'échelle de Jacob pour y gravir les échelons de l'être, peut s'affranchir de l'empire du hasard et de la nécessité, devant alors renoncer à tout ce qui demeure sous la juridiction du tribunal de la raison humaine, dont il dissocie la pure intellectualité transcendante qu'il avait déjà intégrée à se frottant à la leçon, toujours controversée à son époque, du monopsychisme averroïste, à savoir la doctrine de l'unicité et l'universalité de l'Intellect agent.

Mais ce fondement indiscutable qui est à base de la pensée de Pic va se complexifier et se ramifier considérablement. En fait, son syncrétisme soude en une seule vision des éléments de pensée aussi distincts et distants que les écrits delphiques de Plutarque, notamment son *Isis et Osiris*, ou encore les *Commentaires du Songe de Scipion* de Macrobie, mais aussi le traité kabbalistique de Joseph Gikatilla, *Les Portes de la justice*, datant du XIII^e siècle et que Flavius Mithridates avait traduit à son intention en latin (*Portae iusticiae*), ainsi qu'un autre grand traité de cet auteur, *Les Portes de la lumière*, le *Sha'are Orah*. Il décrit l'ascension de l'âme à travers l'architectonique subtile de l'organisme divin configuré par l'arbre séphirothique des kabbalistes castillans et

catalans, dont la conception a sans doute été influencée par le schème émanationniste néoplatonicien. Mais ces traités ne sont que quelques-uns parmi tout le florilège de littérature kabbalistique que Flavius Mithridate, un traducteur absolument prolifique, a mis à la portée de Pic de la Mirandole, aussi bien le *Sefer ha-Bahir*, que des traités d'Abraham Aboulafia ou de Mehahem Recanati croisant les amples discussions entamées avec son ami et initiateur Yohanan Alemanno sur le corps doctrinal de la Kabbalah.

Pic de la Mirandole était loin d'être un charlatan ou un intrigant de bas étage, encore moins un illuminé. Il entraînait largement dans les grâces des Medicis, ne serait-ce qu'à en juger par le témoignage de Politien qui note que les pièces rares dénichées au prix de coûteuses opérations de recherche financées par cette famille à travers toute l'Italie et la Grèce l'étaient en grande partie pour satisfaire la boulimie intellectuelle de Pic. Elias del Medigo (Elijah Delmedigo) l'initia à la tradition averroïste des commentaires d'Aristote, auquel Pic demeura toujours fidèle, ce qui nous interdit de souscrire à l'imputation d'un penchant présumé pour l'irrationnel chez lui. Marsile Ficin l'instruisit sur les subtilités de ses propres commentaires sur l'œuvre de Platon et de Plotin. Flavius Guillelmus Ramondus Mithridates, dont nous allons reparler plus loin, lui enseigna les langues orientales et lui fournit avec une diligence déconcertante la traduction d'un nombre impressionnant de traités kabbalistiques. Il s'initia pareillement à l'arabe et au chaldéen pour se pénétrer de la théologie mystique des anciens prêtres de Babylone, du moins selon sa crédulité du moment, car, comme l'a démontré Chaïm Wirzubski, ce que Mithridates lui enseigna n'était qu'une espèce de sabir de son cru et non la langue de l'ancienne Babylone, et pas davantage l'araméen qui émaille les leçons du Talmud et le Targoum, mais une langue imaginaire, un hybride d'hébreu et d'araméen transcrit en caractères éthiopiens. Mais Pic n'en parvint pas moins à apprendre l'hébreu, des rudiments d'arabe et quantité de grec.

Notre dilettante s'apprêtait alors, du moins était-ce qu'il avait en tête, à étudier la littérature kabbalistique dans l'hébreu et l'araméen originaux (en autant qu'on le puisse croire car rien ne nous permet de le vérifier), mais à l'appui des traductions latines de Flavius Mithridates, y gagnant sans doute l'assise requise pour l'élaboration d'une vaste synthèse un peu difficile à suivre puisqu'elle réunit toute une gamme de penseurs et scolastes, Platon, Aristote, Plotin, Jamblique, Proclus et les doctrines d'un aréopage de doctes médiévaux dont Pic s'est enquis auprès d'Élie del Medigo, Albert le Grand et Thomas d'Aquin en passant par Jean Duns Scot, ainsi que la plus fine fleur des *studia arabum*, les Averroès, Avicenne, Al-Farābī, sans oublier les grands maîtres de la pensée juive, Isaac de Narbonne et Moïse Maïmonide lu à travers le prisme du kabbaliste Abraham Aboulafia, qui se retrouvent tous conviés dans ses *Conclusiones* ou *900 Thèses* (Pic de la Mirandole 1999), ouvrage controversé s'il en est. En effet, à peine âgé de vingt-trois ans, Pic composa en moins d'un mois à Pérouse et Fratta, entre octobre et décembre 1486, ses *900 Conclusiones philosophiques, cabalistiques et théologiques* (*Conclusiones DCCCC*), qui furent publiées le 7 décembre de la même année. Une lecture à tire d'aile de ce brûlot qui a toutes les apparences d'un salmigondis donne l'impression d'un exercice impénitent de *name-dropping* entrelardé de gloses livrée à l'emporte-pièce ou, comme d'aucun l'ont reproché à Pic, un agglomérat fortuit de thèses cumulées *ad ostentationem numeri*. Cette pièce de résistance ne pouvait en l'occurrence que générer la perplexité chez qui ne sait dénouer ce genre d'écheveau. Qui plus est, par naïveté ou pure témérité, grand mal lui en prit, notre homme se mit en tête de soumettre

ses *Thèses* à la discussion de philosophes et de théologiens rassemblés pour un débat public à Rome en 1487, jetant à la face de la curie romaine dont on connaît l'antisémitisme larvé, à peine voilé, cette cascade de thèses lancées à la volée.

Le scandale fut immédiat. Comme de raison, la curie romaine s'emballa et Pic fut contraint de se rétracter après qu'une commission d'évêques et de théologiens eut incriminé treize de ses *Thèses*, en condamnant sept et en déclarant six autres suspects. Il tenta de s'expliquer dans une *Apologie* rédigée à la hâte. Rien n'y fit. Il fut condamné par le pape Innocent VIII dans sa bulle *Etsi iuncto nobis* émise en date du 4 août 1487 et il dut aussitôt prendre la fuite pour Paris. Il est arraisonné près de Grenoble et emprisonné au château de Vincennes. Il sera ensuite libéré grâce à l'intervention de théologiens bien au fait de l'étendue de son érudition ainsi que sous la pression de ses nombreux amis, notamment ses protecteurs immédiats, les Medicis. Cet ouvrage sulfureux malgré lui, car il apparaît davantage comme le fruit de l'ingénuité et de la virtuosité érudite que de la charge vindicative, qui fut en outre arraché aux mains de son premier éditeur et brûlé en public pendant quatorze jours consécutifs, pour être réimprimé clandestinement par la suite, comporte nombre de propositions énigmatiques, difficiles à percer, et ne pouvait en fin de compte que provoquer la hargne des plus obtus de la curie romaine et ameuter l'antisémitisme latent de ceux entre autres qui n'était pas disposés à partager leur magistère avec ce que je désignerais comme le « refoulé judaïque » de la Révélation chrétienne. Pic, en effet, n'hésitait pas à affirmer (*Conclusion* 780; 5^{ème} Thèse condamnée) : « Nulle science ne confirme davantage la divinité du Christ que la magie et la cabale – *Nulla est scientia, quæ nos magis certificet de diuinitate Christi, quam Magia et Cabala* » (Pic de la Mirandole 1999 : 194-195). Guère étonnant à ce titre que cet amalgame de thèses lancées tous azimuts ait été tenu sous le boisseau et réédité dans la clandestinité. Comme nous le rappelle Bertrand Schefer dans sa superbe édition des *Conclusiones*, « le destin tragique des 900 *conclusiones*, leur condamnation par Innocent VIII (Bulle : *Etsi iuncto nobis*) du 4 août 1486, leur interdiction (1487-1488), les attaques qu'elles durent subir (notamment de la part de l'évêque espagnol Pedro Garcia dans les *Determinationes magistrales contra Conclusiones apologales Ionnis Pici Mirandulani Concordiæ comitis*, Rome, Eucharius Silber, 1489) et finalement leur destruction ordonnée à Venise par le légat du pape Nicolo Franco (1491) ont rendu l'œuvre très difficile d'accès » (Pic de la Mirandole 1999 : 229, Note sur l'édition du texte).

Pic évoluait à une époque faste de ressourcement intellectuel et le paysage éditorial n'était pas moins luxuriant. Nous sommes à l'époque des incunables. Si les psautiers et les écrits de Saint-Augustin vont d'abord trouver grâce sur les planches des imprimeurs, cette denrée consacrée, canonique, sera ensuite relayée par une cascade d'impressions hébergeant les braises ardentes d'un savoir inédit dont les excroissances protéiformes recourent la primogéniture de la plus haute antiquité, où couvaient les arcanes d'une pensée qui ne laissera alors de renaître de ses cendres. Tous ces transports et migrations de fragments éclatés d'une antique sagesse ont trouvé un creuset de prédilection dans l'activité bourdonnante, souvent ignorée et minorée, des traducteurs et copistes qui devenaient malgré eux des accoucheurs de l'esprit du Quattrocento, dans la pénombre des tribunaux où les ténors du magistère chrétien tentaient de brider cette effervescence qui alliait alors la plus scrupuleuse philologie aux élans enfiévrée de la mystagogie stimulée au contact de sémaphores scripturaires répercutant l'écho de lointaines contrées de la pensée.

L'humanisme du Quattrocento, dans la foulée des axes migratoires entr'ouverts par la diligence des hauts courriers médiévaux qui ont pu prendre déjà la mesure de cette mouvance et en entrevoir l'enjeu et la portée au contact de la *falsafa* et des *studia arabum*, se découvrait aussi dans l'angle de déférence de grande amplitude permettant d'entrevoir un maillage des antipodes partagés entre l'Extrême-Orient et l'avènement du Nouveau Monde, la découverte des Amériques étant désormais à portée de sextant. Les révolutions de la pensée, l'esprit de la Réforme aussi bien que le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme vont emboîter le pas et croître sur un terreau encore tapissé de grimoires de magie, de recueils oraculaires et de traités d'alchimie, mais aussi sous forme d'acculturation au contact d'un florilège abondant d'écrits absolument innovateurs et stupéfiants issus des courants très diversifiés de la kabbale hébraïque, une branche mystique souvent cultivée dans le plus grand secret par les rabbins, mais qui va aussi proliférer clandestinement et fertiliser la veine la plus inspirée du christianisme prophétique qui elle-même nourrissait des affinités électives avec le néoplatonisme qui n'avait originellement manqué d'inspirer le développement de la littérature kabbalistique, comme l'a démontré Gershom Scholem (2003).

La notion de « kabbale » vient du vocable hébreu קבלה (*qabalah*), qui, dans son acception littérale, signifie « réception » et, par extension « tradition »; cette acception est construite à partir de la racine קבל (*qabel*), qui signifie « recevoir ». Tout au long des développements qui vont suivre, j'utiliserai la seule dénomination « kabbale » pour référer aussi bien aux sources originelles juives qu'à leurs diverses déclinaisons chrétiennes ou autres. Il est d'usage dans la littérature savante, ou plus rigoriste, de réserver la graphie « kabbale » au seul corpus de base de la tradition kabbalistique, qui comprend notamment le *Sefer ha-Bahir*, le *Sefer Yetsirah* et le *Sefer ha-Zohar* ainsi qu'à la littérature étendue qui en découle directement, les diverses ramifications prophétiques, dévotionnelles ou extatiques.

D'aucuns soutiennent, mais ils sont contestés aussi, que le terme *Qabalah* aurait été introduit et son usage spécifiquement herméneutique initié par Salomon ibn Gabirol (1020-1058). En général, la graphie « cabale » est préférée pour désigner la variante chrétienne initiée par Pic de la Mirandole, en raison de son usage du terme latin *cabala* dans son *Oratio* et ses *Conclusiones*, une dérive néoplatonicienne et christologique très féconde qui s'est perpétuée entre autres chez Johannes Reuchlin (1455-1522), Egidio de Viterbo (1470-1532), Henri Cornelius Agrippa (1486-1535) et Guillaume Postel (1510-1581). Pour ma part, j'userai du seul vocable « kabbale » pour désigner cette tradition, suivant en cela l'usage de François Secret dans sa remarquable étude, à ce jour indépassée, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (1985 [1964]). Il y a une autre raison à ce choix, au risque de heurter la sensibilité de l'orthodoxie judaïsante, j'estime que la kabbale hébraïque aussi bien que sa dérive chrétienne, largement redevable à Pic de la Mirandole et à la masse critique de traductions que lui a fournies Flavius Mithridates, ne forment qu'une seule et même mouvance de pensée. Évidemment, c'est une option qui est davantage sujette à caution, mais je l'assume pleinement, bien que la sachant légitimement contestable (voir Elia 2009). De toute façon, la *Qabalah* hébraïque est un épigone du schème émanationniste qui forme la pierre angulaire du néoplatonisme alexandrin.

Lorsque Eliya Delemedigo reprend le bâton de pèlerin de l'averroïsme avec ses jeunes émules de Padoue ou avec l'impétueux Pic de la Mirandole à Florence, nous assistons en quelque sorte au baroud d'honneur de ce que nous pouvons légitimement désigner comme l'averroïsme juif et qui, à maints égards, s'avéra une manière d'intuitions et de développements théoriques non moins importante que l'averroïsme latin. Il est désormais acquis, à la faveur d'études plus circonscrites et bien documentées de son remarquable testament philosophique, *Examen de la religion (Sefer Bechinat ha-Dath)*, que les invectives adressées par Delmedigo à l'endroit de la faction kabbalistique visent sensiblement la variante « illuminée » et néoplatonicienne du cercle d'initiés gravitant autour de l'Académie platonicienne de Marsile Ficin à Florence, dont Pic de la Mirandole était partisan malgré son allégeance averroïste jamais démentie.

D'un autre côté, Delmedigo n'était pas qu'un dilettante en matière de connaissance de la littérature kabbalistique, dont il s'était déjà pénétré et largement avisé. En témoigne une missive adressée à Pic, en date du mois de décembre 1486, où il tente de convaincre son élève de plus en plus distant des justesses de vue de l'*épistémè* aristotélicienne et de son éminent commentateur Averroès. Il prend soin par la même occasion de passer en revue aussi bien des œuvres des péripatéticiens arabes que des écrits kabbalistiques que lui-même connaît bien et envers lesquels il nourrit une grande suspicion au motif d'une influence de plus en plus diffuse, qu'il juge nocive pour l'exercice même de la raison. Comme nous le relate Maurice-Ruben Hayoun, Delmedigo cite « les œuvres de certains philosophes musulmans, dont Ibn Tufayl, l'auteur du *Hayy Ibn Yaqzān*, et Ibn Badja (Avempace), l'auteur du *Régime du solitaire*. Déférant à la demande de Pic, il énumère aussi les grands noms de la littérature kabbalistique : le *Zohar*, le *Méirat Enayim* d'Isaac d'Acco, les *Sha'aré Ora* de Joseph Gikatilla, le commentaire de la Tora de Méhamen Récanati, la *Ma'arékhet ha-Elohut* et le *Sefer Yetsira* » (Hayoun 2005 : 298). Mais c'était peine perdue, car le jeune Pic va se tourner plus volontiers vers le converti juif sicilien Flavius Mithridate, qui l'instruit désormais dans les langues sémitiques et lui fournit une ample moisson de traductions vers le latin de traités kabbalistiques, ainsi que vers Yohanan Alemanno, avec lequel il va affiner son tact herméneutique pour naviguer dans cet océan luxuriant saturé de métaphores à haute portée symbolique et de vocables dont l'encodage recèle des guirlandes de renvois vers des racines-mères porteuses de divers degrés d'interprétation.

Ce Shemu'el Abū l-Faraj, *alias* Guglielmo Raimondo Moncada, *alias* Flavius Mithridate (*circa* 1445-1489 ?) est un personnage peu banal, presque hors proportion, comme bien des traducteurs érudits itinérants, du reste. Il va s'imposer comme un traducteur d'une exceptionnelle virtuosité, mais ce n'est que tout récemment que l'enjeu et la portée de ce chantier ont pu être mis en lumière à la faveur de recherches minutieuses et finement documentées (voir Perani (ed.) 2008). Fils du rabbin Nissim Abū l-Faraj/Bulfarachio (*circa* 1400-*circa* 1460 ?), il provient d'une famille de notables et de lettrés de la communauté de Caltabellotta en Sicile. Antérieurement à sa conversion au christianisme, aux alentours de 1465-1466, celui qui allait devenir un interlocuteur respecté et connu sous le nom de Flavius Mithridate par le gratin de l'intelligentsia florentine, les Marsile Ficin, Pic de la Mirandole ou Pier Leone di Spoleto, s'appelait Samuel (Shemu'el) Bulfarachio (Abū l-Faraj). Ce détail n'est pas anodin, car l'étonnante plasticité de ses dons de traducteur et sa sensibilité quasi instinctive aux nuances de l'hébreu, de l'araméen et de l'arabe ainsi qu'à celles des langues avec lesquelles il va

bientôt se familiariser s'explique en bonne partie par ce creuset polyglotte où s'est amorcée la prime gestation de son commerce avec ces langues. Un excellent article de Benoît Grévin consacré à la traduction des sourates XXI et XXII du *Coran* par Mithridate à l'intention du duc d'Urbino, Federico di Montelfeltre, présente une coupe d'anatomie de ce profil instructif pour notre appréciation des conditions objectives permettant d'accoucher d'un traducteur d'une grande versatilité. Je cite *in extenso* :

Dans la tradition d'un judaïsme sicilien ouvert sur la Méditerranée, le Maghreb et l'Espagne, les communautés de Sciacca et Caltabellotta se distinguaient par leur vitalité, attestée par la possession d'importants fonds manuscrits par diverses familles alliées aux Bulfarachio, et par la création d'un *studium* à Sciacca dans les années 1450. Ces communautés cultivaient l'arabe à deux niveaux. Depuis la conquête normande, elles n'avaient jamais cessé de pratiquer en tant que langue identitaire un dialecte judéo-arabe, structurellement apparenté au moyen maltais et aux dialectes tunisiens, les distinguant de la population romane avec laquelle elles partageaient l'usage du roman sicilien. Leurs savants étaient par ailleurs lettrés en hébreu et en araméen, mais aussi dans un judéo-arabe philosophique et scientifique, tout en connaissant souvent le latin. Cette culture, loin d'être résiduelle, avait été revitalisée aux XIII^e et XIV^e siècles par l'apport successif de divers immigrés espagnols et maghrébins. Le plus important d'entre eux, à la génération du père de Shemu'el, fut sans doute Isaac ibn al-Ahdab, mathématicien et polygraphe d'origine espagnole, formé à l'école des disciples d'Ibn al-Bannā' au Maroc, et actif dans l'île où il se stabilisa à partir de 1396. Il mourut à Palerme, sans doute avant 1431, après avoir dispensé des leçons suivies par Nissim Abū l-Farraj.

Ce contexte explique qu'avant sa conversion au christianisme, le jeune Samuel/Shemu'el Abū l-Faraj ait bénéficié d'une formation en hébreu et en araméen, mais aussi dans un judéo-arabe dont la syntaxe et le vocabulaire étaient celui des traités scientifiques, magiques et philosophiques, tout en pratiquant l'arabe en famille sous sa forme judéo-sicilienne, dialectalisée et lexicalement latinisée, à part égal avec le dialecte roman sicilien parlé dans la région d'Agrigente (Grévin 2010 : 518-519).

Fort de ce capital linguistique inestimable, le Sicilien va parfaire sa formation en affinant sa connaissance du latin et du grec à Palerme, Messine et à l'Université de Naples où il obtient le titre de *doctor artium*. Il se rend ensuite à la cour d'Aragon et va s'assurer le patronage d'aristocrates et de prélats influents qui facilitent ses allées et venues jusqu'à Rome où il va se mériter le titre de traducteur du Saint-Siège en hébreu, en arabe et en chaldéen et obtenir une charge d'enseignement dans le *studium Urbis*. Nous sommes alors dans les années 1477-1482, une période faste pour celui qui se fait désormais appeler Guglielmo Raimondo Moncada et qui, polyglotte et jonglant avec ses pseudonymes, adoptera bientôt le nom de Flavius Mithridate. Comme le note Benoît Grévin, cette apogée est marquée dans la carrière d'arabisant du Sicilien par deux « performances » qui mettent à profit le capital linguistique acquis précocement dans la sphère culturelle où il a grandi : « La première est la rédaction et la lecture devant la cour de Sixte IV, à l'occasion de la Pâque de 1481, du *Sermo de passione Domini*, pyrotechnie linguistique où Moncada prouve la vérité du christianisme en entrelaçant ses périodes latines de citations grecques, hébraïques, araméennes et arabes, ces dernières tirées du Coran » (Grévin 2010 : 520-521). Ayant emprunté une traduction latine du *Coran* de type clunisien à la Bibliothèque pontificale, Moncada se mit à pied d'œuvre pour superviser la confection d'un manuscrit enluminé dédié au duc d'Urbino, Federico di Montelfeltre. Second coup d'éclat, donc :

Divisé en trois sections dotées d'introductions autonomes, il contient la reproduction du texte arabe et la traduction latine d'un traité de magie attribué à Ibn al-Hātim ainsi que des deux sourates déjà mentionnées. Ces deux volets bilingues encadrent la transposition latine d'un traité astronomique dont il tait l'origine et qui n'est autre que l'*Orah selula* d'Isaac ibn al-Ahdab. Moncada présente ce travail comme une compilation qu'il aurait exécutée à partir de diverses sources arabes, en fait citées par Isaac ibn al-Ahdab dans ce traité (Grévin 2010 : 521).

Notons que la traduction latine de Moncada du traité d'Ibn al-Hātim sur les talismans liés aux maisons lunaires a été éditée par Kristen Lippincott et David Pingree (1987 : 56-81). Ce qu'il importe de préciser, c'est que, bien qu'ici représenté par les seules sourates XXI et XXII, cette incise dans le manuscrit enluminé dédié au duc d'Urbino n'est qu'une excroissance, le « précipité » d'un vaste chantier de traduction visant à créer un « *Coran* synoptique » composé du texte arabe d'origine, de sa traduction latine et des versions hébraïque et araméenne. Fasciné par les permutations alphabétiques, Moncada tenait pour acquis que le syriaque et le chaldéen, ensuite l'araméen biblique, targumique et talmudique, ne formaient qu'une seule et même langue transcrite dans deux systèmes d'écriture différents mais très apparentés. Comme le souligne Grévin, en postulant un projet pentaglotte latin-arabe-hébreu-chaldéen-syriaque, voire hexaglotte latin-arabe-hébreu-chaldéen-syriaque-turc, Moncada ne parle toutefois que d'un projet tétraglotte, puisqu'il affirme que l'araméen et le syriaque ne font qu'un, et qu'il ne mentionne le turc qu'à titre de comparaison. Le projet latin-arabe-araméen-hébreu correspond d'ailleurs à ses compétences affichées (Grévin 2010 : 522, note 35). Il avait même conçu une technique de transcription de l'araméen mobilisant le syllabaire éthiopien et c'est précisément cette technique qu'il va enseigner à Pic de la Mirandole à Florence.

Mais Moncada a vraisemblablement consulté les traductions médiévales du *Coran*, celle notamment réalisées par Robert de Ketton et Marc de Tolède, qui sera aussi consultée plus tard par Egidio de Viterbe. Son entreprise n'en est pas moins originale et beaucoup plus consistante qu'il n'y paraît. Ainsi, une analyse des plus fines due à Angelo Michele Piemontese a pu démontrer que Guglielmo Raimondo Moncada, *alias* Flavius Mithridate, était l'auteur d'un ensemble de notes marginales et interlinéaires parsemant un *Coran* atypique, entièrement transcrit en caractères hébraïques, conservé à la Bibliothèque Vaticane (Piemontese 1996 : 227-273; Grévin 2008 : 45-56). En fait, comme le stipule Benoît Grévin, « ces notes interlinéaires et marginales recouvrent un complexe travail de collation, de traduction – discontinue, mais portant sur l'ensemble des sourates – et d'explicitation du sens de certains versets par recours à des autorités exégétiques musulmanes, traduites en latin dans plus de six cent interventions marginales » (Grévin 2010 : 515). Mais Moncada, devenu entre-temps Flavius Mithridate, va persister dans son labeur d'élucidation quasi obsessionnel – Grévin parle d'un « fétiche textuel » – lorsqu'il se retrouve à Florence dans les années 1486-1487, devenant un chaînon essentiel de la pénétration de la culture arabo-musulmane dans les milieux érudits de la fin du Quattrocento. En effet, des annotations de plusieurs mains sur le manuscrit qu'il avait mis en chantier à Rome attestent de débats assez vifs sur la matière de la révélation coranique où Mithridate est pressé de questions en présence d'*illuminati* et d'érudits de tout premier plan tels que Pic de la Mirandole, Marsile Ficin, Domenico Benivieni, Eliya Delmedigo, Abramo di Moise da Prato. Cet état du manuscrit en langue hébraïque de Mithridate explique en bonne partie

[...] certaines caractéristiques des commentaires de Moncada, comme une adresse à un *lector* ou l'oscillation de ses notes marginales entre la *translatio* de traditions musulmanes et des commentaires polémiques plus personnels. Enfin, cette partie de l'histoire du manuscrit échappe à la prise de Moncada par un dernier aspect. Entre 1489 et 1494, il fit certainement partie de la bibliothèque de Giovanni Pico della Mirandola, dont l'inventaire mentionne un *Arcoran liber unus hebreus in papiro manuscriptus*. Capté par Moncada qui en avait fait un fétiche textuel en le couvrant de milliers d'annotations, le « Coran de Mithridate » n'en a pas moins décrit à travers le siècle une parabole qui le dépassait pour unir ses débuts judéo-siciliens à cette avant-dernière étape mirandolienne (Grévin 2010 : 527-528).

En 1483, après une période faste où il a joui du patronage d'aristocrates épris de savoir et d'un appui inconditionnel de la curie romaine, Moncada est expulsé de Rome, fort probablement pour une affaire de mœurs liée à une homosexualité passablement affichée. Il gagne le nord de l'Europe, enseignant entre autres l'hébreu à Cologne en 1484-1485. Il revient ensuite en Italie, à Florence, où il œuvre, en gros de 1485 à 1487, auprès de Pic de la Mirandole qui le soutient généreusement mais le presse avec une quantité de manuscrits composés pour l'essentiel de la plus fine fleur de la littérature kabbalistique catalane et castillane. L'homme est loin d'avoir perdu ses ressorts après ses mésaventures, car sa production prolifique de versions latines de textes hautement codés et difficiles d'accès confirme sa virtuosité de traducteur. Trouvant en Pic un élève surdoué, Mithridate va lui enseigner les rudiments de l'hébreu, de l'araméen et de l'arabe en le mettant au parfum de son espèce de sabir composé avec des éléments du syllabaire éthiopien. Mais les relations entre les deux hommes vont se dégrader assez rapidement fin 1487, début 1488. Le Sicilien se retrouve à Viterbe où il se fait arrêter pour d'obscures raisons, alors que Pic de la Mirandole tente de s'emparer de ses manuscrits. Nonobstant ces circonstances nébuleuses, la collaboration entre les deux hommes constitue, comme je l'ai déjà suggéré, l'une des opérations de translation les plus fécondes à avoir gratifié l'histoire des idées en Occident, mettant à la disposition de l'élite intellectuelle européenne un réservoir d'idées et de schèmes symboliques qui vont trouver écho dans des provinces de la pensée sises à mille lieues de leur terreau d'origine. Je songe aux développements ultérieurs de la Kabbale de Safed en Palestine, au XVI^e siècle, qui frayera ensuite sa voie chez les théosophes allemands, de Jacob Boehme jusque dans la philosophie tardive de Schelling, dite « narrative ». À l'autre bout du spectre, on tombe sur la filiation un peu trop rapide qui conjecture une espèce d'affinité élective entre le mythe cosmogonique kabbalistique d'Isaac Luria, notamment sa notion de *Tsimtsum* ou de « contraction » pré-originelle de la Dété insondable (*Ein Sof*), et la singularité qui serait à l'origine de la cosmologie du Big Bang.

Dans des remarques supplémentaires à son allocution prononcée en février 2009 lors d'un colloque à la Bibliothèque Nationale d'Israël à Jérusalem, saluant la publication du catalogue dressé par Benjamin Richler, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, contenant entre autres quantité d'écrits kabbalistiques conservés à la Biblioteca Apostolica Vaticana (Richler 2008), et postées sur le blog Seforim (Idel 2010), Moshe Idel met en évidence le caractère inopiné et la chance inespérée que constitue l'entreprise de traduction de Flavius Mithridate, qui non seulement a lancé une mouvance séminale dans l'histoire des idées en Occident, la kabbale chrétienne, mais a aussi permis de recouvrer des sources perdues dans leur original hébreu, se voulant ainsi, bon mal an, un

heureux accident, car l'histoire n'est autre qu'un agglomérat d'accidents formant des constellations mouvantes à géométrie variable. Par exemple, les codex où sont rassemblées les traductions latines de Mithridate comptent des œuvres du kabbaliste Abraham Aboulafia qui ne nous sont plus accessibles dans leur facture d'origine. Idel évoque d'abord l'ingénuité singulière d'Aboulafia (1240-c. 1291) qui, à l'été 1280, ne pouvant réprimer une impulsion qui lui avait été inspirée par une illumination soudaine à Barcelone dix ans auparavant et pouvant s'assimiler à l'initiative de Moïse se présentant devant le pharaon, se mit en tête d'aller rencontrer le pape Nicolas III à Rome le premier de l'an juif pour le persuader d'adhérer à sa notion de kabbale extatique comme préfigurant la révélation de la religion chrétienne.

Abraham Aboulafia avait mis au point une forme de kabbale prophétique basée sur la prononciation des noms divins et qui représente la forme de spiritualité la plus haute et la plus intense, telle qu'on ne pouvait la rencontrer jusque là dans les trois rameaux du monothéisme. C'est là l'expression de ma conviction évidemment, car je suis partisan de la kabbale d'Aboulafia et de sa technique de combinatoire des lettres hébraïques, le *Tsérouf*. C'est une mystique des Noms divins renforcée par une forme de cantillation très subtile mobilisant toutes les ressources de l'énergie sonore. Le pape était évidemment effarouché et peu enclin à se laisser bousculer par ce visionnaire patenté qui débarquait à brûle-pourpoint, et il se retira dans le château familial de Soriano nel Cimino, au nord de Rome. Mais, martel en tête, Aboulafia ne démordait pas et le poursuivit jusqu'à sa retraite, se faisant aussitôt avertir que s'il ne laissait d'insister il serait brûlé vif, tout ceci pour apprendre le même jour que le pape venait de trépasser d'une crise d'apoplexie aiguë. Aboulafia fut arrêté et expulsé deux semaines plus tard, trouvant refuge à Messine en Italie, qui faisait alors partie du royaume d'Aragon. C'est là que, pendant une bonne décennie, il va entreprendre la rédaction d'une masse critique de traités kabbalistiques très influents dont certains ne nous sont parvenus que par le relais des versions latines exécutées par Raimundo Moncada alias Flavius Mithridate pour le compte de Pic de la Mirandole. Moshe Idel est affirmatif quant au précédent et à l'importance considérable de cette médiation qui doit beaucoup au jeu des circonstances : « The translation of some of Aboulafia's writings from Hebrew to Latin by Flavius Mithridates was one of the most important factors in the impact of ecstatic kabbalah on the Italian Renaissance » (Idel 2010). Qui plus est, lorsque Chaïm Wirszubski a entrepris dans les années 1980 son travail longitudinal de fouille dans les manuscrits latins de Mithridate (Wirszubski 2007), il a pu découvrir et exhumer une œuvre complète d'Aboulafia qui n'existe désormais qu'à un état très fragmentaire en hébreu. Dans ce cas, le labeur de traduction n'est pas qu'œuvre de transfert linguistique et de transmission, mais de *restitution*.

Le travail de dépouillement qu'a effectué Chaïm Wirszubski, c'est le moins que l'on puisse dire, est vraiment colossal. Sa postérité n'est pas moins assurée par l'acribie et les soins apportés à l'édition intégrale des versions latines du corpus kabbalistique réalisées par Flavius Mithridate, en l'occurrence la publication sous la direction de Giulio Busi de la *Biblioteca cabbalistica* de Pic de la Mirandole sous les auspices de l'Institut für Judaistik de la Freie Universität de Berlin et de l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento de Florence. Pour entrer dans le vif du sujet, notons que, selon toute vraisemblance, 47 des 900 thèses formant les *Conclusiones* présentées à Rome par Pic de la Mirandole sont tirées directement du *Commentaire sur le Penteuque*, le *Perush 'Al ha-Torah* de Menahem Recanati (1250-1310) dans la traduction latine de Mithridate,

laquelle sera rééditée avec un commentaire par Mordecai Jaffe, à Lublin in 1595, alors que l'original rédigé en hébreu ne paraîtra qu'en 1523 à Venise. Mithridate fera aussi passer en latin à l'instigation empressante de Pic de la Mirandole le commentaire de Gersonide (Levi ben Gershom : 1288-1344) sur le *Cantique des cantiques*, de même que le *Traité sur la résurrection* de Maïmonide, d'abord rédigé en arabe en 1191 et ensuite traduit sous le titre hébraïque *Iggeret* ou *Ma'amar Tehhiyath ha-Metim* par Samuel ibn Tibbon (1150-1230), le plus illustre des Tibbonides, la famille d'éminents traducteurs juifs, notamment parce qu'il a traduit en 1190 le grand ouvrage philosophique de Moïse Maïmonide, le *Guide des égarés*, rédigé en arabe à la fin des années 1180 sous le titre *Dalālat al-Ha'irīn*, qu'il a rendu en hébreu comme le *Mōreh ha-Nebūkhim*.

Mais une portion congrue du florilège édifié par Mithridate est constituée de larges extraits des traités du grand zélateur de la kabbale prophétique Abraham Aboulafia, notamment le *Séfer sitre Torah*, une interprétation mystique du *Guide des égarés* de Maïmonide ainsi que son *Séfer Ge'ulah*, traduit en latin par Mithridate comme le *Liber Redemptionis*, mais encore la *Summa brevis cabale que intitulator Rabi Jeude*, le *Liber de secretis legis*, ainsi que le *Séfer ha-sirufim* ou *Séfer ha-Tseruf*, traduit comme le *Liber combinationum*, un traité de combinatoire des noms divins suivant divers procédés de permutation et de commutation inventés par Aboulafia et désigné par lui comme le *Tserouf*. On y trouve également une version latine du *Nefesh ha-Hakamah* (« L'âme intelligente ») de Moïse (ben Shem Tov) de León (Castille, 1240-1305), auteur ou compilateur du *Sefer ha-Zohar*, héritier des traditions kabbalistiques de Gérone en Catalogne, mais aussi du *Cheqel ha-qodesh*, le *Sicle du sanctuaire* (1996a; 1996b), ouvrage qu'il signe sous son propre nom dans sa ville natale de Guadalajara en 1292, présentant l'une des synthèses les plus denses de la pensée kabbalistique et du système des *séfirot* (émanations). Les traductions réalisées par Mithridate comptent encore le *Ha-Yeri'ah ha-Gedolah*, un traité kabbalistique d'auteur inconnu du XIV^e siècle, le *De proportione divinitatis*, le *de revolutione ducentorum triginta unius porte Alphabeti*, et quantité d'autres traités kabbalistiques. On y trouve aussi trois commentaires du *Séfer Yetzirah*, la source la plus ancienne du courant kabbalistique (voir *Séfer Yeşirāh* 2002), attribués respectivement à Éléazar de Worms pour l'un, un autre sans doute à Abraham Aboulafia et un troisième à Moïse ben Naḥman, ainsi qu'une version latine fragmentaire (*fragmenta libri Bahir*) du *Séfer ha-Bahir* ou « Livre de la clarté », autre texte fondateur de la mystique juive, datant probablement du XII^e siècle et traitant du rayonnement de la lumière primordiale (1983; 1994).

Pour clore cette première estimation très partielle du thesaurus de Mithridate, notons la présence de segments du traité d'un kabbaliste castillan du XIII^e siècle, Joseph Gikatilla, que Mithridate a traduit sous le titre de *Portae iusticiae*, qui fait écho à son traité plus connu, le *Sha'are Orah*, les *Portes de la lumière* (Gikatilla 1994; 2001). Avec ce seul traité déjà, Pic de la Mirandole avait en mains une synthèse des plus abouties de l'évolution des schèmes de pensée cardinaux de la kabbale espagnole, comme le souligne Scholem, en marquant l'importance de l'ouvrage de Gikatilla :

Son *Sha'arei Orah*, écrit vers 1290, révèle déjà l'influence de certains passages du *Zohar*, bien qu'il n'en soit pas fait mention. Important récapitulatif et préliminaire de l'interprétation de la symbolique des *Sefirot*, ce livre devint l'un des ouvrages majeurs de la kabbale espagnole. Il convient de noter que trois courants distincts : la kabbale de

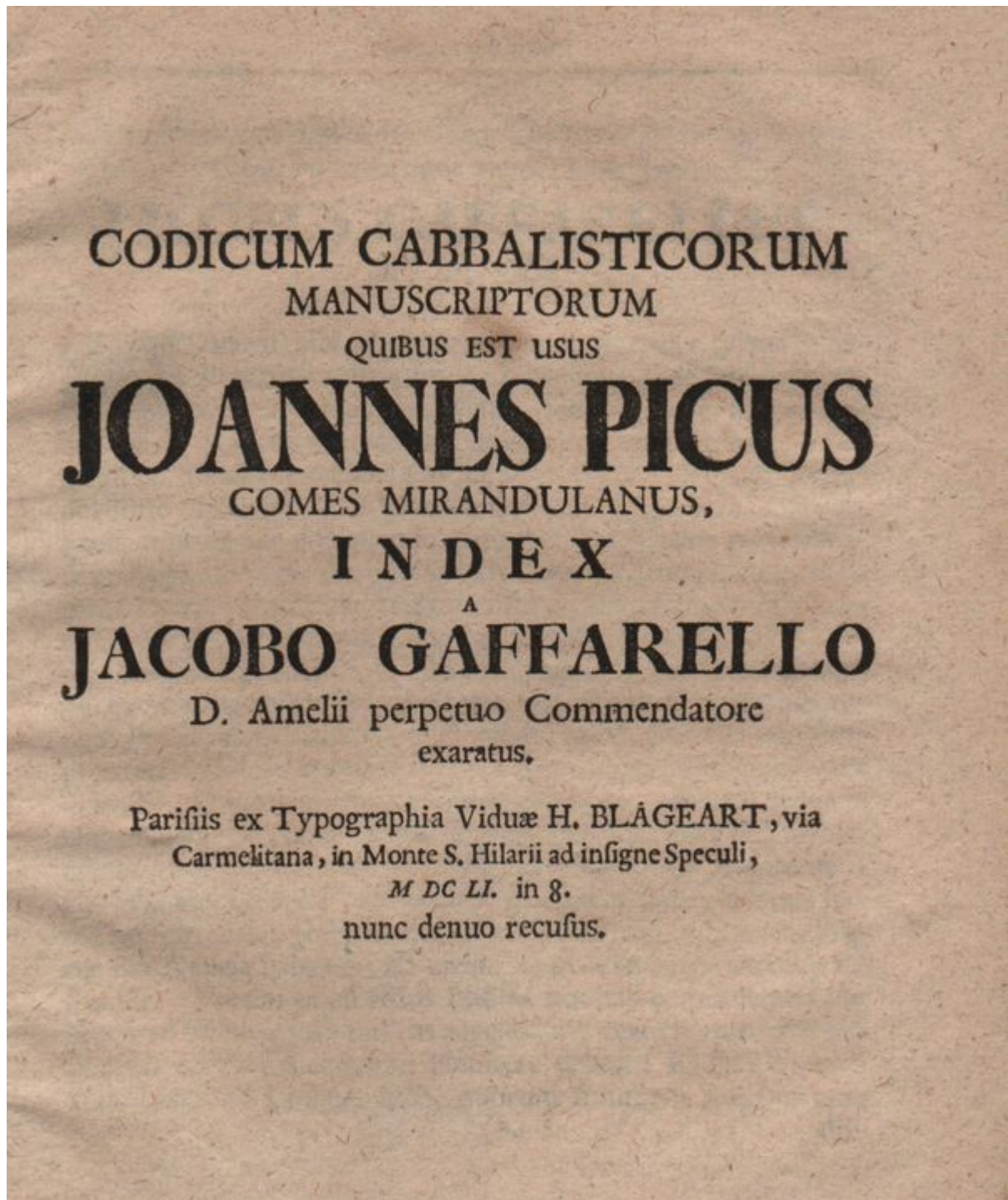
Gérone, la kabbale du *Zohar* et la kabbale d'Aboulafia coexistèrent avec bonheur dans la pensée de Gikatilla, exemple rarissime à cette époque (Scholem 2003 : 124-125).

Mais ce n'est là qu'un mince échantillonnage de la masse critique de traités kabbalistiques et de commentaires relevant de la mystique juive traduits par Flavius Mithridate à l'intention de Pic de la Mirandole. La recherche, la collation et le catalogage systématique du contenu des manuscrits rassemblés à la Bibliothèque vaticane et en d'autres endroits, déjà fort bien engagés, restent encore à parachever. Le projet de publication intégrale de la *Biblioteca cabbalistica* dirigé par Giulio Busi a déjà fait paraître d'élégantes éditions d'une exceptionnelle rigueur. Ainsi, le premier volume de cette collection, paru en 2004, présente l'édition du texte hébreu, la version latine de Mithridate et une traduction en anglais d'un traité d'un kabbaliste italien dont le nom reste inconnu, datant du début du XIV^e siècle et comprenant des annotations marginales de Mithridate, le *Ha-Yeri'ah ha-Gedolah*, le « Grand parchemin », ainsi intitulé en référence à son support matériel, un large rouleau qui contient des graphiques dépeignant les divers stades de l'émanation des *séfirot* (Busi *et ali* (eds.) 2004). Les volumes qui ont suivi affichent le même niveau de qualité en matière d'acribie et de soins apportés à l'établissement d'une édition critique. Chaïm Wirszubski, décédé prématurément avant qu'il ne puisse tirer toutes les conclusions d'un labeur qui l'a amené à scruter cet ample matériau sur plus de deux décennies, a pu estimer que le volume original des traductions réalisées par Mithridate s'étend à quelque 5500 pages de format folio – approximativement, comme il l'écrit, quinze fois la longueur de l'*Énéide* :

Mithridate réalisa un remarquable exploit de traducteur : il rendit accessible à son lecteur une véritable bibliothèque cabalistique. Les manuscrits autographes de ses traductions conservés à la Bibliothèque vaticane – Vat. Ebr. [*Vaticani Ebrei*] 189 à 191 et Chigi A.VI. 190 – ne représentent pas l'intégralité du corpus cabalistique qu'il traduisit en latin. Trois de ces quatre manuscrits comportent d'importantes lacunes, et un autre manuscrit fort volumineux, qui avait été vu et décrit au XVII^e siècle par Jacques Gaffarel, n'a jamais été retrouvé. Les quatre manuscrits subsistants, dans leur état actuel de conservation, comptent près de 3500 pages in-folio. L'étendue des pertes peut être approximativement estimée à plus de 2000 pages in-folio. Ce corpus de 5500 pages environ, avec une moyenne de 36 lignes par page et de dix mots par ligne, est à peu près équivalent, par sa taille, au *Digeste* de Justinien, et représente plus de quinze fois l'*Énéide*. Nous ne savons pas, et il n'est pas possible d'établir, faute d'argument décisif, si Mithridate a traduit une collection de livres cabalistiques aléatoire ou justifiée, ni bien sûr, dans la seconde hypothèse, qui aurait pu être l'auteur de cette sélection. Quoi qu'il en soit, cet impressionnant corpus de littérature cabalistique en traduction latine comprend une quarantaine d'œuvres de taille, de qualité et d'intérêt variables, écrites par différents auteurs, appartenant à différentes périodes, et représentant différents types de cabale (Wirszubski 2007 : 15-16).

La réelle importance de ce travail et la mesure dans laquelle le compendium dressé par Mithridate a pu ménager les avenues du jeune Pic dans les six mois précédant la présentation de ses *Thèses* à Rome, soit entre mai et novembre 1486, font encore l'objet de disputes. Par exemple, comme le note S. A. Farmer (1998 : 344), la seule évidence qui rende plausible l'usage par Pic de la Mirandole du *Commentaire sur le Pentateuque* de Menahem Recanati, qui est absent du corpus de Mithridate, provient de la recension et de la description établie par Joseph Gaffarel au XVII^e siècle, en l'occurrence, suivant l'indication fournie par Farmer (1998 : 557) et Wirszubski (2007 : 15, note 4), dans son

Codicum cabalisticorum manuscriptorum quibus est usus Johannes Picus comes Mirandulanus index [« Index des livres cabalistiques manuscrits utilisés par Jean Pic, comte de la Mirandole »], Paris, 1651, pp. 19-41; reproduit par Johann Christoph Wolf, *Bibliotheca Hebraica*, t. 1, Hambourg-Leipzig, 1715 (*Appendix*, pp. 11-20). Comme Farmer le suggère du reste, il conviendrait d'élargir le réseau d'influences aux nombreux contacts avec des savants hébreux (voir Tamani 1997 : 491-530; Zatelli, Lelli et Anvanzinelli 1994 : 159-191) qui commençaient à affluer en Italie (voir Bonfil 1994 : 145-177; Ruderman et Veltri (eds.) 2004), en provenance de la péninsule ibérique, l'Espagne devenant de plus en plus intolérante et inhospitalière pour la gent juive, et qui n'ont certes pas manqué de nourrir une vie intellectuelle férue de syncrétisme. Par nature et presque par essence, les nomades sont syncrétistes ou le deviennent.



Gaffarel, Jacques (Jacobus Geffarellus), *Codicum cabbalisticorum manuscriptorum quibus est usus Joannes Picus comes Mirandulanus*, index a Jacobo Gaffarello D. Amelii perpetuo Commendatore exaratus. Paris, 1651. H. Blageart. (4°); 24 p. Jacques Gaffarel (1601–1681) était un érudit français, un prêtre et un astrologue, féru d'histoire naturelle et d'occultisme oriental, un polyglotte versé dans plusieurs langues orientales. Chargé de mission par le Cardinal Richelieu, Gaffarel voyagea en Italie, en Grèce et en Asie afin de rassembler des livres rares pour le Cardinal Richelieu. Au cours de cette mission, il rassembla les manuscrits kabbalistiques de Giovanni Pico della Mirandola.

Nous avons une ligne de faille qui s'ouvre à partir d'Isaac l'Aveugle (Itzhak Saggi Nahor : 1160-1235), natif de Posquières dans le Languedoc, fils du Ravad III qui évoluera ensuite à Narbonne, contemporain de l'apparition du *Séfer ha-Bahir*, tenant l'*Ain Sof*, l'Infini ou le néant créateur, comme la source incréée dont procède le dispositif séfirotique. Nettement influencé par les idées néoplatoniciennes, Isaac l'Aveugle sera l'inspirateur d'une lignée de disciples identifiés au cercle des kabbalistes de Gérone, en Catalogne, dont Ezra de Gérone et, ensuite, Azriel de Gérone qui va recueillir son commentaire du *Séfer Yetzirah*, mais aussi Rabbi Yonah Gerondi et Nahmanide. Avec la renaissance alphon sine, on a droit à une puissante relance avec des théoriciens aussi inspirés et fougueux que Joseph Gikatilla, Moïse de León et Abraham Aboulafia dont le legs va vite essaimer en Sicile jusqu'à Florence chez Yoḥanan Alemanno et son ami Pic de la Mirandole. Avec Marsile Ficin à pied d'œuvre dans le sillage d'un Gémiste Pléthon qui plébiscite une mouture trafiquée des *Oracles Chaldaïques*, la redécouverte des *Hermetica* et le syncrétisme orphico-pythagoricien, un engouement marqué pour la magie arabe et le fameux *Picatrix* (voir Matton (éd.) 1977) sans compter la ferveur suscitée par le *Hayy Ibn Yaqzān* d'Ibn Tufayl, le corpus kabbalistique convoyé par le père de Yoḥanan Alemanno, Rabbi Isaac et son propre père Rabi Elijah d'Aragon qui s'installe d'abord à Rome, ensuite dans le Nord de l'Italie, à Mantoue, les conditions étaient réunies pour une translation majeure de l'histoire des idées en Occident, couvant sous le blason fantasmagorique d'une restitution de la *prisca theologia* ou encore la *philosophia perennis* (voir Schmitt 1966 : 505-532; Idel 2001 : 137-158).

C'est dans ce terreau d'hybridation, de croisements et de boutures de diverses extractions que va croître la kabbale chrétienne et vont éclore les génies respectifs des Johann Reuchlin, Egidio da Viterbo, Cornelius Agrippa de Netteschein, mais encore, au XVI^e siècle, Guillaume Postel, pour ne nommer qu'eux. Aux antipodes de ce syncrétisme presque militant, parfois passablement échevelé, va soudainement éclater au XVI^e siècle, à Safed en Palestine, comme réaction en retour à l'onde de choc sismique provoquée par l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492, un courant kabbalistique nettement puriste initié par Moïse Cordovéro (1522-1570) et systématisé à travers la figure charismatique d'Isaac Louria (1534-1572), connu aussi sous le nom de « Ari » (acrostiche de Ashkenazi (ou ha Eloqi) Rabbi Isaac, signifie également « lion » en hébreu) et son disciple immédiat Hayyim Vital (1542-1620), qui a consigné par écrit le mythe cosmogonique élaboré par son maître (voir Fine 2003). Les kabbalistes de Safed se situent d'emblée et de ferme propos à mille lieues des spéculations de leurs parèdres catalans, castillans et italiens (siciliens notamment), et, *a fortiori*, du syncrétisme judéo-chrétien hérité de Pic de la Mirandole. Ils nourrissaient une fiction, un mythe de leur cru, selon lequel le *Zohar* n'a pas été conçu ou compilé en Espagne à la fin du XIII^e siècle, mais serait un traité datant du II^e siècle et, qui plus est, rédigé en Galilée, mais qui aurait aussitôt été tenu délibérément sous le boisseau, soumis à une occultation dont le joug doit être levé par la mouvance lourianique, les dérives italiennes formant le nadir de cette occultation.

Paradoxalement, le puissant appareil cosmopoétique développé par Isaac Louria va s'exporter et connaître une postérité inattendue sous forme d'acculturation intensive au sein même de la conceptualité philosophique européenne. Ainsi, le superbe traité kabbalistique de Rabbi Cohen de Herrera (1570-1635), *Le Portail des cieux (Puerta del cielo)*, rédigé en espagnol par un kabbaliste séfara de la lignée lourianique, sera ingéré,

digéré et métabolisé à la faveur de la résurgence de la kabbale en Allemagne, de larges portions se voyant traduites en latin dans le compendium rassemblé par Knorr von Rosenroth, la *Kabbala denudata*. Non seulement ce traité sera-t-il cité par Hegel ou mentionné par d'Alembert dans l'*Encyclopédie*, mais fournira amplement matière à spéculation tant chez Leibniz, influencé par Jean-Baptiste van Helmont, et sans doute aussi Spinoza qui lut ce traité kabbalistique directement en hébreu à Amsterdam, que chez Schelling, dans ses *Weltalter*. Sir Isaac Newton, dont on sait désormais que sa bibliothèque personnelle regorgeait de traités alchimiques, de grimoires et d'ouvrages kabbalistiques, possédait une copie de la *Kabbala denudata* de Rosenroth. En 1936, lors d'une vente publique, on dévoila le contenu d'une malle où Newton avait rangé nombre de ses manuscrits et ce lot contenait pour l'essentiel des notes relatives aux arcanes de l'alchimie et de la kabbale hébraïque (voir Verlet 1994).



L'exemplaire du *Zohar* dans la version de la *Kabbala denudata* de Knorr von Rosenroth qui a appartenu à Sir Isaac Newton peut être consulté à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge en Angleterre. – Pour plus de précisions, voir le site en ligne : <http://www.zohar.com/es/node/562#sthash.043v1lPi.dpuf>

Il nous est permis de concevoir une forme d'interface entre les ruminations d'une antique sagesse et l'essor d'une nouvelle *épistémè* qui tâtonne et aiguise son tact intellectuel entre l'audace et le vertige que peut procurer la maîtrise de l'instrument mathématique. Pour rendre compte de cette intégration vécue sur le mode alternatif de l'attraction/répulsion, bref d'une acculturation tantôt hantée par la restitution d'une tradition immémoriale tantôt livrée à l'éclosion spontanée de courants dissidents répondant à une crise spirituelle

à la fois intériorisée et saisie dans l'angle de déférence de bouleversements à plus grande échelle, je crois qu'il nous est loisible de tirer un éclairage significatif de la mise au point effectuée par Moshe Idel, que je cite ici *in extenso* :

Ma supposition est que certaines formes de *rencontre* entre différentes cultures, en contact ou parfois en conflit, n'ont pas seulement créé des processus mimétiques basés sur l'appropriation de structures conceptuelles, mais aussi des types d'accélération dans la culture minoritaire. Ces accélérations sont parfois liées à des mutations culturelles (pour recourir une nouvelle fois à la terminologie de Le Goff), qui n'ont pas à refléter les détails ou même les structures de la culture majoritaire. Ainsi il y a une certaine corrélation entre, d'une part, l'épanouissement de puissants centres cabalistiques et, de l'autre, les diverses renaissances dans les milieux culturels de centres cabalistiques naissants. C'est une image plus complexe, qui présuppose non seulement l'intégration de certains éléments de ces développements culturels dans le judaïsme et, en même temps, le sentiment de certains penseurs juifs qu'une réponse devrait être offerte à ces nouveaux défis spirituels. Mon hypothèse est que tout changement original qui provoque une mutation provoque aussi des réactions à son encontre. Les principaux classiques de la pensée mystique juive ont été composés comme un élément de cette rencontre et une réponse à l'efflorescence des idées et des littératures nouvelles. Ainsi les processus d'appropriation et d'acculturation d'une part, et les réponses qui leur ont été apportées d'autre part, sont des déclis qui encouragent une créativité renouvelée. En opposition à Gershom Scholem dont l'historiographie de la cabale assigne un rôle particulier aux crises historiques, en raison de traumatismes et de ruptures, je considère les principaux moments de l'histoire de la mystique juive comme parallèles de phénomènes de renaissance plus vastes, parfois provoqués, inspirés et offrant des réponses créatives aux défis spirituels lancés par les principaux bouleversements culturels dans le milieu majoritaire (Idel 2007 : 52-53).

Le diagnostic de Moshe Idel, auquel j'adhère, présente un scénario qui se démarque des évolutions en vase clos, de la ghettoïsation des schèmes de pensée, agréant plutôt une ouverture transversale entre des lignes d'univers apparemment parallèles mais qui, en réalité, se croisent et se fécondent mutuellement, et ce dans une mesure dont il appartient justement à l'historiographie d'établir la gradation aussi bien que décrire la gestation en coulisse des amorces de processus nourrissant de secrets paroxysmes. Il m'apparaît évident que la culture européenne du Quattrocento, héritière des parangons jumeaux du legs gréco-latin et du magistère judéo-chrétien, était aussi bien en crise qu'ouverte à l'insémination de courants de pensée exogènes. L'élite intellectuelle de Florence ou de Padoue, pour ne nommer que ces deux centres de haute effervescence, était aussi profondément trempée de culture arabe, largement averroïste, mais se voulait pareillement perméable à un afflux de schèmes de pensée plus ésotériques : orphisme, néo-pythagorisme, hermétisme alexandrin, les enseignements des *magoi* perses, voire des gymnosophistes indiens.

L'entrée en scène de la kabbale hébraïque, dont la gestation était déjà servie par une grande diversité d'alluvions, néoplatoniciennes ou arabes, et des personnalités aussi fortes que Moïse de León ou Abraham Aboulafia en Castille, ou plus récemment, en Italie, Menahem Recanati ou Yoḥanan Alemanno, répondait aussi à une crise majeure du christianisme en souffrance de sources convergentes, d'ancestralité et d'une vision eschatologique transcendant la seule perspective du salut personnel pour s'intégrer à une dramaturgie cosmique éprise de théodicée ou d'anticipation d'une *apokastasis*, en

l'occurrence une restitution de l'état originel de la créature. C'est pourquoi, précisément, comme le suggère Idel, les mutations de paradigmes vécues à l'interne, dans les milieux kabbalistiques, peuvent être vues comme faisant écho sinon comme parallèles à « des phénomènes de renaissance plus vastes, parfois provoqués, inspirés et offrant des réponses créatives aux défis spirituels lancés par les principaux bouleversements culturels dans le milieu majoritaire » (Idel 2007 : 53).

N'empêche qu'un tissu de contingences et de circonstances fortuites, de connivences inopinées enveloppait ces transferts de connaissances, leurs accélérations et canalisations au profit de translations massives de corpus, dont le contexte élargi, sous les auspices de circonstances de bon aloi et sans doute un soupçon de « sérendipité », conjugue l'appui d'un mécénat éclairé et le nomadisme d'agents de change du savoir, de courtiers lancés sur la piste de manuscrits, de traducteurs et de précepteurs en langues grecque ou de souche sémitique ménageant un accès direct à des langues très anciennes ou en provenance de lointaines contrées. On ne saurait trop insister sur la convergence de conditions propices à pareille éclosion. L'orthodoxie est toujours sédentaire et statique, mais la fécondité heuristique, elle, à l'affût du bel heur, de trouvailles provoquées par des effets de « sérendipité », l'opportunité de trouver autre chose que ce qu'on cherchait initialement, est résolument nomade et syncrétiste.

Il nous est donc loisible d'examiner d'un peu plus près, sans prétendre ne serait-ce qu'à une forme minimale d'exhaustivité, les matériaux mis à la disposition de Pic de la Mirandole par les soins de Flavius Mithridate. Après le survol sommaire de quelques titres évoqués plus haut, nous pouvons fournir un aperçu plus précis de cette ample moisson de textes qui constitue une véritable bibliothèque kabbalistique de base. Faisant œuvre de pionnier, Chaïm Wirszubski a déjà bien arpenté ce territoire textuel (Wirszubski 2007). Prenant le relais des travaux inestimables de ce chercheur décédé prématurément, les éditions critiques l'équipe internationale de la *Kabbalistic Library of Pico della Mirandola*, chaque traité étant copieusement annoté et traduit en anglais à l'appui de monographies substantielles, nous offrent des perspectives fascinantes sur cet important exercice de translation qui servira de pierre de touche à l'évolution parallèle de ce courant de pensée en Occident. Nous disposons aussi d'un outil précieux avec le *Catalogue des manuscrits hébreux de la Bibliothèque Vaticane*, dressé avec moult soins et grande acribie par Benjamin Richler (2008).

Wirszubski a pu établir que le gros de la dépouille restante des manuscrits autographes de Flavius Mithridate comportant ses traductions latines d'écrits kabbalistiques était conservé à la Bibliothèque Apostolique Vaticane, en l'occurrence les manuscrits **Vat. Ebr. [Vaticani Ebrei] 189 à 191** et **Chigi A.VI.190**. On n'y trouve cependant pas trace de la traduction du *Commentaire sur la Genèse* de Menahem Recanati, qui a exercé une influence décisive sur la rédaction des *Conclusiones* de Pic de la Mirandole. Wirszubski estime que Mithridate n'a pas effectué cette traduction. Mais, renversement du sort, Franco Bacchelli a découvert que le manuscrit **A.IX.29** de la bibliothèque universitaire de Gênes contient un fragment de la traduction par Mithridate du *Commentaire sur la Genèse* de Recanati, car il exhibe des traits caractéristiques de son style et de son choix de termes (Bacchelli 2001 : 89-94).

Le manuscrit **Vat. ebr. 189** contenait à l'origine un corpus de quinze traités réunis sous le titre *De anima* et pour la plupart attribués au rabbi allemand Éléazar (ben Judah

ben Kalonymus) de Worms (c. 1176-1238), talmudiste et mystique natif de Mayence, dernier grand maître de la lignée des *Hasidei Ashkenaz*, des piétistes rhénans, mais aussi auteur de spéculations dans la veine kabbalistique nettement marquées par les techniques de permutation de la *gematria* et du *notarikon* qui entre autres substituent des nombres aux lettres composant les vocables de façon à révéler des aspects cachés dans les noms via la correspondance numérolologique, susceptible d'alimenter des opérations de nature théurgique. L'œuvre majeure d'Éléazar de Worms dans cette veine est le *Sodé Razayya* ou « Secrets des secrets », composé de cinq traités dominés par les thèmes kabbalistiques, soit les permutations alphabétiques et numérolologiques, la contemplation des Noms divins, les mystères du Chariot (*Merkavah*) divin et l'eschatologie de l'âme. Le premier traité est le *Sod Ma'aseh Bereshit*, ou « secret de l'œuvre du commencement », consacré à la genèse des mondes, mobilise des éléments très anciens fournis par la littérature dite des « Palais » ou *Hekhalot*. Le second traité, intitulé *Sod ha-Merkavah* ou « Secret du Chariot », est essentiellement concerné par le monde angélique, le char divin, le trône divin, la Gloire visible et la prophétologie. Un troisième, le *Sefer ha-Shem*, s'attache à la contemplation et à l'exégèse des Noms divins. Le quatrième traité, intitulé *Hokhmat ha-Nefesh*, « Sagesse de l'âme », analyse la composante de la psyché humaine dans une perspective eschatologique permettant d'envisager un rapprochement avec la lumière incréée, le « corps de gloire » de la divinité (*kavod*). Une cinquième partie se greffe à ce corpus, soit le *Perush 'al Sefer Yezirah*, son commentaire sur le *Sefer Yetsirah* qui se compose d'extraits du commentaire du rabbin Shabbethai Donnolo et qui propose même une série d'instructions pour la fabrication du Golem, le fameux automate d'argile de forme humanoïde (voir à ce sujet Buzzetta 2014).

L'original hébreu des versions latines de Mithridate consignées dans le manuscrit **Vat. ebr. 189** correspond vraisemblablement à la quatrième partie du *Sodé Razayya* d'Éléazar de Worms, le traité sur la science de l'âme. Comme le notent Wirszubski et Benjamin Richler à sa suite, cette compilation est tronquée, car le début et la fin des quinze livres sont manquants, l'état actuel du manuscrit courant depuis le milieu du quatrième jusqu'au commencement du quinzième. Les segments manquant se retrouvent amalgamés à d'autres versions latines d'écrits kabbalistiques contenus dans un autre manuscrit du Vatican, le **Chigi A.VI.190**. Comme l'observe Wirszubski, le manuscrit était déjà dans cet état quand Egidio da Viterbo (Gilles de Viterbe) le recopia à la Bibliothèque Vaticane en 1516. De plus, une autre copie de ce manuscrit, présentant les mêmes lacunes, a été vue et décrite par Jacques Gaffarel (Wirszubski 2007 : 16). Richler précise que le manuscrit **Vat. Lat. 4273** contient les traductions latines par Mithridate du *Commentaire sur le Cantique des cantiques* de Gersonide (Levi ben Gershom) ainsi que du *Traité sur la résurrection* de Moïse Maïmonide (Richler 2008 : 133).

Le manuscrit **Vat. ebr. 190** est complet, à l'exception des trois derniers cahiers, qui sont reliés dans le manuscrit **Chigi A.VI.190** (ff. 232–261). Suivant l'expertise minutieuse de Wirszubski, il est prouvé hors de tout doute raisonnable que les manuscrits **Vat. ebr. 189** et **190** sont de la main de Mithridate et que ces traductions latines ont été exécutées à l'intention expresse de Pic de la Mirandole. **Vat. ebr. 190** contient onze textes de divers auteurs, tous des écrits kabbalistiques dont les versions latines ont été rédigées de façon continue, comme l'indiquent leurs colophons. On y trouve le *Liber Combinationum* [ספר הצירוף] (ff. 1r–90r), l'*Expositio secretorum punctuationis* [אגוז גינת] par Joseph Gikatilla (ff. 90v–120r), la *Summa brevis cabalæ quæ intitulatur Rabi Jeudæ* [זוהת דהליהו]

par Abraham Aboulafia (ff. 120v–132v), le *Tractatus de revolutione ducentorum triginta unius porte Alphabeti*, ainsi que divers traités kabbalistiques (ff. 132v–150v), parmi lesquels un commentaire sur les prières par Yehuda ben Nissim ibn Malka, l’auteur du *Séfer ha-Maflig* (ff. 140), un commentaire sur ספר היריעה הגדולה ספר (ff. 150v–165r), précisément ce traité d’un kabbaliste italien dont le nom reste inconnu que j’ai évoqué plus haut, datant du début du XIV^e siècle et comprenant des annotations marginales de Mithridate, le *Ha-Yeri‘ah ha-Gedolah*, le « Grand parchemin », ainsi intitulé en référence à son support matériel, un large rouleau qui contient des graphiques dépeignant les divers stades de l’émanation des *séfirot* (voir Busi *et ali* (eds.) 2004). Nous trouvons ensuite les *Quaestiones super de decem Numerationibus* [שער השואל] par Azriel de Gérone (ff. 165r–173v), le *Liber Corona nominis boni* [כתר שם טוב] par Abraham Axelrad de Cologne (ff. 173v–186r), le *Libellus de expositione nominis Tetragrammaton* [פירוש שם הויה] par Asher ben David (ff. 186r–192v), le *Libellus de expositione tredecim proprietatum* [מדות י"ג פירוש י"ג] aussi par Asher ben David (ff. 193r–207r), le *Libellus de secretis legis manifestandis edicto a sancto doctore Rabi Moise Gerundinensi* [פירוש עשר ספירות] par Jacob ben Jacob [version B], ici attribué à Moïse Nahmanide (ff. 207r–221v), le *Liber de radicibus seu terminis cabalæ* ou *Séfer ha-šorašim* [ספר השרשים] par Joseph ibn Waqqār (ff. 222r–275r), le *Liber de Secretis Orationum et benedictionum cabalæ* [פירוש התפילות] par Menahem Recanati (ff. 275v–336r) et le *Liber de secretis legis* [סתרי תורה] par Abraham Aboulafia (ff. 336v–469v).

Comme le souligne Chaïm Wirszubski (2007 : 17), le manuscrit **Vat. ebr. 191** diffère des deux précédents en ce qu’il semble avoir été rédigé de façon discontinue. De plus, bien qu’il comporte la mention *Mithridate interprete*, « traduit par Mithridate », à six reprises, rien n’indique en revanche que ces traductions aient été réalisées à l’intention de Pic de la Mirandole. Ce manuscrit comprend douze textes et le début d’un treizième, dont certains d’auteurs anonymes. Nous trouvons d’abord trois différents commentaires sur le *Sefer Yetzirah* (*Commentum Sepher Iesiræ I-III*) : le premier (ff. 1r–12r), par Eléazar de Worms, le second (ff. 12r–26r), probablement par Abraham Aboulafia, ayant été authentifié comme identique au début du manuscrit **Paris, BnF heb. 768**, lequel commence par קרא שמו ספר יצירה דע כי המחבר, et le troisième qui, contrairement à ce qu’avait estimé Mithridate, n’est pas un commentaire séparé, mais la suite du texte précédent. Suivent alors un commentaire inconnu, du moins non identifié à un auteur, sur les dix *séfirot* (ff. 29r–34v), le commentaire de Moïse Nahmanide sur le *Séfer Yetzirah* (ff. 39r–43v), le *Commentum voluminis de proportione divinitatis*, soit le Commentaire sur le *Ma‘arekhet ha-‘Elohut* [פ"ז] (ff. 43v–60r), l’*Expositio decem numerationum*, le commentaire sur les *Séfirot* appelé *Sha‘ar ha-Shamayim* [שער השמים] (ff. 60v–107v), le traité *Porta iusticiae* [אגרת הקדש] (ff. 109r–121r), le *Liber secretorum quorum dicitur praeceptorum legis* portant sur les secrets kabbalistiques (ff. 121v–124r), le *Liber mysterium operis geneseos* [מעשה בראשית ענין] suivi du *ha-Nefesh ha-Hakhamah* [החכמה הנפש] de Moïse de León (ff. 124r–208r), le *Liber dictus Porta secretorum* [שער הרזים] par Théodore de Tolède (Todros Abulafia) (ff. 208v–287v), l’*Oration pauperis* (ff. 279v–281r), l’*Oratio Harthar* (ff. 281r–287v), les *fragmenta libri Bahir* [ספר הבהיר] (ff. 288r–335r), un commentaire sur le *Šem ha-meforaš* (ff. 326r–329v), le *Mysterium currus* (ff. 329v–332v), un commentaire sur les dix *séfirot* (ff. 332v–333r), enfin, un autre commentaire sur les dix *séfirot* (ff. 333v–335v), et le *Commentum Rabi ieude filii Rabi moyseos super opere Geneseos* [ביאור מעשה בראשית] par Judah Romano (ff. 339r–346r).

La fin du manuscrit est manquante. Notons la superbe édition de l'original latin dans la version de Flavius Mithridate des *fragmenta libri Bahir*, avec appareil critique et annotations, ainsi qu'une traduction anglaise par les soins de Saverio Campanini (2005a).

Le manuscrit **Chigi A.VI.190**, pour sa part, comme le note Chaïm Wirszubski (2007 : 17-18) est « un recueil composite, assemblé dans un évident désordre. Si l'on ne tient pas compte des neuf cahiers qui lui ont été ajoutés – dont six faisaient originellement partie du **Vat. Ebr. 189** et trois du **Vat. Ebr. 190** –, ce manuscrit contient diverses traductions kabbalistiques. L'incipit du premier texte, *Les Portes de la Justice (Portæ justiciæ, Sa'arei Sedeq*, de Joseph Gikatilla, indique que Pic en était le destinataire. C'est de fait grâce à cet incipit que le manuscrit a été sauvé de l'oubli il y a plus de quarante ans par Paul Oskar Kristeller » (Wirszubski 2007 : 17). En plus du *Portæ justiciæ seu de divinis nominibus* de Gikatilla (2-131, 361-390), ce manuscrit contient le *De proportione divinitatis* (135-151, 212-221), la traduction latine du *Sod Razey Semuchin* (152-201), celle du *Séfer ha-Ne'elam* (202-211), un miscellanée kabbalistique (223-231), le *Liber de ordine geneleos* de Moïse Nahmanide (226r ssq.), le *Liber de secretis legis* d'Abraham Aboulafia (232-261), le *Liber redemptionis* d'Aboulafia (262-332v), un fragment du *Liber mysteriorum venerabilium* (360), ainsi qu'un fragment du livre XV du *De anima* d'Éléazar de Worms.

Cet impressionnant assemblage de traités, de commentaires et de fragments compte pour 3500 des 5500 pages in-folio constituant le corpus d'écrits kabbalistiques traduits en latin par Flavius Mithridate. On n'y trouve cependant pas le *Commentaire sur le Pentateuque* de Menahem (ben Benjamin) Recanati (1250-1310), dont la traduction latine de Mithridate est probablement perdue. L'original hébreu, le *Perush 'Al ha-Torah*, a été édité à Venise en 1523. Chaïm Wirszubski a procédé à un examen minutieux de 47 des *Conclusiones cabalisticæ* (356 à 402) de Pic de la Mirandole « selon la doctrine secrète des savants cabalistes juifs » (*secundum secretam doctrinam sapientium hebræorum cabalistarum*) et le recours au *Commentaire sur le Pentateuque* de Recanati se détache nettement comme source de la littérature kabbalistique consultée avec le plus d'assiduité par Pic de la Mirandole. Il est la source directe de vingt-cinq conclusions et la source la plus probable d'une douzaine d'autres. Comme le souligne Wirszubski, Pic n'aurait pu choisir meilleur guide pour s'initier aux clefs de l'herméneutique kabbalistique. C'est par ce seul canal, du reste, qu'il pu avoir accès aux doctrines du *Zohar*, et lorsqu'il en réfère au *Bahir* dont Mithridate lui a rendu en latin d'importants fragments, c'est selon l'angle d'interprétation déjà proposé par Menahem Recanati. Son *Commentaire sur le Pentateuque*, écrit Wirszubski, est

[...] un riche répertoire de doctrines authentiquement cabalistiques, présenté avec compétence par un cabaliste accompli. En suivant l'ordre des Écritures, Recanati aborde une grande variété de sujets, sans jamais omettre de citer et d'interpréter ses prédécesseurs. Il cite des *midrachim* et des textes ésotériques pré-cabalistiques, en particulier le *Bahir* et, plus souvent encore, le *Zohar*. C'est en lisant Recanati, et non le commentaire biblique de Moïse de Gérone ou les écrits d'Éléazar de Worms, que Pic a appris que tous les détails de la *Massorah* [N.d.t. Système de conventions graphiques élaboré entre le VI^e et le X^e siècle ap. J.-C. pour préserver le texte biblique] représentaient les mystères des dix *sefirot* (conclusion XXXIII [389]) (Wirszubski 2007 : 83).

Cette première série de *Conclusiones* inspirées des doctrines kabbalistiques exhibe aussi, tel qu'on peut le constater à la faveur des recoupements opérés par Wirszubski, la trace d'autres sources, mais avec une fréquence moindre que le recours à l'autorité de Menahem Recanati. Ainsi, le traité *Les Portes de la Justice* de Joseph Gikatilla est la source d'au moins deux autres conclusions de Pic. Le titre de la version latine de Mithridate est *Saare Sedech, id est Portæ justiciæ seu de divinis nominibus* (« Ša'arei Sedeq, c'est-à-dire les « Portes de la Justice, ou Sur les noms divins »). Or, en l'absence d'un pareil sous-titre pour l'original hébreu, il n'est pas impossible que celui-ci réfère, par quelque renvoi oblique, au traité *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Mais, comme l'observe Wirszubski, ce sous-titre n'est pas fortuit car, selon Scholem, la doctrine kabbalistique de Joseph Gikatilla « considère l'ensemble de la Torah comme un tissu de qualificatifs divins qui sont eux-mêmes autant de variantes du nom de Dieu » (Wirszubski 2007 : 86). Il est aussi possible que Pic ait tiré profit de sa lecture d'un traité *Sur la proportion de la Divinité* (*Ma'arekhet ha-'Elohut, De proportione divinitatis*, qui offre une source alternative pour les *Conclusiones* XXIV [379] et XL [395]. À l'évidence, Pic n'a pas eu accès directement au *Séfer Yetzirah*, mais il n'est pas moins assuré, à la faveur d'une lettre adressée « à un ami inconnu » (*ad ignotium amicum*) le 10 novembre 1486, qu'il ait tiré leçon de sa lecture de la version latine (*Commentum Sepher Iesiræ*) du commentaire de Moïse Nahmanide sur le *Séfer Yetzirah* (Vat. Ebr. 191, ff. 39r–43v), où il est fait mention de la sentence rabbinique sur les « trente-deux portes (voies) » dont procèdent les dix numérations et les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque.

Gershom Scholem a pareillement démontré que Pic a lu le *Bahir*, le plus ancien traité kabbalistique, où des éléments gnostiques côtoient des rudiments de la doctrine théosophique des *séfirot*. Les *Conclusiones* de Pic suggèrent aussi qu'il était au fait de la doctrine des *séfirot* par une autre source qui examine systématiquement la question, soit l'*Explication des dix numérations* (*Expositio decem numerationum*). Pic a aussi utilisé le traité anonyme *Liber combinationum*, qui est la source directe de la conclusion III [358] et qui, selon Scholem, est un compendium datant du XIV^e siècle, destiné à vulgariser les éléments de la kabbale combinatoire d'Abraham Aboulafia. Pic a selon toute vraisemblance lu et intégré à sa conclusion II [357] les données du *Corona nominis boni* du rabbin Abraham Axelrad de Cologne qui, ayant quitté l'Allemagne pour l'Espagne, a fourni une synthèse des spéculations arithmologiques des Hâssidim d'Allemagne et de la doctrine des dix *séfirot* élaborée par les kabbalistes castillans et catalans.

Tous les manuscrits utilisés par Pic pour s'instruire sur la kabbale hébraïque ont été rédigés de la main propre de Flavius Mithridate entre les mois de mai et de novembre 1486. De son propre aveu, il traduisait au rythme de deux quinternions (cahiers de vingt pages), environ quarante pages in-folio par jour. C'est un rythme effarant. Nous ignorons dans quel ordre et à quelle fréquence les traductions latines de Mithridate étaient relayées à Pic. Une seconde série de *Conclusiones* sur la kabbale, dites « Conclusions cabalistiques selon mon opinion personnelle », au nombre de 72, et destinées à confirmer « au plus haut point la religion chrétienne à partir des fondements mêmes adoptés par les savants juifs » (*Conclusiones cabalisticæ numero LXXI<I>, secundum opinionem propriam, ex ipsis Hebræorum sapientum fundamentis Christianam religionem maxime confirmantes*), semble avoir été inspirée principalement par les écrits kabbalistiques rassemblés dans le manuscrit **Vat. Ebr. 190**. Le titre de cette série fait état de ce qui était

le but avoué des *900 Conclusiones*, en l'occurrence asseoir la vérité incontestable de la Révélation chrétienne sur fond de très haute antiquité où la science kabbalistiques côtoie la sagesse des Chaldéens, le filon orphico-pythagoricien, les spéculations néoplatoniciennes parvenues à leur plus fine expression dans la mystagogie du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Pour cette seconde série dite « *secundum opinionem propriam* », bien que le *Commentaire sur le Pentateuque* de Menahem Recanati soit toujours dans le collimateur, mais plus à l'arrière-plan, les sources sollicitées proviennent toutes des écrits kabbalistiques rassemblés dans le manuscrit **Vat. Ebr. 190**. Il y a d'abord le *Liber combinationum*, l'abrégé des thèses d'Abraham Aboulafia compulsé par un auteur anonyme. Ensuite on trouve une épître d'Aboulafia à son disciple Yehuda Salmon : « À rabbi Yehuda » (*Summa brevis cabalæ quæ intitulatur Rabi Jeudæ* (ff. 120v-132v). Comme le précise Wirszubski, Aboulafia y définit sa propre kabbale en « la différenciant de la "cabale numérationnelle" (*cabala numerationalis*) ou cabale des séfirot, numération étant la traduction latine courante de sefirah » (Wirszubski 2007 : 90). Suivent, selon l'ordre d'apparition dans les *Conclusiones*, les Questions sur les dix numérotations, avec leurs réponses (*Quæstiones super decem numerationibus cum responsionibus suis*, ff. 165-173), de Rabbi Azriel de Gérone, un chapitre de son *Ša'ar ha-Šo'el* qui, comme le précise Scholem, expose la doctrine des séfirot sous forme de questions et de réponses, en suivant les règles d'une logique néoplatonicienne. Un autre écrit kabbalistique d'importance sollicité par Pic est le *Livres des racines ou des termes de la cabale* (*Liber radicibus vel terminis cabalæ*, ff. 222r-275r), un glossaire très élaboré des symboles kabbalistiques des dix séfirot. Cette série de *Conclusiones* fait aussi écho à la lecture par Pic d'un autre traité de Menahem Recanati, monumental ouvrage récemment édité par Giacomo Corazzol (2008, 860 pp., 2 vol.), soit le *Livre sur les secrets des prières et des bénédictions de la cabale* (*Liber de secretis orationum et benedictionum cabalæ*, ff. 275v-336r). On perçoit aussi nettement l'influence du traité d'Abraham Aboulafia présentant une interprétation kabbalistique du *Guide des égarés* de Maïmonide, son *Sitrei Torah*, ou *Livre des secrets de la Loi* (*Liber de secretis legis*, ff. 336v-469v + ms. Chigi, ff. 232-261).

Il est opportun de noter que les propositions avancées dans la seconde série des *Conclusiones cabalisticæ*, dites « *secundum opinionem propriam* », marquent une évolution dans la pénétration des arcanes de la kabbale chez Pic de la Mirandole. L'étude des traités rassemblés dans le manuscrit **Vat. Ebr. 190** le met en contact avec la kabbale prophétique d'Abraham Aboulafia. La première série de conclusions était presque entièrement axée sur la problématique des *séfirot*, les hypostases gouvernant le déploiement de l'organisme divin dans le monde de l'émanation (*olam ha-Atzilut*) d'où irradient les phases successives des mondes de la formation (*olam ha-Yetzirah*) et de la création (*olam ha-Beriah*) ainsi que le champ de la manifestation (ou monde l'action : *olam ha-Asiah*), comprenant l'armature des corps célestes et le microcosme terrestre. La seconde série, elle, s'ouvre sur la distinction entre la « science des *séfirot* » et la « science des *šemot* », la méditation sur les noms divins et les multiples cas de figures obtenus par l'art combinatoire qui revêt ici un caractère nettement spéculatif et qui a pour fin ultime la fusion avec la divinité.

La lecture des versions latines des traités d'Aboulafia et, notamment, du *Liber Combinationum* [ספר הצירוף] (Vat. Ebr. 190, ff. 1r–90r), l'abrégé anonyme de son art combinatoire, a sans doute provoqué ce virage dans l'orientation des thèses de Pic dans ses *Conclusiones* aussi bien que dans son *Apologie*, car bien qu'il demeure tributaire de la doctrine exposée par Recanati, le vocabulaire qu'il mobilise et la direction dans laquelle s'engage son propos trahissent une nette déférence aux vues du Catalan, né cependant à Saragosse. Comme le souligne Chaïm Wirszubski, la kabbale prophétique d'Aboulafia associe « des vues métaphysiques inspirées de la philosophie aristotélicienne de Maïmonide à des méthodes de cabale combinatoire issues du *Livre de la Création* (*Sefer Yeşirah*). Les commentaires mystiques de Recanati sur le *Pentateuque* et ceux d'Abulafia sur Maïmonide représentent deux orientations très différentes. La cabale de Recanati s'occupe principalement des dix *sefirot* en tant qu'émanations divines, et elle s'appuie sur une exégèse symbolique de l'Écriture considérée comme la voie de l'élucidation des mystères des *sefirot*. La cabale d'Abulafia s'occupe, non pas des *sefirot*, mais du nom ou des noms de Dieu, et utilise les combinaisons de lettres comme une discipline spirituelle grâce à laquelle l'homme peut parvenir à l'union avec le divin » (Wirszubski 2007 : 93).

Dans son *Apologie*, rédigée à la hâte en 1487 pour faire barrage aux mesures inquisitrices de la curie romaine, Pic s'efforce de démarquer ce qu'il considère être le parangon de l'art combinatoire (*ars combinandi*) selon l'esprit et la lettre de la science kabbalistique, par contraste avec le procédé plutôt mécanique mis de l'avant par le philosophe catalan Ramón Llull (1233-1316), soit l'ensemble des procédés anagrammatiques que les Latins désignaient jusque lors comme l'*ars Raymundi* ou encore l'*Ars Magna*, basé sur la rotation de « cercles conceptuels » s'agençant sur un axe concentrique et formant diverses configurations mnémotechniques dont le *Doctor Illuminatus* a développé le principe dans son *Ars generalis ultima* ainsi que dans son abrégé, l'*Ars brevis* (Lulle 1991). Comme le suggère Harvey J. Hames dans son excellent ouvrage *The Art of Conversion*, Llull fut sans doute le premier penseur chrétien à pressentir dans la kabbale un outil de conversion pour amener les Juifs vers le giron du christianisme, mais il démontre aussi, du même coup, que Llull “was not a Kabbalist, nor was he versed in any Kabbalistic approach” (Hames 1000 : 27).

Ce qui n'empêcha pas néanmoins qu'on lui attribue, encore jusqu'à présent chez des auteurs peu scrupuleux, la paternité de traités d'alchimie et de kabbale. Ainsi, l'opuscule *De auditu cabbalístico* fut longtemps porté à son actif, déjà assez copieux de plus de 200 ouvrages rédigés en latin, en arabe et en catalan. Une expertise plus éprouvée a pu établir que le *De auditu cabbalístico* a été écrit par un médecin vénitien, Pietro Mainardi (1456-1529), qui exerça aussi à Ferrare et à Padoue, bastion de l'averroïsme latin. Publié en 1518 et à nouveau en 1533, le *De auditu cabbalístico* s'efforçait de concilier, dans la foulée du syncrétisme concordataire de Pic de la Mirandole, non seulement l'art combinatoire de Llull et la kabbale hébraïque, mais d'y intégrer le soufisme d'ibn-'Arabî et même l'averroïsme padouan, auquel Llull était tout à fait réfractaire.

En vérité, natif de Majorque, enclave de prédilection pour les échanges transversaux entre doctes disputant des vertus des crédos respectifs des tenants des trois rameaux d'Abraham, Llull était un redoutable apologiste prêt à se prévaloir de tous les moyens pour faire valoir la précellence du magistère chrétien. Sa connaissance plutôt superficielle des canons kabbalistiques, pourtant florissants dans la contrée ibérique, l'amena à

projeter le schéma trinitaire dans le déploiement de l'arbre de dérivation des *séfirot*. Dans un article récent, Hames démontre fort bien que Llull s'est approprié des idées kabbalistiques sur la constitution séfirotique de la Dêité pour y projeter le schème trinitaire chrétien (Hames 2009 : 199-224). Un disciple immédiat de Moïse Nahmanide, Salomon ben Adret (1235-1310), natif de Barcelone, se mit à pied d'œuvre et mobilisa sa connaissance profonde de l'imagerie kabbalistique pour réfuter les inférences de Llull et contrer une manœuvre qui s'inscrit nettement dans le sillage de la dispute de Barcelone (1277) où Nahmanide s'illustra (Nahmanide 1984). Alfonso de Valladolid (Abner de Burgos, 1270-1346), un Juif converti au christianisme, va alors s'engager dans le débat et user de sa connaissance approfondie de la langue hébraïque pour fournir des arguments plus difficiles à réfuter, campant ainsi les positions de Llull dans une rhétorique visant à mettre en échec l'argumentation de Salomon ben Adret.

5. Back to the Future : the Sky Is Not Even the Limit

*Le moment décisif de l'évolution de l'humanité est toujours l'instant présent.
C'est pourquoi les mouvements intellectuels révolutionnaires sont en droit de
faire table rase de ce qui les précède, car rien n'a jamais été.*

Franz Kafka

Sans pour autant y pressentir le jeu d'une influence directe et, encore moins, un lien de cause à effet, nous pouvons conjecturer et accrédiater une incidence marquée dans la soudaine évolution des mentalités intellectuelles du Quattrocento sous l'impulsion des théologies solaires perses et chaldéennes ainsi que du scénario d'une pluralité des mondes à laquelle ouvraient les diverses perspectives offertes par les spéculations cosmologiques de la Kabbale hébraïque. La traduction d'une masse critique de traités kabbalistiques et de traités d'astronomie arabes dont la gestation déborde largement le *floruit* des traductions effectuées sous le califat éclairé de Bagdad du IX^e au XII^e siècle a établi subrepticement en un fort court laps de temps une interface des plus fécondes entre des traditions sapientielles de haute antiquité et le giron des sciences modernes. En gros, l'effervescence traductionnelle dont l'épicentre était situé à Firenze a tracé une ligne de faille qui a permis d'ébranler le statu quo géocentrique et d'envisager avec plus de sérénité l'hypothèse héliocentrique. Firenze fut, pour reprendre l'heureuse expression d'Emily Apter, une *translation zone* de tout premier plan (Apter 2005).

Mais sérénité est un euphémisme. L'image d'Épinal qui fait de la Renaissance une période de jubilation portée par l'innovation et un génie créateur débordant est un leurre à maints égards car les âmes étaient plongées dans la tourmente et une incertitude imparable. De même, on ne peut peindre noir sur blanc pour ce qui est du départage net entre les convictions basées sur des interprétations plus occultes de l'ingénierie de la nature et le projet de mathématisation des lois de cette même nature sous l'égide d'une méthodologie rationnelle. L'image qui me vient à l'esprit est celle du *Janus bifrons*, deux visages : l'un tourné vers un passé immémorial, et l'autre, vers un faisceau de lignes de fuite où se profilent divers futuribles.

« Le style, c'est l'homme », disait Buffon, et Pic de la Mirandole nous a livré les fruits de son exaltation prométhéenne dans une prose aux élans picaresques. Cette déflagration d'idées d'un syncrétisme inflationniste s'est enclenchée dans une période où la frontière encore indistincte entre les arcanes s'enveloppant dans l'aura d'une *prisca sapientia* et les canons naissants d'un savoir basé sur le projet de mathématisation des lois de la nature demeurait perméable et tolérait même une certaine promiscuité qui, n'en déplaise aux zéloteurs d'une épistémologie se réclamant d'un découpage plus net, voire d'un clivage antinomique, fut un levier pour les révolutions scientifiques à venir, alliant la fécondité heuristique de l'errance et du tâtonnement à la perte du sol ferme de l'*épistémè* aristotélicienne.

Est-il encore besoin de relever le fait qu'un Johannes Kepler « tirait » des horoscopes et publia à Graz des almanachs contenant des prédictions astrologiques, ou que le précieux rebut des écrits d'Isaac Newton, longtemps tenus sous le boisseau, regorgeait de spéculations sur la théodicée, des computs eschatologiques et de copieuses gloses et scolies apposées en marge de grimoires de magie et d'obscurs traités d'alchimie? Il n'est pas moins paradoxal qu'un Pic de la Mirandole qui déambulait avec délice dans le jardin des kabbalistes voudra en découdre dans une vigoureuse vindicte avec l'astrologie, qu'il estimait artificieuse et controuvée, ce qui est néanmoins tout à fait conséquent avec la liberté qu'il reconnaissait à l'homme, qu'il imaginait mal en pantin porté par quelque occulte transport d'effluves émanant des translations des corps célestes répertoriés dans les éphémérides. Mais, derechef, le même homme va se saisir avec un enthousiasme débordant et une confiance inébranlable des spéculations kabbalistiques les plus hardies pour en faire le socle d'une régénération intégrale de notre perception des facultés humaines et de leur position cardinale au foyer du faisceau convergeant qui lie le microcosme sublunaire et un macrocosme dont les horizons ne laisseront d'être repoussés à l'infini.

Ce ne sont pas que des détails, car c'est là précisément la condition qui a permis que ces spéculations nourrissent une certaine promiscuité avec la gestation des révolutions scientifiques qui ont culminé, des siècles plus tard, dans la cosmologie relativiste et la modélisation paradoxale et paralogique de la mécanique quantique. Ainsi Giorgio Israel a-t-il pu démontrer (1995; 1996; 1999; 2005) que le mode de représentation kabbalistique, largement inspiré par le schématisme néoplatonicien, était à la source sinon formait l'arrière-plan de la modélisation de l'univers héliocentrique et de son expansion subséquente, d'envergure supra-galactique. Cet éclatement subit appelé à décroisonner le microcosme géocentrique épouse une ligne de faille aux ramifications multiples, qui nous situe bien en deçà de la grande synthèse galiléenne.

De ce pas franchi aux abords de l'abîme où la raison vacille, nous entrons dans les catacombes de l'histoire. Je me permets ici de récapituler. Songeons d'abord au byzantin Georges Gémiste, dit « Pléthon » qui a fait son éducation dans une enclave arabomusulmane auprès d'un maître juif qui l'a rompu aux rudiments de la *falsafa* pur ensuite l'imprégner des spéculations plus hardies des platoniciens de Perse, notamment à la philosophie *Ishraqî* de Sohrawardî (voir Fleury 2003; Corbin 1971)). Quelques décennies plus tard, Gémiste Pléthon sera convié pour un concile à Florence en vue de jeter les bases d'une unification des deux églises, un œcuménisme sur lequel l'érudit byzantin nourrit bien des doutes. Il a néanmoins en sa possession une copie des *Oracles*

chaldaïques qu'il a réaménagés et trafiqués pour en faire des *Logia* attribués à Zoroastre lui-même, le maître des *magoi* perses. Marsile Ficin, qui est plongé à corps perdu dans sa traduction de Platon, va mordre à belles dents dans cette denrée, d'autant plus qu'il a mis la main sur les traités du *Corpus hermeticum*, truffés d'éléments composites participant du mysticisme astral, de la théurgie néoplatonicienne et s'apparentant aux doctrines gnostiques que l'on retrouvera plus tard dans les traités rédigés en copte à Nag Hammadi, en Haute-Égypte (voir Mahé 1978). Ficin était ainsi en mesure d'étoffer considérablement la vaste synthèse du platonisme mystique qui avait précocement germé dans son esprit et de poursuivre sa quête sur cette lancée avec ses traductions de Plotin d'abord, et d'une large variété d'écrits néoplatoniciens puisant à des sources orientales, dont le fameux ouvrage sur les *Mystères des Égyptiens* de Jamblique de Chalcis, un titre qui a été octroyé tout bonnement par Ficin lui-même, alors que le propos se présentait comme une réfutation en règle des objections soulevés par Porphyre de Tyr à l'endroit de la pratique de la théurgie.

Son ami et disciple Pic de la Mirandole, avec qui Marsile Ficin aura aussi à en découdre, va pour sa part mobiliser la virtuosité d'un traducteur pour le moins prolifique, un *converso* juif surnommé Flavius Mithridate, pour thésauriser tout un florilège de traités kabbalistiques, dont certains n'étaient pas étrangers au franciscain catalan Ramon Llull (1232-1316), natif de Majorque, au confluent des trois rameaux abrahamiques, surnommé tantôt « *Arabicus Christianus* » tantôt « *Doctor Illuminatus* », qui développa un *ars combinandi* qui n'est pas sans rappeler les schémas du kabbaliste Abraham Aboulafia (Idel 1988 : 170-174) qui avait développé un art combinatoire de son cru appelé *Tsérouf*. C'est dans la mouvance de cette translation d'une masse critique de traités kabbalistiques que s'est progressivement constitué ce filon majeur qui va irriguer de nombreux courants de la pensée à partir de cette médiation nodale de Pic de la Mirandole, créant une interface entre la tradition mystique juive et les audaces spéculatives d'un Johannes Reuchlin (1455-1522), dont ses remarquables traités *De verbo mirifico* (1494) et *De arte cabalistica* (1517), ce dernier traité ayant fait les frais d'une superbe traduction en français par les soins de François Secret accompagnée du fac-similé de l'édition originale latine de 1517 (Voir Reuchlin 1995), mais encore un Egidio de Viterbo, connu en français sous le nom de Gilles de Viterbe (1469-1532), un ermite de Saint-Augustin, ami de Ficin et de Pic, qui rédigea un *Scechina e Libellus de litteris Hebraicis*, édité par François Secret à Rome en 1959, sans oublier l'inclassable Guillaume Postel (1510-1581), qui traduisit le *Zohar* en l'agrémentant d'une généreuse série de gloses et composa aussi une *Clef des choses cachées (Absconditoum clavis)* et une *Exégèse du Candélabre mystique du Tabernacle de Moïse* (1547). C'est sans compter l'inénarrable Cornelius Agrippa de Nettesheim et son maître-ouvrage *De occulta philosophia* (version première en 1510, 1ère éd. 1531-1533, qui introduit la kabbale), un polyglotte parlant pas moins de huit langues et sceptique convaincu de la vanité de la science, n'accordant créance qu'à la Révélation lue à travers le prisme de la kabbale, de l'hermétisme alexandrin et de la magie héritée des arabes.

Ce sont là les premiers d'une longue lignée de kabbalistes chrétiens, contemporains immédiats de Pic de la Mirandole, qui va se prolonger dans l'Angleterre élisabéthaine avec John Dee (1527-1608) et sa *Monas hieroglyphica* (1564), Robert Fludd (1574-1637), médecin et rose-croix oxonien de renom, et son ouvrage monumental, *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica atque technica Historia*, en cinq volumes

parus à Oppenheim de 1617 à 1624. C'est à cet ouvrage de Fludd que Johannes Kepler (1571-1630) va s'attaquer violemment dans un appendice au cinquième livre de ses *Harmonices mundi*, parus en 1619. La pomme de discorde repose sur l'opposition inconciliable entre la physiographie magico-archaïque défendue par Fludd et les théories de Kepler sur l'harmonie universelle qui reposent essentiellement sur des énoncés quantitatifs et mathématiquement démontrables. Le grand physicien autrichien Wolfgang Pauli (1900-1958), connu pour sa définition du principe d'exclusion en mécanique quantique, s'est intéressé à cette collision entre deux *Weltanschauungen*, deux façons de voir le monde, en se prévalant de la théorie des archétypes et de la notion de synchronicité développées par le psychanalyste Carl Gustav Jung avec qui il a échangé des vues sur une longue période. Pauli était lui-même en proie à des effets paranormaux, comme en témoignent, semble-t-il, les nombreux incidents d'ordre magnétique qui survenaient lorsqu'il entrait dans l'un des laboratoires des Los Alamos, au Nouveau-Mexique, alors qu'il œuvrait sur le Projet Manhattan destiné à concevoir la première bombe atomique. Les conversations avec Jung ont stimulé ses recherches sur Kepler et Fludd qui ont résulté en une brève monographie intitulée *Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler* [*L'influence des représentations archétypales dans la gestation des théories scientifiques chez Kepler*], publié en tandem avec un essai de Jung intitulé « La synchronicité comme principe de relations acausales », le tout paraissant sous le titre *Naturerklärung und Psyche* chez Rascher Verlag à Zurich en 1952 (voir Pauli 2002). Pauli conclut de ce bref exercice d'épistémologie de son cru que ces positions antinomiques ressortissent à « une opposition psychologique entre le type sensitif et intuitif et le type intellectuel, Goethe et Fludd représentant le premier type quand Newton et Kepler relèvent du second » (Pauli 2002 : 103).

Une seconde vague qui croise cette première cuvée s'est enclenchée avec la translation d'une partie importante du corpus lourianique consigné dans les écrits de Hayyim Vital et traduite par le baron allemand Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), auteur d'une très substantielle synthèse du *Zohar* auquel s'adjoint désormais l'extraordinaire cosmologie spéculative développée à Safed en Palestine autour du grand kabbaliste Isaac Luria, soit la *Kabbala Denudata* (1677, 1684), copieux compendium qu'il va compléter avec l'aide du flamand Franciscus Mercurius Van Helmont (1614-1698), fils d'un médecin paracelsien, qui rencontra Rosenroth à la cour du comte palatin Christian Auguste de Sulzbach et qui édita la seconde partie de la *Kabbala Denudata*, puisant directement à la source de la doctrine lourianique, soit le *De revolutione animarum* (« De la révolution des âmes » ici attribué à Rabbi Jitschack Luriensis), qui n'est autre que le *Sefer Ha-Gilgulim*, rédigé par Hayyim Vital et traitant du principe du *gilgul*, de la métempsychose suivant le schème kabbalistique de la translation universelle de l'énergie divine, bref de la révolution des âmes à travers la hiérarchie des mondes (voir Vital 1987).

Or, Mercurius Van Helmont était très proche de Leibniz qu'il rencontrait régulièrement chez la princesse-électrice Sophie à Hanovre. Il était très proche aussi des Platoniciens de Cambridge Henry More 1614-1687) et Anne Conway (1631-1679), cette dernière étant pareillement férue des principes de la kabbale lourianique qui lui ont sans été instillés via Van Helmont et qui émaillent la seule œuvre lui ayant survécu, *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (Conway 1996), publiée à titre posthume en

1690, où elle abonde dans des directions qui anticipent nettement la notion de « monade » mise de l'avant par Leibniz. Selon toute vraisemblance, c'est Van Helmont et sa vaste culture kabbalistique qui est à l'arrière-plan de ces développements (voir Coudert 1995, 1999). Il ne fait aucun doute que le contemporain et rival de Leibniz, Baruch de Spinoza, a pu bénéficier de la somme de connaissances assemblées et synthétisées dans le traité kabbalistique *La Puerta del Cielo* de Rabbi Abraham Cohen de Herrera, traduit en hébreu en 1655 par Rabbi Y'tshk Aboab da Fonseca, celui-là même qui signa l'arrêt d'excommunication, le *H'erem*, contre Spinoza. Cette filière kabbalistique va ensuite être soumise à une nouvelle incubation en empruntant le relais des Romantiques allemands et de la théosophie protestante inspirée par les écrits de Jakob Böhme, à travers Franz von Baader notamment, pour former la matrice de la philosophie narrative de Schelling, ses remarquables *Weltalter* où la notion lourianique de *tsimtsim* est mise à contribution pour décrire la gestation immanente de la Dêité, la *Gottheit*, entr'ouvrant l'abîme de la liberté humaine non moins que celui de la perplexité liée à l'interrogation sur l'origine radicale du mal. Jürgen Habermas a consacré un essai capital à ce chapitre qu'il considère comme un jalon important dans la constitution du matérialisme post-hégélien (Habermas 2004 : 43-89). Les *Weltalter*, qu'à l'instar de Slavov Žižek je considère comme l'une des œuvres majeures de l'histoire de la pensée, va par ailleurs exercer une influence considérable sur la conception du *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig et, par ce relais, sur les deux œuvres majeures d'Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Les canaux de transmission qui d'aventure entraînent une mutation de paradigme et une éclosion soudaine de nouveaux savoirs sont pour le moins tortueux et il appert, suivant les lignes de fuite que j'ai prospectées, que l'art de la traduction se situe à la charnière de ces multiples embranchements formant un rhizome à la Deleuze et Guattari. Tous ces noms enfilés à la ronde, à une vitesse météorique, peut donner le tournis, mais il importe surtout de constater que tout ce défilé de penseurs partagés entre diverses allégeances croisées est tributaire d'un théâtre d'opération où la traduction joue un rôle de tout premier plan, en l'occurrence un entrelacs composite mais parfois convergeant de traductions ciblées, mais souvent dépendantes de motivations fortuites, dont le retombées immédiates comme à long terme ont permis à ces penseurs d'opérer des maillages inopinés entre des configurations de pensée qui ne sont pas immédiatement limitrophes, dans le temps et dans l'espace. Par exemple, qu'un grand lettré byzantin ayant baigné lors de la période gestation de sa pensée dans le climat de la *falsafa* et qui fut ainsi mis au parfum des arcanes de la philosophie *Ishraqî*, la théosophie des « lumières orientales » des néoplatoniciens de Perse, et qu'il ait ensuite débarqué à Florence au moment où affluaient nombre de *codices* saturés de miscellanées néoplatoniciens de tendance théurgique, alors qu'un apport massif de traités kabbalistiques étaient traduits vers le latin et frayaient leur voie au cœur d'une christologie réélaborée sous des augures d'apocalypse et de prophétisme exacerbé à la manière de Savonarole, en même temps que l'épicurisme lucrézien et les fleurons du scepticisme hellénistique et du mysticisme astral stoïcien avaient pour la première fois droit de cité hors de leur terreau natal, est tout sauf banal. On pourrait toujours voir ce faisceau convergeant d'éléments entrant en collision au point de fuite du cône temporel comme une espèce d'accélération de l'histoire, mais depuis qu'il y a histoire, bref trace ou vestige des temps, l'histoire n'a-t-elle pas toujours été accélérée?

Mais encore était-ce sans compter le frayage discret des *studia arabum* dont l'éminent spécialiste de l'astronomie arabe médiévale, George Saliba a pu démontrer à l'envi (Saliba 2007a) qu'il s'est perpétué jusqu'à la Renaissance et au-delà, fertilisant le champ ouvert du savoir à l'aube des Temps modernes. En effet, l'apport sans doute le plus percutant dans la remise en question opérée par George Saliba est la répudiation de l'idée d'un déclin rapide de la culture intellectuelle arabo-musulmane au profit d'un repli dans les ornières de l'orthodoxie coranique, au début du XII^e siècle. Saliba nous introduit aux idées d'un nombre important de savants et érudits de la plus haute volée dont les travaux ont jalonné le développement de la mécanique, de la logique, de la mathématique, de l'astronomie, de l'optique, de la pharmacologie et de la médecine jusqu'au XIV^e siècle. L'ignorance à ce sujet s'explique par le mutisme observé en regard d'un vaste réseau d'échanges depuis les contrées arabes vers Byzance du X^e au XIV^e siècle, dont l'excroissance très ramifiée s'est étendue jusqu'en Europe, se soldant par une fertilisation intellectuelle de la science d'origine arabe tout au long de la Renaissance, dont l'impact est demeuré jusqu'ici peu exploré. Ce chapitre reste à écrire car ce filon a été tenu sous le boisseau. Sinon on ne saurait s'expliquer le si grand nombre de textes astronomiques arabes conservés dans les bibliothèques européennes, au nombre desquels on trouve ceux qui proviennent de la bibliothèque personnelle de Guillaume Postel (1510-1581), un éminent érudit et savant français, et qui sont truffés d'annotations manuscrites copieuses de sa main propre (Saliba, 2007b).

On ne peut non plus désormais ignorer que les résultats obtenus et relatés dans le plus important chapitre (Livre II, chapitre 11) de l'ouvrage astronomique de Nasîr al-Dîn al Tûsî (mort en 1274), *al-tadhkira*, forme une composante essentielle de l'argumentaire développé par Nicolas Copernic dans son *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, achevé en 1530 mais publié seulement en 1543. Je me permets d'ajouter, même si Saliba n'en touche mot, que les versions de l'*Almageste* que Copernic et ses collègues avaient entre les mains au moment où ils allaient amorcer la grande mutation de paradigme que l'on sait, étaient celles que Gérard de Crémone avait tirée de l'arabe, et celle que réalisa, au XV^e siècle, à la veille de la conquête turque de Constantinople, le philosophe grec Gérard de Trébizonde (Géorgios Trapezountios, 1396-1472), natif de Crète, à partir de l'original grec de la *Syntaxe mathématique*, lesquelles furent respectivement éditées en 1515 et en 1528. La complexité de facture de ces deux versions allait entraîner la publication de l'original grec à Bâle en 1538, que se procura à fort prix Johannes Müller, l'éminent astronome connu sous le pseudonyme de Johannes Regiomontanus (cf. McCluskey, 1998). Mais, derechef, le faisceau d'intuitions qui guidèrent Copernic sur la piste de l'héliocentrisme n'était pas sans précédent, notamment dans le vaste chantier de spéculations, fort bien documentées, des astronomes arabophones. De fait, la contestation et l'amendement des données sur lesquelles reposaient l'astronomie ptoléméenne ne datent pas d'hier chez les savants de culture arabe, tel qu'en témoigne l'ouvrage d'Ibn al-Haytham (mort en 1049), *al-Shukûk 'alâ Batlamyûs*, connu en latin sous le titre de *Dubitaciones in Ptolemaeum* (Saliba, 2007 : 24).

Cette confluence inopinée de tangentes inédites et d'électrons libres transitant par Firenze au Quattrocento a tracé la voie d'une liberté qui sera âprement disputée dans les siècles à venir. Ainsi, Giordano Bruno (1548-1600), non moins rompu à la kabbale qu'aux échos de l'hermétisme alexandrin (De Leon-Jones 1997), suite à son combat pour la reconnaissance du système héliocentrique de Nicolas Copernic (1473-1543), à ses

défense et illustration de l'infinisité de l'univers et de l'existence d'une pluralité de mondes essaimant au-delà de la Voie lactée, sera conduit, après huit lancinantes années d'écroutement sous la férule inquisitoriale du Saint-Office, sur le bûcher du Campo del Fiori à Rome, en février 1600. L'encre de la nuit crevée d'yeux où scintillent les lueurs d'astres fossiles éteints depuis lurette suspend le regard du mortel à un abîme de perplexité qui le renvoie à sa propre solitude et le rive encore davantage à son microcosme, à l'angoisse sourde qui monte de ses entrailles, comme il nous est donné à sentir dans le tableau expressionniste du peintre norvégien Edvard Munch, *Le Cri* (en norvégien : *Skrik*), peint entre 1893 et 1917.

L'expansion à l'infini de l'horizon, loin seulement de susciter l'émulation de l'immensité, comme si l'homme pouvait s'y mesurer, va instaurer l'impondérable comme maître de céans, comme son silence impénétrable, un terrible effroi dans l'âme d'un Blaise Pascal, sidéré devant le mutisme impénétrable de ces espaces infinis dont l'horizon ne laisse de se dérober. En 1929, Edwin Hubble (1889-1953), pionnier de la radioastronomie, réussissait à mesurer les vitesses récessionnelles de 18 galaxies et découvrait du même coup que ces vitesses s'accroissaient en proportion de leur distance (celle des galaxies) à partir de la terre, fournissant la preuve directe d'une expansion à l'infini de l'univers, idée qui avait déjà fait son chemin chez le cosmologue russe Aleksander Friedmann (1888-1925) et le cosmologue belge Georges Lemaître (1894-1966), les initiateurs de la théorie du « Big Bang ». La liberté humaine, célébrée par Pic de la Mirandole, dispose désormais d'un vaste terrain de jeu. Mais il y a toujours des goulags et des camps de concentration, des colonnes interminables de réfugiés qui, s'embarquant sur des radeaux de fortune, sont avalés par les lames océaniques et rejetés sur la grève d'un littoral où l'on découvre leurs corps au matin, le visage tourné vers le ciel qui les a ravis à cette planète parfois, si souventes fois, livrée aux affres de l'inhumanité.

Références

- AKRICH, Madeleine, Michel CALLON, Bruno LATOUR (dir.) (2006) : *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*. Textes rassemblés par le Centre de sociologie de l'innovation, laboratoire de sociologie de Mines ParisTech, Paris, les Presses de l'École des mines, « Sciences sociales ».
- ALBERTI, Léon Battista (2007) : *De pictura*. Traduit du latin et présenté par Danielle Sonnier, Paris, Éditions Allia.
- APTER, Emily (2005): *Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton. NJ, Princeton UP.
- BACCHELLI, Franco (2001): *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*. Florence, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento – Quaderni di Rinascimento XXXIX, Leo S. Olschki.
- BAZZANA, André, Nicole BÉRIOU, Pierre GUICHARD (dir.) (2005) : *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- BÉHAR, Pierre (1996) : *Les langues occultes de la Renaissance. Essai sur la crise intellectuelle de l'Europe au XVI^e siècle*. Paris, Desjonquères.
- BONFIL, Roberto (1994): *Jewish Life in Renaissance Italy*. Trad. de l'italien par Anthony Oldcorn (*Gli Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Florence, Sansoni, 1991). Berkeley, University of California Press.

BURTT, Edwin Arthur (1924): *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner.

BUSI, Giulio (a cura di) (2001): *Mantua e la qabbalah / Mantua and the Kabbalah*. Milan, Skira editore [Catalogue for the exhibition of Mantuan kabbalistic manuscripts, Mantova: Palazzo della Ragione (September 2001), and New York: Casa Italiana Zerilli-Marimò Center for Jewish History (March 2002)].

BUSI, Giuio (2006): “ ‘Who Does not Wonder at this Chameleon?’ The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola”, in *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism. Colloquium held at the Warburg Institute. London, October 18-19, 2004*, édité par G. Busi, Berlin-Torino: Nino Aragno Editore, pp. 167-196.

BUSI, Giulio, Simonetta M. Bondoni and Saverio Campanini (eds.) (2004) : *The Great Parchment: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola - 1*. Torino: Nino Aragno Editore.

BUSI, Giulio (2009): “Toward a New Evaluation of Pico’s Kabbalistic Sources”, *Rinascimento*, 48: 165–183.

BUZZETTA, Flavia (2014) : « Adaptations de thèmes magico-cabalistiques juifs médiévaux par le Quattrocento italien : Étude des manuscrits *Commentum Sefer Iesire* (Vat. Ebr. 191 ff. 1r-12r) et *Liber de homine* (Vat. Ebr. 189 ff. 398r-509v) traduits par Flavius Mithridate pour Jean Pic de la Mirandole (v. 1485-1486) »; en ligne :

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01001691/document>

CAMPANELLI, Maurizio (ed.), (2011) : *Mercurio Trismegisto, Pimander sive de voluntate et sapientia dei*. Édition critique de la version latine de Ficin du *Pimander* (Opere di Marsilio Ficino, I; Ficinus novus, I), Torino, Nino Aragno Editore.

CAMPANINI, Saverio (2000) : « I cabbalisti cristiani del Rinascimento », in P. Reinach Sabradini (ed.), *La cultura ebraica*, Turin, Einaudi, pp. 149-165.

CAMPANINI, Saverio (2002) : « Pici Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latine. Sulle traduzioni latine di opere cabbalistiche esguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola », *Materia giudaica*, Rivista dell’associazione italiana per lo studio del giudaismo (AISG), vol. VII/1: 90-96.

CAMPANINI, Saverio (ed.) (2005a): *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version, with a Foreword by Giuseppe Busi. The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola - 2*. Torino, Nino Aragno Editore.

CAMPANINI, Saverio (2005b): “Talmud, Philosophy, Kabbalah: A Passage from Pico della Mirandola’s Apologia and its Source”, in Mauro Perani (ed.), *The Words of a Wise Man’s Mouth are Gracious. Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin & New York, W. De Gruyter Verlag, pp. 429-447.

CHESTERMAN, Andrew (2016): *Memes of Translation. The Spread of Ideas in Translation Theory*. 2nd revised edition, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, Series: Translation Library.

CONWAY, Anne (1996): *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Publié de façon posthume, d’abord en latin (traduction de Henry More ?) en 1690, ensuite en anglais en 1692, introduction et édition moderne par Taylor Corse et Allison Coudert, Cambridge, UK, et New York, NY, Cambridge UP.

COPENHAVER, Brian P. (1987): “Iamblicus, Synesius, and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino’s *De Vita Libres Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*”, in James Hankins, John Monfasani et Frederick Purnell Jr. (eds.), *Supplementum Festivum : Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, vol. 49, Binghamton, NY, pp. 441-455.

COPENHAVER, Brian P. (1988a): “Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance”, in Ingrid Merkel et Allen G. Debus (eds.), *Hermeticism*

- and the Renaissance : Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington, DC, The Folger Shakespeare Library, pp. 75-110.
- COPENHAVER, Brian P. (1988b): “Astrology and Magic”, in Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler et Jill Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge UP, pp. 264–300.
- COPENHAVER, Brian P. (1993): “Hermes Theologus : the Sieneese Mercury and Ficino’s Hermetic Demons”, in John W. O’Malley et al.(eds.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden, E.J. Brill, pp. 149-182.
- COPENHAVER, Brian P. (1994): “Lorenzo de Medici, Marsilio Ficino and the Domesticated Hermes”, in G. C. Garfagnini (éd.), *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo: Convegno internazionale di studi*, Firenze, 9-13 giugno 1992, Florence, Leo S. Olschki, pp. 225-257.
- COPENHAVER, Brian P. (1999a): “Aristotelianisms”, in Richard. H. Popkins (ed.), pp. 280-292.
- COPENHAVER, Brian P. (1999b): “Number, Shape, and Meaning in Pico’s Christian Cabala: The Upright *Tsade*, The Closed *Mem*, and the Gaping Jaws of *Azazel*”, in Anthony Grafton et Nancy Siraisi (eds.), *Natural Particulars: Nature and Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 25–76.
- COPENHAVER, Brian P. (2002a) : “Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico’s Oration”, in Allen J. Grieco, Michael Roche, Fiorella Gioffredi Superbi (eds.), *The Italian Renaissance in the Twentieth Century: Acts of an International Conference. Florence, Villa I Tatti, June 9–11, 1999*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 295–320.
- COPENHAVER, Brian P. (2002b): “The Secret of Pico’s Oration: Cabala and Renaissance Philosophy”, in Peter A. French, Howard K. Wettstein, Bruce Silver (eds.), *Renaissance and Early Modern Philosophy*, Midwest Studies in Philosophy, vol. XXVI, Boston, Blackwell Publishing, pp. 56–81.
- COPENHAVER, Brian P. (2006): “Maimonides, Abulafia and Pico. A Secret Aristotle for the Renaissance”, *Rinascimento*, 46: 23–51.
- CORAZZOL, Giacomo (ed.) (2008): *Menahem Recanati: Commentary on the Daily Prayers*. The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola – 3, 2 volumes. Torino, Nino Aragno Editore.
- CORBIN, Henry (1971) : *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome II : Sohrawardi et les Platoniciens de Perses*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».
- COUDERT, Allison (1995): *Leibniz and the Kabbalah*. International Archives of the History of Ideas 142, Dordrecht/Boston, Kluwer.
- COUDERT, Allison P. (1996) : « Leibniz et Christian Knorr von Rosenroth : une amitié méconnue », *Revue de l’histoire des religions*, tome 213, n°4 : *Langue et Kabbale* : 467-484.
- COUDERT, Allison (1999): *The Impact of the Kabbalah on the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont, 1614-1698*. Leiden/Boston, E.J. Brill.
- DAWKINS, Richard (1976): *The Selfish Gene*. Oxford, Oxford UP (2nd ed. 1989).
- De LEON-JONES, Karen Silvia (1997): *Giordano Bruno and the Kabbalah: Prophets, Magicians, and Rabbis*. New Haven, NJ, Yale UP.
- DOBBS, Betty J. Teeter (1981) : *Les Fondements de l’alchimie de Newton, ou « La chasse au lion vert »*. Trad. de l’anglais par Sylvie Girard, introduction de Séverin Batfroi, Paris, Guy Trédaniel, Éditions de la Maisnie.
- ECO, Umberto (1998): *Serendipities. Language and Lunacy*. Trad. de l’italien par William Weaver, Italian Academy Lectures, New York, NY, Columbia UP.
- ELIA, Anthony J. (2009): “An Historical Assessment of the Narrative Uses of the Words ‘Kabbalah,’ ‘Cabala’ and ‘Qabalah’: Discerning the Differences for Theological Libraries”, *Theological Librarianship – an Online Journal of the American Theological Library Association*, Vol. 2, No 2, en ligne : <https://journal.atla.com/ojs/index.php/theolib/article/viewFile/111/386>

- FARMER, S. A. (1998): *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Temple, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- FICIN, Marsile (2001) : *De l'amour, ou Commentaire sur le Banquet de Platon*. Traduction anonyme du XVIII^e siècle éditée et présentée par Sylvain Matton, avec une étude de Pierre Hadot. Anecdota. Collection de textes inédits pour servir à l'histoire des idées, 2, Paris : S.É.H.A / Milan : Arché.
- FICINO, Marsilio (1980) : *Marsilio Ficino's Book of Life*. A Translation by Charles Boer of *Liber de Vita* (or *De Vita Triplici*), Dallas, TX, Spring Publications.
- FICINO, Marsilio (2000): *The Philebus Commentary. A Critical Edition and Translation*. Texte et trad. annotée par Michael J. B. Allen, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1975, rééd. Tempe, AZ, ACMRS Publications.
- FICINO, Marsilio (2001-2006): *Platonic Theology*. 6 vol., trad. du latin par Michael J. B. Allen, texte latin établi par James Hankins avec William Bowen, Cambridge, MA-Londres, The I Tatti Renaissance Library/Harvard UP.
- FICINO, Marsilio (2008): *Commentaries on Plato*. Volume I : *Phaedrus and Ion*, The I Tatti Renaissance Library, Cambridge, MA./London: Harvard UP.
- FIELD, Arthur M. (1988): *The Origins of the Platonic Academy of Florence*. Princeton, NJ, Princeton UP.
- FINE, Lawrence (2003): *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford, CA, Stanford UP.
- FLEURY, Cynthia (2003) : *Dialoguer avec l'Orient. Retour à la Renaissance*. Paris, PUF, coll. « Intervention philosophique ».
- GARFAGNINI, Gian Carlo (a cura di) (1997) : *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494–1994)*. Vol. 1, Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- GARIN, Eugenio (1976) : *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Rome, Editrice Bari.
- GÉMISTE PLÉTHON, Georges (1995) : *Magika logia tôn apo Zoroastrou magôn, Georgiou Gemistou Plêthônos Exêgêsis eis ta auta logia. Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Edition critique avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte Tambrun-Krasker. *La recension arabe des Magika logia* par Michel Tardieu, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 7, Athènes, The Academy of Athens ; Paris, librairie J. Vrin / Bruxelles, éditions Ousia.
- GILSON, Simon A. (2003): "Tradition and Innovation in Cristoforo Landino's Glosses on Astrology in His *Comento sopra la comedia* (1481)", *Italian Studies*, 58: 48-74.
- GILSON, Simon A. (2005): *Dante and Renaissance Florence*. Cambridge, UK, Cambridge UP.
- GRÉVIN, Benoît (2010) : « Le "Coran de Mithridate" (*ms. Vat. ebr. 357*) à la croisée des savoirs arabes dans l'Italie du XV^e siècle », *Al-Qantara*, XXXI-2 : 513-548.
- HABERMAS, Jürgen (2004): "Dialectical Idealism in Transition to Materialism: Schelling's Idea of a Contraction of God and Its Consequences for the Philosophy of History," in Judith Norman and Alistair Welchman (eds.), *The New Schelling*, New York, NY/Londres, Continuum, pp. 43–89.
- HAMES, Harvey (Chaim) J. (2000): *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*. Leiden/Boston, E.J. Brill.
- HAYOUN, Maurice-Ruben (2005) : « L'averroïsme dans les milieux intellectuels du judaïsme : Moïse de Narbonne (1300-1362) et Eliya Delemedigo (v. 1460-1493) », in A. Bazzana et ali. (dir.), pp. 275-306.
- HERMÈS TRISMÉGISTE (1945-1954) : *Corpus hermeticum*. En quatre tomes, texte établi par A. D. Nock, traduit et annoté par André-Jean Festugière, Paris, Les Belles Lettres.
- HERMÈS TRISMÉGISTE (1994): *Hermetis Trismegisti De Triginta Sex Decanis*. Cura et studio Simonetta Feraboli. Translatio Gallica Capitum XXIV-XXV, cura et studio Simonetta Feraboli et

Sylvain Matton, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXLIV, Hermes Latinus, Tomus IV, Pars I, Turnhout, Brepols.

HERMÈS TRISMÉGISTE (2010) : *Il Pimandro di Mercurio Trismegisto*. Traduction du latin en langue toscane par Tommaso Benci, manuscrit de 1463 et édition de 1549, édité avec une introduction de Stéphane Toussaint, Cahiers « *Accademia* » de la Société Marsile Ficini, Nos 8-9, Paris : Les Belles Lettres/Lucca : San Marco Litotipo.

HERMES TRISMEGISTUS (1992): *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*. Édité et traduit par Brian P. Copenhaver, Cambridge, UK/New York, NY, Cambridge UP.

HUSS, Boaz, Marco Pasi & Kocku von Stuckrad (eds.) (2010): *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*. (Aries book series, 10), Leiden, E. J. Brill.

IDEL, Moshe (1988): “Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah. A preliminary Observation”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 51, pp. 170-174.

IDEL, Moshe (1992): “The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance”, in Bernard Dov Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), 186–242; repris in David B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York, New York University Press, pp. 107–169.

IDEL, Moshe (1995): “The ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia in Sicily and its Transmission during the Renaissance”, *Italia Judaica: Gli ebrei in Sicilia sino all’espulsione del 1492: Atti del V convegno internazionale Palermo, 15–19 giugno 1992*, Ministero per I beni culturali e ambientali, pp. 330–40.

IDEL, Moshe (1996) : « Le langage mystique : de la cosmogonie à l’épistémologie », *Revue de l’histoire des religions*, tome 213, n°4 : *Langue et Kabbale* : 379-384.

IDEL, Moshe (2001) : “Kabbalah and Hermeticism in Dame Frances A. Yates’s Renaissance”, in Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff et Jean-Louis Vieillard-Baron (dir.), *Ésotérisme, gnoses & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Leuven, Peeters, pp. 71–90.

IDEL, Moshe (2002) : “The Magical Interpretation of Kabbalah and Pico’s View of ‘Books’ ” Annexe 6.4 de *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven, NJ, Yale UP, pp. 489–92.

IDEL, Moshe (2008): “Johannes Reuchlin: Kabbalah, Pythagorean Philosophy and Modern Scholarship”, *Studia Judaica* (CLUJ-Napoca), Vol. XVI: 30-55.

IDEL, Moshe (2010): “On Some Unique Kabbalistic Manuscripts in the Vatican Library and Their Contribution to the Scholarship of Kabbalah in Jerusalem”, *Seforim blog*, 31 janvier 2010, en ligne: <http://seforim.blogspot.ca/2010/01/moshe-idel-kabbalah-manuscripts-in.html>

IDEL, Moshe (2011): *Kabbalah in Italy, 1280-1510: A Survey*. New Haven, NJ, Yale UP.

ISRAEL, Giorgio (1995) : « Le zéro et le néant: la Kabbalah à l’aube de la science moderne », *Alliage*, n° 24-25 (numéro spécial “Autour de la Méditerranée”) : 88-98.

ISRAEL, Giorgio (1996) : « L’ebraismo e il pensiero scientifico: il caso della Kabbalah », *Prometheus*, 15 : « Le Religioni di Abramo e la scienza », Dicembre 1993, pp. 7-39; traduction française : « Le judaïsme et la pensée scientifique: le cas de la Kabbale », in *Les religions d’Abraham et la science*, Trad. de l’italien par Isabel Violante, Paris, Maisonneuve & Larose, Coll. « Prometheus », pp. 9-44.

ISRAEL, Giorgio (1999) : « Scienza e Cabala », *Prometeo*, Anno 10, No 39, Settembre 1992 : 14-31; ripubblicato in versione riveduta: « La Kabbalah e il pensiero scientifico », in Antonella Castelnovo (a cura di) *Ebraismo, protestantesimo, islamismo nelle forme simboliche dell’Occidente*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 84-107.

ISRAEL, Giorgio (2005) : « Le mysticisme de la Kabbale et le rationalisme scientifique », in *Figures de la science*, Marseille, Editions Parenthèses, pp. 158-173.

- JARMAN, Derek (2003) : *Chroma. Un livre de couleurs*. Trad. de l'anglais par Jean-Baptiste Mellet, Paris, Éditions de l'éclat.
- KUHN, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAMY, Laurent (1983) : *Discussio Metaphysica. Étude des données cosmogoniques envisagées sous l'angle de perfusion de la lumière et des ténèbres dans le Poimandrès, traité de révélation attribué à Hermès Trismégiste*. Mémoire de maîtrise, 533 pp., Université du Québec à Trois-Rivières; en ligne : <http://depot-e.uqtr.ca/6541/1/000542699.pdf>
- LEMOINE, Michel, et Clothilde Picard-Parra (éds.) (2004) : *Théologie et cosmologie au XII^e siècle. L'École de Chartres : Bernard de Chartres – Guillaume de Conches – Thierry de Chartres – Clarembaud d'Arras*. Paris, Les Belles Lettres.
- LIPPINCOTT, Kristen, David PINGREE (1987): "Ibn al-Hātim on the Talismans of the Lunar Mansions", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 50: 57-81.
- LUCENTINI, Paolo, Fabrizio Lelli *et al.* (a cura di) (2001) : *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria*. (« Corpus Christianorum », Hermes Latinus IV, IV), Turnhout, Brepols, 2001.
- LUCENTINI, Paolo, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (éds.) (2003): *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo antico all'Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*. Turnhout : Brepols.
- MAHÉ, Jean-Pierre (1978) : *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latin*. Tome 1, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- MATTON, Sylvain (éd.) (1977) : *Le Magie arabe traditionnelle*. Textes réunis et présentés par Sylvain Maton, comprend : Ibn Khaldûn, *La magie et la science des talismans*; Al-Kindi, *Des rayons ou Théorie des arts magiques*; Ibn Wahshîya, *La connaissance des alphabets occultes*; Pseudo-Madjirîti, *Le but des sages dans la magie ou Picatrix*, Paris, Retz – Bibliotheca Hermetica.
- MATTON, Sylvain (1993a) : « Quelques figures de l'antiplatonisme de la Renaissance à l'âge classique », in Monique Dixaut (dir.), *Contre Platon, I : le platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixaut, Paris, Vrin, pp. 357-413.
- MATTON, Sylvain (1993b) : « Marsile Ficin et l'alchimie : sa position, son influence », in Jean-Claude Margolin et Sylvain. Matton (dir.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance, Actes du colloque international de Tours (4-7 décembre 1991)*, Paris, Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », LVII, pp. 123-192.
- McCLUSKEY, Stephen C. (1998): *Astronomies and Cultures of Early Medieval Europe*. Cambridge, UK/New York, Cambridge UP.
- NIETZSCHE, Friedrich (1994) : *Les philosophes préplatoniciens*, suivi de « *Les diadochai des philosophes* ». Édition critique établie d'après les manuscrits et présentés par Paolo D'Iorio et Francesco Fronterotta, traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand, Combès, Éditions de l'éclat, coll. « Polemos ».
- PAULI, Wolfgang (2002) : *Le cas Kepler*. Précédé de *Les conceptions philosophiques de Wolfgang Pauli*, par Werner Heisenberg. Traduit de l'allemand par Marielle Carlier pour le texte de Pauli et les citations de Fludd et de Kepler, et, pour le texte de Heisenberg, par Alexandra Tondat, introduction de Michel Cazenave, Paris, Albin Michel, coll. « Sciences d'aujourd'hui ».
- PERANI, Mauro (ed.) (2008): *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*. Atti del Convegno Internazionale Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004, Officina di Studi Medievali, Palermo.
- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean (1993a) : *Œuvres philosophiques*. Texte latin, traduction et notes par Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, suivies d'une étude intitulée « Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole », par O. Boulnois, préface de G. Tognon, Paris, PUF.
- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean (1993b) : *De la dignité de l'homme*. Édition bilingue, traduit du latin et préfacé par Yves Hersant, Combès, Éditions de l'éclat.

- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean (1973) : *Conclusiones sive Theses DCCCC, Romae anno 1486, publice disputandae, sed non admissae*. Texte établi par Bohan Kierzkowski d'après le ms. d'Erlangen et l'*editio princeps*, collationnés avec les manuscrits de Vienne et de Munich, Genève, Librairie Droz.
- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean (1999) : *900 Conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*. Édition établie, traduite du latin et présentée par Bertrand Schefer, Paris, Allia.
- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean (1942) : *Commento supra une canzone d'amore composita da Gerolamo Benivieni*. Texte critique et traduction italienne par Eugenio Garin, Florence, Edizione Nazionale del Classici del Pensiero italiano.
- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean (1989) : *Commento*. Trad. française par Stéphane Toussaint, précédé d'un essai du même : « Les formes de l'invisible : l'ineffabilité au Quattrocento », Lausanne, L'Âge d'Homme.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1946-1952) : *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, livres I-V : 1946; livres VI -XII : 1952, Firenze, Vallecchi Editore.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (2010) : *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, Per Verba. Testi mediolatini con traduzioni 26, Tavarnuzze (FI), ITALIA, SISMEL - Edizioni del Galluzzo.
- PIEMONTESE, Angelo Michele (1996) : « Il corano latino di Ficino e i corani arabi di Pico e Monchates », *Rinascimento*, Vol. XXXVI : 227-273.
- POPKINS, Richard H. (ed.) (1999): *The Columbia History of Western Philosophy*. New York, NY, Columbia UP.
- REUCHLIN, Johann (1995) : *Le Kabbale (De arte cabalistica)*. Introduction, traduction, notes par François Secret, Nouvelle édition augmentée de quatre index & du fac-similé de l'édition originale latine (Hagenau, 1517), Milano, Archè.
- RICHLER, Benjamin (ed.) (2008): *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library. Catalogue*. Compiled by the Staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem. Palaeographical and Codicological Descriptions Malachi Beit-Arié in collaboration with Nurit Pasternak, Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticano, Studi e Testi 438; en ligne : <http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/collections/Documents/vaticanhebmss.pdf>
- ROCHETTE, Bruno (2003) : « Un cas peu connu de traduction du grec en latin : L'« Asclepius » du *Corpus hermeticum* », *Cahiers Glotz*, Vol. XIV : 67-96.
- RUDERMAN, David B (1988): "The Italian Renaissance and Jewish Thought", in Albert Rabil, Jr (ed.), *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, Vol. I: *Humanism in Italy*, Philadelphie, PA, University of Pennsylvania Press, pp. 382–433.
- RUDERMAN, David B. (1992): *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York, NY, New York UP.
- RUDERMAN, David B., et Giuseppe VELTRI (eds.) (2004): *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*. Philadelphie, PA, University of Pennsylvania Press.
- SAFFREY, Henri Dominique , SEGONDS, Alain-Philippe (2006) : « Ficin sur le "De mysteriis" de Jamblique », *Humanistica*, Vol. 1/2 : 117-124.
- SALIBA, George (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA, MIT Press.
- SALIBA, George (2007a). « Arabic Science in Sixteenth Century Europe: Guillaume Postel (1510-1581 and Arabic Astronomy) ». *Suhayl*, 7, pp. 115-164; disponible en ligne sur RACO (Revistes Catalanes amb Accés Obert): www.raco.cat/index.php/Suhayl/article/view/199951/267399.
- SHELLING, F.W.J. (2005) : *Le Timée de Platon*. Trad. de l'allemand et présenté par Alexandra Michalewski, postface de Franck Fischbach, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

- SCHOLEM, Gershom (2003): *La kabbale. Une introduction. Origines, thèmes et biographies*. Sans indication du traducteur, préface de Joseph Dan, Paris, Gallimard, Coll. « Folio essais ».
- SCHMIDT-BIGGERMANN, Wilhelm (ed.): *Christliche Kabbala*. Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2003).
- SCHMITT, Charles B. (1966): “Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27 : 505-532.
- SECRET, François (1957) : « Qui était l’orientaliste Mithridate? », *Revue des études juives*, Vol. 16 : 96-102.
- SECRET, François (1958) : *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris, Durlacher.
- SECRET, François (1965) : « Nouvelles précisions sur Flavius Mithridates, maître de Pic de la Mirandole et traducteur de commentaires de Kabbale », in *L’opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell’umanesimo*, Convegno internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), Florence, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, vol. II, pp. 169-187.
- SECRET, François (1985) : *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris, Dunod, 1964; deuxième édition, mise à jour et augmentée, Neuilly-sur-Seine et Milan, Éd. Archè.
- SECRET, François (1992) : *Hermetisme et Kabbale*. « Lezioni della Scuola di Studi superiori in Napoli 15 », Naples, L’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- SED, Nicolas (1981) : *La mystique cosmologique juive*, Paris, Éditions de l’EHESS.
- SERRES, Michel (1977) : *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*. Paris, Éditions de Minuit.
- SIMON, Gérard (1979) : *Kepler. Astronome astrologue*. Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- SINIOSSOGLU, Niketas (2011): *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Cambridge, UK/New York, NY, Cambridge UP.
- TAMANI, Giuliano (1997) : « I libri ebraici di Pico della Mirandola », in Gian Carlo Garfagnini (ed.), pp. 491-530.
- TAMBRUN-KRASKER, Brigitte (1999a) : « Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques », *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin*, No 1, pp. 9-42.
- TAMBRUN-KRASKER, Brigitte (1999b) : « Un exemple d’utilisation du Commentaire de Pléthon par Ficin : Le véhicule de l’âme, le pneuma et l’idole », *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin*, No 1 (1999), pp. 43-48.
- TAMBRUN-KRASKER, Brigitte (2001) : « Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre », in Pierre Magnard (dir.), *Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, col. « Philologie et Mercure », pp. 169-180.
- TAMBRUN-KRASKER, Brigitte (2005) : « Pléthon et Cosme de Médicis : le retour de Platon », à paraître dans les actes du congrès international « Mandarini Bizantini. The intellectual World between East and West (14th-15th Century) », Fondazione Giorgio Cini onlus, Istituto “Venezia e l’Europa”,» Venise, 22-25 juin 2005, pré-publication en ligne: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00293398v2/document>
- TAMBRUN-KRASKER, Brigitte (2006a) : *Pléthon : le retour de Platon*. Paris, Vrin.
- TAMBRUN-KRASKER, Brigitte (2006b) : « Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre », in S. Gentile et Stéphane Toussaint (dir.), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna, Atti del convegno internazionale* (Florence, 1-3 octobre 1999), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, p. 121-143.
- TAMBRUN-KRASKER, Brigitte (2009) : « Pourquoi Cosme de Médicis a fait traduire Platon », dans M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (dir.), *Pensée grecque et sagesse d’Orient. Hommage à Michel Tardieu*, « Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences Religieuses » 142, Turnhout, Brepols, p. 653-667.
- VÉDRINE, Hélène (1996) : *Philosophie et magie à la Renaissance*. Paris, Le Livre de Poche, Coll. « Biblio essais ».

- VERLET, Loup (1994) : *La malle de Newton*. Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- VITAL, Hayyim (1987) : *Traité des Révolutions des Âmes (Sepher Ha-Gilgulim), d'après Isaac Louria*. Première traduction français par Edgard Jégut, révisée par François Secret, préface de Sédir, Milan, Archè.
- WEIL, Eric (1985) : *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*. Paris, Vrin.
- WIRSZUBSKI, Chaïm (1967): "Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism", in *Studies in Mysticism and Religion*, Jerusalem, Magnes Press of Hebrew University, pp. 353-62.
- WIRSZUBSKI, Chaïm (1969): "Giovanni Pico's Book of Job", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 32: 171-99.
- WIRSZUBSKI, Chaïm (1970): "*Liber Redemptionis* – the Early Version of R. Abraham Abulafia's Kabbalistic Commentary on the *Guide of the Perplexed* in the Latin translation of Flavius Mithridates", in *Divrei Ha-Akademia Ha-Le'umit Ha-Yisraelit Le-Mada'im* (Israeli Academy of Science, Jerusalem), vol. III, pp. 139-149.
- WIRSZUBSKI, Chaïm (1974): "Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 37: 145-56.
- WIRSZUBSKI, Chaïm (2007): *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, MA, Harvard UP; trad. de l'anglais et du latin par Jean-Marc Mandosio : *Pic de la Mirandole et la cabale*, suivi de Gershom Scholem : *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, Paris, Éditions de l'éclat.
- YATES, Frances A. (1964): *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ZATELLI, Ida, Fabrizio LELLI, Milka Ventura AVANZINELLI (1994) : « Pico : la cultura biblica e la tradizione rabbinica », in Paolo Viti (ed.), pp. 159-191.
- ZINGUER, Llana (dir.) (1992) : *L'Hébreu au temps de la Renaissance*. Leiden, E. J. Brill.

Section III
Théorie critique

4. Steiner et Meschonnic : pour en finir avec la fable de l'indicible et le spectre de l'objection préjudicielle.

Quelques notes improvisées sur le clavier bien tempéré d'un sceptique

Si tout langage est acte de traduction, alors l'impossibilité théorique de traduire dont nous prenons connaissance et acte ne peut avoir pour nous que la signification qu'ont par la suite, dans la vie même, toutes les impossibilités théoriques de ce genre, repérées à ras de terre : dans les compromis « impossibles » et nécessaires dont bout à bout le fil s'appelle « vie », elle va nous donner le courage de la modestie qui d'elle-même exige non pas la chose reconnue impossible, mais celle nécessaire donnée à tâche.

Franz Rosenzweig (1998 : 56)

Quelle que soit la position que nous assumons dans le champ de la traduction, nous ne pouvons ignorer la vaste synthèse que nous a livrée George Steiner dans *After Babel*, œuvre-phare d'une déconcertante érudition qui allait relancer sur de nouvelles pistes, suite à son impressionnant balisage, la réflexion sur le traduire. Steiner reconsidérerait alors son impact sur une plus longue durée, celle des traditions intellectuelles et des grands mouvements de traduction ayant jalonné l'histoire de la culture occidentale, incluant les œuvres de source orientale qui y furent enchâssées comme parangons ou figures d'Épinal des mœurs des contrées lointaines dont on parvient encore à peine à percer à jour la véritable teneur. Appartenant d'emblée à la tradition humaniste, Steiner y explore, tantôt en profondeur, tantôt à tire d'aile, les diverses moutures – retraduction, réécriture, adaptation – auxquelles furent livrés les canons du florilège littéraire qui a contribué à façonner le profil de l'intellectualité occidentale.

Cette fresque monumentale présente les défauts de ses qualités : ses gloses et commentaires livrés à l'emporte-pièce à l'appui d'une rhétorique flamboyante sont quelques fois carencés sur le plan de la rigueur analytique. Mais la vision qui s'en dégage nous permet néanmoins d'embrasser de vastes pans de la culture littéraire universelle, et la pertinence de son apport pour la traductologie, de par la richesse de sa documentation, est indéniable, d'autant qu'il a thésaurisé de multiples facettes de cet art multimillénaire.

Une comparaison sommaire avec les thèses défendues par Henri Meschonnic nous offre déjà un découpage assez net. Alors que pour Meschonnic le traduire est une activité *sui generis*, chez Steiner il s'agit d'une variété, certes très féconde, de communication, laquelle a ici, à l'instar de la motion herméneutique pareillement primée par Steiner, valeur de paradigme. De la même façon, tandis que pour Meschonnic l'unité traductionnelle se situe au niveau du discours comme force verbale de subjectivation assortie à une poétique qui mesure ses enjeux, chez Steiner on s'en tient à la polysémie du « mot », à l'épiphanie du « nom » comme foyer de convergence centrifuge et centripète satellisant tout un spectre de connotations. Ce postulat cautionne sa thèse selon laquelle c'est l'indicible, aussi bien que le champ de la métaphore, qui caractérise l'origine et la nature du discours. Voyons donc brièvement ce qu'il en est.

1. Une gémellité insoupçonnée : l'adoption du paradigme communicationnel servirait-elle de caution à la présumée rançon de l'indicible?

Pour Steiner, la traduction entendue d'abord au sens de transfert d'un système de désignations cohérentes à un autre système agréant une cohérence adaptable dans la sélection des vocables et dans la forme grammaticale, est « une portion de la courbe de communication que tout acte de parole mené à bien décrit à l'intérieur d'une langue » (1978 : 56). Mais on n'est pas sorti de l'auberge pour autant. Cette recherche de l'équipollence dans la cohérence mutuelle de diverses nébuleuses sémantiques se heurte à un hiatus de grande envergure eu égard à l'inscription des œuvres sinon des mœurs illocutoires dans la durée. Il va sans dire que la dimension de sens ancrée dans l'épaisseur temporelle qui héberge et dynamise à la fois toute création de l'esprit humain et la production d'artéfacts culturels en général est capitale. De sorte que pour Steiner le facteur temps et, de là, la « donne » historique entrent aussi dans l'équation du destin de toute traduction comme variable à laquelle on ne saurait se soustraire. « Aucune forme sémantique, écrit-il, ne se place hors de la durée. Chaque fois qu'on utilise un mot on révèle les échos de toute son histoire antérieure. Un texte est toujours pris dans l'épaisseur d'une période historique donnée » (1978 : 34).

Je commente : le faisceau de références qui a présidé à l'éclosion d'une œuvre, d'un texte ou d'un discours à une époque donnée peut présenter un cas lourd d'opacité référentielle lors de sa migration vers le champ gravitationnel de la sensibilité contemporaine où toute sollicitation de traduction est déjà balisée par les attentes liées au partage d'un horizon ontologique qui agrée un quantum x de situations de langage possibles et en disqualifie une quantité d'autres comme obsolètes, voire nulles et non avenues. C'est là précisément l'une des difficultés qui confèrent son mandat à la traduction et lui assignent sa prérogative en tant qu'instance créatrice : ménager les avenues d'une translation qui tient en équilibre les dissymétries entre les cohérences respectives des cultures de départ et d'arrivée. Cette opération, comme l'a fort bien démontré Umberto Eco dans son essai *Dire presque la même chose*, est d'abord affaire de *négociation* qui, loin de s'en tenir à la seule denrée linguistique, implique la considération expresse de « mondes possibles » où la mise en œuvre du processus de translation entre les constellations langagières en appelle à une ductilité complexe impliquant la sensibilité au contexte d'énonciation, à l'amplitude et la densité sémantiques des formes susceptibles d'être agréées dans la langue hôte, aussi bien qu'à la prestation du spectre référentiel des concepts et idées susceptibles d'y être hébergés. C'est pourquoi Eco tient à stipuler que le traducteur n'est pas un « peseur de mots », mais bien un « peseur d'âmes » (Eco 2006).

Par ailleurs, il va sans dire qu'en logeant son concept de traduction à l'enseigne du paradigme de la communication, Steiner ne connaît aucune hésitation à avaliser la tripartition désormais classique qu'a établie Roman Jakobson en distinguant entre la traduction intralingue (reformulation synonymique), la traduction interlingue (*translation proper*) et, enfin, la traduction intersémiotique (transmutation ou transposition dans des signes non verbaux). Le premier cas peut être rapproché, à mon sens, de la situation herméneutique originelle décrite par Hans Georg Gadamer, le plus important représentant de la philosophie d'inspiration herméneutique au XX^e siècle, selon laquelle nous avons

constamment à nous expliquer sur l'usage des termes que nous mobilisons à l'intérieur même de notre langue maternelle; bref, la traduction commence déjà *at home*. C'est une idée que va aussi entériner le logicien américain Willard Van Orman Quine lors de l'élaboration de sa thèse sur l'indétermination de la traduction dans son remarquable ouvrage *Word and Object* (1960). Cela rejoint aussi, à mon sens, l'idée selon laquelle l'appropriation que chaque individu fait de la langue – thèse défendue déjà par Wilhelm Von Humboldt – est le moteur même du langage, qui vise l'individuation du discours tout en lui imposant de sévères contraintes destinées à assurer la communicabilité de ce discours. C'est pourquoi l'écriture poétique, qui fréquente constamment la frontière du dicible et de l'indicible, ce dernier n'étant autre que l'horizon intériorisé du dicible courtisant le spectre indéfini des « mondes possibles », requiert une bonne dose d'interprétation. J'énonce ici une conception très personnelle sur le rapport entre le dicible et l'indicible. De mon point de vue, l'indicible n'existe pas en soi, sinon nous ne pourrions en parler, ce qui est une absurdité. L'indicible ne forme donc pour moi que la limite ou la frontière du dicible, et je la qualifie d'« intérieure » ou je la dis « intériorisée » parce que nous ne pouvons absolument pas nous placer d'un point de vue extérieur au langage. Bref, nous habitons le langage comme le langage nous habite.

Cette position est conséquente avec une affirmation que l'on retrouve sous la plume du philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein, à qui répugnait toute forme d'instrumentalisation de l'exercice du langage, qu'il concevait plutôt comme une « forme de vie » — *eine Lebensform*. Au § 19 de ses *Recherches philosophiques*, Wittgenstein écrit, en effet, que « se représenter un langage, c'est se représenter une forme de vie — *eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen* » (Wittgenstein 1960 : 296; ma traduction). Pareillement allergique à toute instrumentalisation de l'exercice du langage et à son inféodation au seul paradigme communicationnel, Walter Benjamin concevait lui aussi le langage comme une forme de vie, plus précisément comme un *médium* ou un « milieu ». Le postulat fondamental de la « métaphysique du langage » élaborée par Benjamin et qui sous-tend son fameux essai de 1923 sur « La tâche du traducteur » est le refus net, catégorique, de ravalier l'exercice du langage au simple statut de moyen de communication ou à un système de signes. Comme le souligne Antoine Berman dans le très beau séminaire qu'il a consacré à l'essai de Benjamin et qui a été récemment édité par son épouse sous le titre *L'Âge de la traduction*, « le langage est le milieu de toutes les communications, mais n'est pas communication lui-même. Ce médium n'est pas indifférencié : il contient des "zones" plus ou moins denses, et le passage d'une zone moins dense à une zone plus dense, c'est la traduction » (Berman 2008 : 23).

C'est pourquoi aussi la seconde catégorie de traduction énumérée par Jakobson, la traduction interlingue, celle qui requiert le métier proprement dit, évolue constamment à l'interface entre l'intralingue et l'intersémiotique : elle chevauche sinon entre souvent en intersection aussi bien avec des zones d'indexation idiolectale ponctuant l'évolution interne d'une langue qu'avec les retombées de la transposition à l'aide de signes non verbaux. Par exemple, des éléments des terroirs québécois, maghrébin ou caribéen d'expression française peuvent refluer au cœur de l'acception standard de l'usage canonique de cette langue – sanctionné par l'Académie qui pour moi, en tant que Québécois, ne veut rien dire, ne me dit rien qui vaille, ne vaut que dalle – tout comme les codes non verbaux du cinéma, de la danse, de la musique ou de l'informatique peuvent

altérer et infléchir un usage plus normatif souvent encodé dans la pratique de la langue écrite ou parlée. Il appert que l'exercice de la traduction déborde largement le seul domaine verbal, ne serait-ce qu'en considération de cet axiome formulé par Jakobson : « Aucun spécimen linguistique ne peut être interprété par la science du langage sans une traduction des signes qui le composent en d'autres signes appartenant au même système ou à un autre système » (1963 : 80).

Faut-il pour autant conclure à une intraduisibilité foncière de la poésie et se résoudre au solipsisme de consciences cultivant des idiolectes autistiques dans quelque jardin d'acclimatation si étanche que personne ne peut y pénétrer? Oh! que non. Le caractère essentiellement « public » de tout exercice de langage, qui est une « forme de vie » et non pas un simple instrument de communication, nous libère de cette impasse. Je conteste fermement le ressort de l'indicible, primé par Steiner, puisqu'il postule un hermétisme insoluble qui, à son tour, présuppose l'existence d'un « langage privé », ce qui est une *contradictio in adjecto*. Pour que la forme même la plus intime et la plus poussée d'introspection puisse venir à l'expression, elle doit transiger avec un idiome partagé par une communauté historique de locuteurs. C'est une idée fondamentale à laquelle souscrivait aussi Wittgenstein : tout acte de langage est social par essence, bref, il n'existe rien de tel qu'un langage « privé » (voir Saul Kripke 1996).

Il ne faut pas confondre le lien social et l'ordre de la communication, qui lui est subordonné mais qui ne le fonde en aucune façon. Depuis la seconde moitié du XX^e siècle, on a beaucoup tablé sur des paradigmes tels que celui de l'information ou celui de la communication (pour une analyse détaillée de la genèse de ces paradigmes qui est contemporaine de l'invention du « code génétique » et du programme informatique, voir mes Conclusions). Ce sont des concepts fourre-tout, sinon des leurres qui n'épuisent pas la force du lien social que j'oserais – on pourra me contester – associer à la demande d'amour qui est l'apanage de toute forme vivante, un peu comme l'héliotrope qui épouse le mouvement apparent du soleil. La privauté de l'individu vivant demande à être connue et reconnue. Le langage n'est pas d'abord communication mais *entrée en relation*. La communication ou la transmission d'un contenu est subsidiaire, secondaire. Le désir désire être connu et reconnu, une privauté qui se décloisonne et prête le flanc. L'interlocution est reconnaissance mutuelle agréant toujours une certaine relation d'asymétrie, un quantum d'« opacité référentielle », d'où la relativité de toute ontologie (Quine).

Il est un fait premier que je ne saurais éluder : toi ou moi ou lui ne nous représentons pas le monde de la même façon, mais nous pouvons nous expliquer sur la différence ou la divergence entre ces diverses représentations du monde dans une langue qui nous est commune. La possibilité de la traduction interlinguistique, même si réputée impossible en principe face à l'amplitude qui s'accuse dans la relation d'asymétrie avec laquelle la langue hôte doit négocier, repose sur le fait que déjà, *at home*, la traduction intralinguistique est toujours en souffrance d'un « supplément » d'explicitation. En ce sens, sans doute paradoxal pour d'aucuns, la traduction précède la communication comme acte de langage et critère d'engagement ontologique, car la communication véhicule des contenus dont les référents sont déjà validés par l'usage, alors que l'*entrée en relation* commande l'accès au langage lui-même, en deçà de toute spécification, de toute entente préalable.

C'est pourquoi les conditions-limite des langues expérimentales, les laboratoires ardents des poétiques qui déterritorialisent la langue partagée par une communauté de locuteurs demeurent à l'intérieur du champ ouvert du langage public et ne se cantonnent pas dans quelque *no man's land* autistique. Que l'on considère le langage « exploréen » du poète québécois Claude Gauvreau, par exemple la déflagration phonémique de son recueil *Étal mixte* (voir Gauvreau 1977; 1993), ou encore le langage *Zaoum* inventé par les poètes futuristes russes Vélimir Khlebnikov et Alexeï Kroutchenykh, visant à dépasser la représentation « mentaliste » du langage et son inféodation à un ordre de la représentation pour ainsi faire brèche vers l'extraterritorialité du « trans-mental » – le terme « *zaoum* » est composé du préfixe russe *za-* (au-delà) et du nom *oum* (l'esprit) – nous demeurons toujours dans un rapport de contiguïté avec la sphère publique du langage, même si l'amplitude de la distanciation délibérément opérée par ces stratégies de disruption qui cultivent sans doute le fantasme d'une langue pré-originale purement acoustique est optimisée sur un mode paroxystique (voir Khlebnikov 1996; 2003).

Non seulement n'y a-t-il pas impossibilité de la traduction, mais celle-ci est *constante, augurale, première*. Même lorsque je m'adresse à un locuteur qui partage avec moi une langue apprise et pratiquée communément depuis la tendre enfance, il doit me traduire et je dois me traduire *vers* (le *tra-* du traduire) lui pour nous faire entendre mutuellement. C'est le constat auquel en est venu Quine, et Gadamer pareillement : *translation begins at home*. Dans le même ordre d'idées, l'hypothèque que ferait peser l'opacité référentielle observée par Quine, aussi bien que l'indétermination de la traduction radicale à laquelle il souscrit, ne se résout pas dans une objection préjudicielle menaçant la félicité éventuelle d'une traduction. Ces clauses signifient simplement que le champ du traduire est ouvert, comme l'est celui de l'interprétation. Le traducteur doit y aller de coups de sonde, se livrer à des inférences et se munir d'hypothèses analytiques qui finiront pas former ce que Charles Sanders Peirce désigne comme la chaîne des interprétants au sein d'un processus de *sémiosis* illimité où l'on tente de cerner de proche en proche l'« objet absolu » ou l'interprétant final, bref, dans le cas qui occupe, la meilleure solution de traduction. En fin de compte, la traduction se situe sur la ligne de front de l'*opera aperta* évoquée dans un célèbre titre d'Umberto Eco, l'ouverture de l'œuvre n'étant autre que le concert anticipé de lignes d'univers convergentes dans le trafic des formes qui font brèche dans la dissymétrie foncière, historiquement constituée, des vernaculaires. Nul n'est tenu à l'impossible, précisément parce que l'impossible ne tient pas dans le champ ouvert de la traduction. L'impossible est notre « chance », la chance de la traduction et, pour tout dire, celle du traducteur en sa qualité d'agent de « change », son excursion en zone franche, dédouanée de la tutelle du sens, de l'impératif catégorique du communicable.

D'un autre côté, sans minimiser la portée du critère de l'usage essentiellement « public » du langage, qui sans doute façonne jusqu'aux délibérations les plus discrètes de la psyché en quête de sa propre vérité, force aussi est de considérer une aire de jeu purement créatrice, un ludisme foncier de l'usage où l'individu a prise sur l'ascendant de sa langue, l'élabore, la subvertit, la détourne, et même la ploie à sa guise, dès lors que la mise en discours de l'expérience participe à la gestation du sujet, agissant au principe même de son individuation. D'ailleurs, Ferdinand de Saussure avait déjà bien établi un rapport non antagoniste entre la *langue* comme système hérité de notre communauté de locuteurs et la prestation immédiate et spontanée de la *parole* comme élément créateur où l'individu « performe » la langue, la mobilise comme levier de son individuation,

généralisant ainsi une valeur ajoutée qui pourrait éventuellement entraîner un gain en matière d'expression et être portée à l'actif de la langue partagée avec tout un chacun. Là-dessus, je tombe tout à fait en accord avec Steiner, notamment lorsqu'il stipule qu'en « l'absence d'un facteur résolument privé dans tout discours qui n'est pas totalement superficiel et irréfléchi, le langage se réduirait à une surface. Sans point d'ancrage dans la singularité irréductible du souvenir personnel, dans l'inimitable entrelacs d'associations du conscient et du subconscient, une langue purement publique, commune, mettrait en danger la conscience de soi » (1978 : 168).

Y a-t-il là contradiction avec ce que j'énonçais plus haut en me reportant à Wittgenstein? Pas nécessairement, sauf qu'il faut s'armer de nuances et affiner les tenants et aboutissants de notre argumentaire. Pour bien mesurer ce qui est en jeu ici, considérons le type d'acte de langage réputé être l'un des plus marqués par l'inscription de la singularité d'un sujet, et fréquentant parfois les frontières autistiques de la conscience, soit la forme poétique. Celle-ci est aussi réputée être la forme d'artéfact verbal offrant la plus grande résistance aux offices de la traduction. Or, à mon sens, la difficulté associée à la traduction de la forme poétique, qui est davantage un mythe qu'autre chose, est surfaite car la spécificité pratique et théorique de la traduction varie en fonction de la spécificité de la pratique du langage à traduire, et le coefficient de difficulté qui lui est associé est proportionnel au degré de complexité affiché par le spécimen candidat à la traduction. À mon sens, l'intraduisibilité présumée de la forme poétique est un alibi pour les mauvais traducteurs. La traduction totale, ou « radicale » au sens où l'entend Quine, est impossible, on en convient, et ce en raison tout simplement de l'immanence des codes en usage dans chaque langue, qui sont irréductibles les uns aux autres, dans la mesure où ils agrément respectivement un usage nettement différencié de la force de projection des tropes, bref de l'amplitude de la connotation et, par conséquent, de marges de liberté et de latitudes très singularisées parfois en matière de métaphoricité.

Mais cela n'enraye pas pour autant le travail sur la translation de la forme poétique, puisque ladite résistance loge plutôt à l'enseigne des universaux de substance et non des universaux de forme, tel qu'a dû lui-même le concéder Noam Chomsky. Dans un passage de ses *Aspects de la théorie syntaxique*, auxquels nous reporte Steiner, Chomsky écrit dans un premier temps : « L'existence d'universaux de forme profonds... implique que toutes les langues soient bâties sur le même modèle, mais non pas qu'il y ait entre des langues particulières une correspondance point par point. Elle n'implique pas, par exemple, qu'il existe nécessairement pour les langues une procédure raisonnable de traduction ». Dans une note à ce passage, Chomsky précise encore : « La possibilité qu'une procédure raisonnable existe pour traduire deux langues arbitrairement choisies dépend de l'existence en nombre suffisant d'universaux de substance. En fait, bien que l'on ait de fortes raisons de penser que les langues sont dans une grande mesure construite sur le même modèle, il n'y a guère de raison de supposer que des procédures raisonnables de traduction soient possibles de façon générale » (cité par Steiner, 1978 : 108).

Aussi, au lieu de nous gargariser avec des notions aussi éculées et fallacieuses que l'impossibilité de traduire ou d'abdiquer l'effort pour percer au cœur d'un présumé indicible, vaut-il mieux envisager une économie générale de la différence incarnée dans la cristallisation contingente et parfois plus motivée d'universaux de substance qui, en

dépit de leur rareté et de la variété indéfinie de leurs spécificités, trouvent leur ancrage dans la couche la plus profonde des terroirs langagiers, qui ne sont perméables à une traduction qu'à la faveur d'une pénétration quasi chirurgicale des ressorts de la langue où affleurent de fugitifs points de tangence, souvent insoupçonnés, entre les diverses nébuleuses sémantiques qui sollicitent alors une « performativité » optimale de la part du traducteur. Celle-ci requerra donc de ce dernier, comme le suggère Umberto Eco, un enrichissement constant et soutenu de son « encyclopédie personnelle ».

On n'a pas à chercher midi à quatorze heures pour quérir des occurrences présentant une difficulté de principe pour passer d'une aire culturelle et linguistique à une autre. Par exemple, il est loin d'être assuré que des expressions idiomatiques telles que « mener quelqu'un en bateau » ou « monter un bateau à quelqu'un » puissent migrer vers d'autres langues en conservant le concept-clef de « bateau » comme substitut métaphorique à l'idée d'un leurre, d'une tromperie. Il n'est pas davantage acquis que le spectre sémantique développé autour du concept de « robe », ne serait-ce qu'à considérer simplement la série d'occurrences « robe d'un cheval », « robe d'un vin » ou encore, suivant l'usage québécois, la locution « gens de robe » pour désigner les membres de la magistrature juridique, puisse demeurer intact et se frayer une niche dans d'autres langues, seraient-elles limitrophes ou de même giron que la langue française. Dans le même ordre d'idée, on peut observer que le terme « matière » n'existe pas dans la langue chinoise, la notion d'« esprit » lui étant tout aussi étrangère, précisément parce qu'il n'y a que de la matière et qu'il n'y a aucune raison de nommer ce qui est partout, serait-ce sous la forme plus subtile d'une « énergie » (*Qi*) diffuse et omniprésente.

Ces occurrences, qui n'ont rien à voir avec quelque indicible, peuvent ou ne peuvent pas, peu ou prou, trouver de solution de continuité entre les diverses configurations sémantiques corrélées à la pratique de telle ou telle autre langue, qui chacune ressortit à un horizon ontologique historiquement constitué, se voulant pareillement tributaire d'une forme d'ontogenèse les dotant chacune d'une plasticité propre, bref d'une souplesse et d'une adaptabilité caractéristiques eu égard aux ressorts de la métaphoricité ou, de façon plus générale, du tropisme endogène de toute langue. Plutôt que de parler d'indicible, il est plus indiqué de considérer une résistance critique, patente, plus ou moins justifiable sur la base de l'arbitraire de conventions ou de formes d'acculturations qui se sont cristallisées au fil du temps, de génération en génération, et qui hypothèquent la possibilité de discerner des candidats au titre d'universaux de substance.

De plus, je m'inscris carrément en faux contre toute considération expresse d'un statut spécial eu égard à quelque échantillonnage à saveur élitiste de spécimens de langage jugés plus prestigieux et qui seraient l'apanage des *happy few* : par exemple, les procédés mis à profit et souvent *suractivés* dans la gestation de la forme poétique, allitération, consonance, rythme, paronomase, prosodie, etc., se retrouvent également dans d'autres formes écrites et parlées du langage. Ces tournures et tropes de la langue foisonnent dans le parler le plus prosaïque évoluant au quotidien. J'ai été élevé dans un milieu ouvrier, et j'ai pu observer déjà à un jeune âge que les jargons respectifs des corps de métiers regorgent de métaphores et d'images dont la puissance d'évocation n'a rien à envier à celle qui gratifie le trait de plume de l'écrivain chevronné. Dès lors, quelle est donc la différence qui fait de la forme poétique ce qu'elle est, par contraste avec tout autre usage

de la langue? Là-dessus, je m'en remettrai à l'énoncé très limpide du regretté Robert Larose qui affirme, dans son ouvrage majeur de traductologie :

Le poème n'est pas une manifestation contingente de la langue, mais *le produit d'un langage suractivé* qui ne se laisse cerner que grâce à un ensemble de *lectures tangentes*. Par suractivé, il faut entendre le parallélisme et la convergence des divers plans de la langue : son, rythme, allitération, assonance, consonance, contours d'intonation, structures morphologiques et syntaxiques, répartition d'éléments lexicaux et structures sémantiques (Larose 1987 : 133-134; je souligne).

Il s'agit simplement de comprendre qu'avant de se mettre à deviser sur l'indicible ou l'ineffable, il vaut mieux interroger la richesse du matériau, la polysémie générée par l'agencement des vocables, la composante rythmique qui innerve la trame du poème noué dans la scansion du souffle et la tessiture de l'intonation qui traduisent l'unicité d'une voix qui s'y incarne en irradiant une palette singulière de chromatismes qui convient le clair et l'obscur. Ce ne sont là que les rudiments de l'art avec lequel le traducteur doit se familiariser avant d'entamer son mouvement de translation vers la langue-hôte.

2. La motion herméneutique : la résistance au rapt de la lettre et la consolation du sens

Quoi qu'en pense et en dise Meschonnic, on ne saurait faire l'économie d'une interprétation, ne serait-ce que pour apprivoiser ce qu'il désigne lui-même comme la « forme-sujet » qui court en filigrane de la poétique mise en œuvre dans le maillage très stratifié des éléments qui forment la matrice du poème. Je l'ai déjà mentionné, la motion herméneutique est le concept central de la vision qui se dégage de l'ouvrage de Steiner. Or, les quatre étapes qui jalonnent selon lui ce parcours herméneutique reflètent littéralement, dans la façon même dont elles sont libellées par Steiner, à moins que je ne m'abuse, l'image *d'un viol, d'un rapt* : il y a d'abord ce qu'il désigne comme un « élan de confiance », deuxièmement l'agression-pénétration, ensuite la phase d'incorporation et, enfin, celle de la restitution. La grande théoricienne des études postcoloniales et traductrice émérite du Bengali, Gayatri Spivak, sentinelle féroce du féminisme, n'a pas été longue à lui faire un sort, notamment dans son très fort essai, "The Politics of Translation" (1993/2000), d'autant que notre homme ne semble guère conscient, du moins se formaliser outre mesure d'un vocabulaire qui lui paraît sans doute de bon aloi.

À mon sens, la première étape décrite par Steiner, l'élan spontané, confiant, vers l'altérité de l'œuvre étrangère, serait mieux servie par une intuition qu'Antoine Berman nous a livrée à titre d'hypothèse, peu avant sa mort, dans une note cruciale de *Pour une critique des traductions : John Donne*, soit celle de la pulsion-de-translation, une impulsion au traduire. En effet, reprenant à son compte une expression de Novalis, filée dans une lettre adressée à August Wilhelm Schlegel, grand traducteur évoluant dans l'orbite du cercle des Romantiques d'Iéna, soit celle d'*Übersetzungstrieb*, pulsion de traduction ou impulsion à la traduction, il écrivait alors : « C'est la pulsion-de-translation qui fait du traducteur un traducteur, ce qui le "pousse" au traduire, ce qui le "pousse" dans l'espace du traduire. Cette pulsion peut surgir d'elle-même, ou être révélée à elle-même par un tiers. Qu'est-ce que cette pulsion? Quelle est sa spécificité? Nous

l'ignorons encore, n'ayant pas encore de "théorie" du sujet traduisant » (1995 : 74-75, note 83).

Le véritable contact se produit visiblement à la seconde étape, celle de l'agression-pénétration. J'interprète très librement : après avoir piqué la curiosité et suscité le désir de traduction, le corps étranger est une provocation et commande une manœuvre d'approche circonspecte, une forme nuancée de séduction en vue de la fusion nuptiale, trahissant un désir de maîtrise qui est néanmoins rançonné par une part de soumission à l'esprit et à la lettre du corps étranger. Il s'agit en fin de compte de manœuvres d'approche par encerclement progressif et une patiente ingestion qui commande une négociation constante : le texte-source ne se laisse pas « ravir » sans une compensation significative de l'instance qui le sollicite et désire porter à son actif sa substance. La langue hôte ne devient hôtesse du corps étranger que par voie de sollicitation empressée de la part d'une instance mue par le désir de la pénétrer et de l'incorporer.

D'où la troisième étape, celle de l'incorporation, qui correspond à une mise en relief et, parfois, une transfiguration des ressorts de l'œuvre candidate à la traduction, opération qui peut se solder par un enrichissement interprétatif du texte-source en même temps que la langue-hôte y trouve son profit en matière d'extension de son bassin lexical ou de son imaginaire symbolique. Par exemple, Steiner nous rappelle que l'œuvre de William Faulkner n'est entrée dans la conscience américaine et n'a par conséquent pu élargir le canon de l'institution littéraire américaine, son polysystème, qu'après avoir été traduite et passée au crible en France (1978 : 365). J'ai pu vérifier moi-même, pour fins de recherches personnelles, que des poèmes d'Apollinaire, tel son *Salomé*, ou quelques-uns encore de Jules Supervielle, une fois traduits en allemand par les soins du poète juif d'expression allemande Paul Celan, ont acquis un relief incommensurable avec leur facture de départ (qui était assez pauvre, presque niaise en fin de compte, notamment dans le cas de Supervielle), marquant un gain net en matière de poétique (voir Supervielle 1968). Celan possédait cet art consommé de pénétrer au cœur du poème, d'en dissoudre les éléments pour y éveiller une matière en fusion, et ainsi bouleverser entièrement la charpente du poème, d'en redistribuer les atomes à la faveur de diverses percolations rythmiques pour en tirer enfin une forme éblouissante qu'il tenait à bout de souffle en allant fouir jusque dans les ténèbres les plus obscures.

La quatrième étape donc, celle de la restitution, n'est pas davantage une sinécure, puisqu'elle engage le combat avec les réglages les plus minutieux de la langue-hôte, ouvrant ainsi une espèce de chiasme (X), un abîme croisé en quelque sorte au sein duquel le traducteur fait l'épreuve de l'amplitude de la différence qui tantôt saura lui prodiguer des ancrages où quérir des embryons d'« affinité élective », tantôt le rebutera au point d'opter pour le partage d'allégeances bifides tendues entre les deux pôles de la traduction. Quand je dis « deux pôles », je m'en tiens à une vision simpliste de la problématique du traduire. Il n'y a jamais seulement un texte-source et un texte-cible conçu dans une langue hôte. L'entre-deux révèle un foisonnement d'instances composites qui infléchissent la gouverne du poème sous la surface. Par exemple la guirlande de vocables sciemment parsemés et greffés à la trame d'un poème tisse une étoffe qui est bien davantage qu'un pôle que tel ou tel autre traducteur devrait acheminer vers un autre pôle qui lui-même pose ses propres conditions d'hospitalité à l'endroit d'une poétique étrangère. À cet égard, j'estime qu'il nous faut répudier l'idée que les traductions

littérales sont les plus fidèles. Parfois l'abîme est immense et l'on risque d'y sombrer. Il ne s'agit pas non plus d'aménager un « jardin d'acclimatation » pour y domestiquer à coups de boutures et à force d'élagage des plantes exotiques qui finiront par se confondre avec la flore indigène.

3. De la traduction comme vecteur de métamorphoses : transversalité et commutativité des genres chez les Romantiques d'Iéna

On n'ignore pas non plus que le projet prométhéen d'une reconduction littérale puisant jusqu'aux racines les plus profondes de la langue-source, notamment chez Hölderlin, a donné lieu à une maestria incomparable en matière de traduction. Hölderlin, en effet, loin de forger cette espèce de sabir de grec et d'allemand qu'on observe dans les traductions d'Homère par Johann Heinrich Voss (1751-1826), va entamer une plongée vertigineuse dans l'élément natif des poétiques respectives de Pindare et de Sophocle, de façon à en extraire l'esprit et à en déporter la lettre à la faveur de cette *Verdeutschung* à couper le souffle qu'il cisèle à la limite de ses forces mentales et qu'il entreprend du reste *against all odds*. Il s'agit donc d'établir des « vases communicants » permettant d'extrader la force originelle du *logos* grec depuis le site de l'« oriental », au sens de l'auroral et de l'augural, vers le site du crépuscule, du « vespéral », le site de l'Hespérie (Occident) qui est l'*Heimat*, la demeure tardive du verbe en exil qui est encodé comme destin dans la tessiture profonde qui structure la langue allemande (voir Hölderlin 2006). Comme le note Robert Larose (1987 : 142), Hölderlin désirait créer une « interlangue » habilitée à rénover l'allemand, en l'occurrence réinterpréter le domaine de puissance de l'allemand parvenu à un certain stade de son évolution. Ce stade est celui de la langue poétique de Hölderlin lui-même, qui se prévaut d'une notion en gestation dans la théorie critique des Romantiques d'Iéna, celle de *Potenzierung*, de potentialisation ou d'« élévation à la puissance » des ressorts de l'expression, élévation qu'il va activer à la limite de ses forces et de ses facultés créatrices qui l'amènent aussi à fréquenter les frontières de la folie. La traduction d'*Antigone* de Sophocle par Hölderlin, qui a été raillée en son temps par des « grosses pointures » comme Schiller et Goethe, se laisse désormais appréhender comme l'une des réussites les plus brillantes de la *Weltliteratur*, tant par la limpidité aérienne, stratosphérique, de sa compénétration de la matière ductile de langue attique que par l'acuité de sa saisie de l'essence même de la *tragædia*, cette mécanique implacable dont nul ne ressort indemne ou vivant (voir Hölderlin 1978).

Cette maturité « vespérale » de la poétique qui s'approprie au déclin de la culture occidentale marquée par la *Götterdämmerung*, la « désertion » ou le crépuscule des dieux, doit s'approprier, afin de se régénérer, l'élément originel de la parole qui est « indemne », *heilig*, terme qui signifie aussi le « sacré », *das Heilige*, c'est-à-dire une parole vierge de tout clivage dissociant le fond et la forme, mais qui nous met simultanément en contact avec le terrifiant, le « numineux » (*numinosum*) suivant la leçon de l'historien des religions Rudolf Otto. Cette plongée vertigineuse nous fait découvrir, pour reprendre l'heureuse expression de Robert Larose, un « parler-centaure » (*Ibid.*) qui transmute mutuellement les deux idiomes, leur découvre une secrète gémellité qui affleure en un point de tangence furtif où se peut pressentir l'épiphanie de ce que Walter Benjamin désigne comme la *reine Sprache*, la « pure langue », médium tangentiel

ou matrice fusionnelle des idiomes, fulguration purement transitoire du verbe qui communique avec l'incommunicable, car pour Benjamin il s'agit de faire du symbolisant le symbolisé lui-même. D'ailleurs, la conception de la traduction de Benjamin est directement tributaire de la théorie critique développée par l'aréopage de poètes, de penseurs et de traducteurs formant le cercle des Romantiques d'Iéna et évoluant autour de la revue *Athenäum* créée par Friedrich Schlegel, aussi bien du reste que de la posture héroïque de Hölderlin. Ma position est aussi celle de Benjamin lorsqu'il affirme dans son brillant essai *Sur le langage en général et sur le langage des humains*, rédigé sous forme de lettre qu'il fit parvenir de Munich en novembre 1916 à son ami Gershom Scholem, éminent spécialiste de la mystique juive (je traduis) :

Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmisst die Übersetzung.

La traduction est le transfert d'une langue dans l'autre à travers un continuum de métamorphoses. La traduction traverse des continums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance (Benjamin 1991 : 150).

Il faut cependant l'avouer : la tentative de Hölderlin était vouée à l'échec. Un échec grandiose. Un échec qui met en lumière une constante de la dynamique historique des cultures fondées sur la *literacy* et ressourcées par l'oralité ancestrale des formes d'expression, soit l'*intertextualité*. Steiner a raison d'affirmer : « Une culture progresse, en spirale, à travers les traductions de son passé canonique » (1978 : 402). Et il ajoute un peu plus loin, ce qui est fort juste aussi : « Si, comme le proclame Whitehead, la philosophie occidentale est la note ajoutée au bas de l'œuvre de Platon, alors notre tradition épique, notre élégie, notre pastorale sont en gros une note à Homère, Pindare et les tragédiens grecs » (1978 : 420).

Loin de se cantonner dans un mimétisme creux et sans substance, la traduction entrevue à travers le prisme de l'intertextualité, tant synchronique que diachronique, est pure instance de transformation qui nous achemine au seuil d'un *multivers transversal*. Je désigne par *multivers transversal* cette modalité évoluée de la *literacy* qui veut qu'une œuvre soit nourrie de plusieurs autres qu'elle transforme, métabolise en quelque sorte, tout en étant elle-même ouverte à sa propre transformation, par exemple par les soins du traduire qui déporte l'œuvre vers les horizons d'une culture qui pourra certes l'ingérer mais aussi encourir une acculturation libérant des lignes de force insoupçonnées de sa poétique avant qu'elle ne soit déracinée de son terreau natal. L'universalité des formes poétiques est ainsi ancrée dans des singularités déterritorialisées qui ne sont les espèces d'aucun genre puisque leur extradition par voie de traduction (voir Lamy 1993), entre autres, ne les aliène pas mais les transforme en spécifiant toujours davantage leurs propriétés en germe, virtuelles, qui émergent au contact avec l'étranger. La traduction, comme le suggère Walter Benjamin, est essentiellement un *vecteur de métamorphoses*.

Cette ouverture du champ de la poétique, pour reprendre ici le beau titre du poète américain Robert Duncan, *The Opening of the Field* (trad. fr. 2012), s'est amorcée dans la foulée des intuitions météoriques des Romantiques d'Iéna, notamment Novalis et Friedrich Schlegel, promoteurs d'une infinitisation encyclopédique et transversale des genres. La singularité de l'ironie et la poussée du *Witz*, de la sagacité spontanée de l'esprit comme « embrayeurs » de l'écriture fragmentaire, s'ouvre vers l'infini dans la

transversalité des formes qui s'entre-traduisent et s'enrichissent mutuellement en se co-spécifiant. Cette commutativité infinie que Novalis désigne comme la « versabilité » des genres, suivant la traduction de Berman (1984 : 125), voulant que toute forme soit version d'une autre, conversion, subversion ou diversion, répondait au réquisit du pluralisme qui désormais pénétrait les consciences au contact d'une multiplicité de sources en provenance de contrées et de cultures qui débordaient largement l'aire de rayonnement du giron gréco-latin. La pensée romantique est syncrétiste et pluraliste, elle célèbre l'arbitraire, le *Willkürlich*, qui constitue l'idéal de la subjectivité cultivée. À cette « versabilité infinie de l'entendement cultivé (*gebildete*) » à laquelle en appelle Novalis (*Fragmente II*, No 2369, cité in Berman 1984 : 125) correspond le processus d'infinisisation commandant la mobilité des formes poétiques et qui se caractérise par une potentialisation ou, comme je préfère traduire le terme *Potenzierung*, une élévation à la puissance et une amplification (*Erweiterung*) d'une multiplicité indéfinie de monades réflexives formant un univers spéculaire (du latin *speculum* : miroir) dont les innombrables plans de réfraction sont disséminés à travers la cristallisation de fragments critiques qui chacun fixe en lui-même un microcosme entier de la réflexion. D'où l'idée d'un multivers formant une chaîne réflexive qui loin de dissoudre la singularité de l'individu dans sa transversalité agit au contraire comme vecteur d'individuation. D'où l'ironie majeure : plus s'accomplit la potentialisation infinie de l'œuvre plus le sujet se reconnaît dans sa finitude propre.

Le métissage des œuvres et des formes, qui est presque un lieu commun de l'esthétique postmoderne, a pour ancêtre direct la théorie critique des Romantiques d'Iéna. Mais il en va de même du déracinement impliqué dans l'acte de traduction. Comme le souligne Antoine Berman dans *L'épreuve de l'étranger*,

[...] dans toute traduction, chacun en conviendra, l'œuvre est comme déracinée. Or, ce mouvement de déracinement inhérent à toute traduction, quelle qu'elle soit, l'opinion courante le considère comme une perte, voire comme une trahison. Le texte traduit serait en défaut par rapport à l'original, parce qu'il serait incapable de restituer le réseau de connivences et de références qui fait la vie de ce dernier. Certes. Mais dans la perspective romantique, ce réseau est ce qui consacre la finitude de l'œuvre, dont la vocation est sa propre absoluité. Si l'ironie est l'un des moyens imaginés par les Romantiques pour élever l'œuvre au-dessus de sa finitude, il faut alors considérer la traduction comme *ce procédé hyper-ironique qui parachève le travail de l'ironie immanente à l'œuvre* (Berman 1984 : 159-160).

Or, c'est précisément ce qu'a en vue Walter Benjamin dans son fameux essai de 1923, *Die Aufgabe des Übersetzers*, lorsqu'il écrit :

La traduction transpose ainsi l'original dans un domaine du langage — ironiquement — plus définitif, dans la mesure du moins où il n'est plus possible de l'en déloger par un quelconque transfert, mais seulement de le laisser toujours s'y élever dans son renouveau et en d'autres parties. Il n'est pas du tout fortuit que le mot « ironique » puisse ici évoquer la démarche spéculative des Romantiques. Ils furent précurseurs dans le discernement exercé quant à la vie des œuvres, dont la traduction témoigne de la façon la plus éloquente (Benjamin 1997 : 21).

Cette évocation par Benjamin de la spéculation des Romantiques d'Iéna, notamment de leur théorie critique, soulignant au passage l'importance de l'ironie comme décodeur objectif des œuvres, est sans doute tributaire des minutieuses analyses qu'il avait

conduites dans sa dissertation de 1919, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, qui demeure encore, à ce jour, la meilleure étude sur le sujet (Benjamin 1986). Benjamin use ici de la métaphore de la « transplantation » (*Fortpflanzung*) pour traduire cette idée d'une « survie » (*Überleben*), voire d'une « vie de surcroît » (*Fortleben*), parfois fortuite, qui serait accordée à l'œuvre déplacée hors de son terroir natif vers une aire de jeu qui libère en elle des potentiels qui préfigurent l'harmonie secrète entre les langues. Il faut noter que cette métaphore était déjà très en vogue chez les penseurs allemands inspirés, de près ou de loin, par les travaux de naturaliste de Goethe. J'ai pu la repérer notamment chez Johann Gottfried Herder qui écrit : « Nous recevons des contrées étrangères des notions à transplanter dans notre langue — *hier bekommen wir Begriffe aus fremdem Gegenden, in unsre Sprache verpflanzen* » (cité in Pénisson 1992 : 164).

Derrière cette métaphore consacrée, tirée du lexique du botaniste, se dessine en creux un impératif d'une grande portée, en l'occurrence un correctif de taille apporté à une perception encore assez courante et qui départage le mouvement vivant des formes à travers le prisme de la traduction d'une idée préconçue qui la ravale à un rôle d'estafette ou de courroie de transmission d'un pôle émetteur vers un pôle récepteur. Loin de se résumer à la transmission d'un contenu vers une autre aire langagière, translation d'une langue à une autre, ou encore, comme l'écrit Benjamin, à une simple médiation (*Vermittlung*), la traduction est vecteur de métamorphoses et levier d'une réactivation des ressorts originaires de l'œuvre qui, à l'heure où sa gloire sonne le glas de son règne et voit son aura se dissiper pour entamer son déclin, est soudainement ramenée par les soins d'une traduction opportune au « temps de son surgissement ».

Cette co-relation ou entre-appartenance originaires de l'original et de sa traduction, qui pourtant ne signifie rien pour le premier alors que le second y trouve la détermination même de son essence, sa *ratio essendi*, est « co-relation de la vie » — *Zusammenhang des Lebens*. Ici je cite la version, fort juste, qu'en a donnée Antoine Berman dans son séminaire consacré à « La tâche du traducteur » (Berman 2008), traduction qui diffère légèrement de celle qu'Alexis Nouss et moi-même en avions déjà donnée (voir Benjamin 1997) :

So wie die Äußerungen des Lebens innigst mit dem Lebendigen zusammenhängen, ohne ihm etwas zu bedeuten, geht die Übersetzung aus dem Original hervor.

Tout comme les expressions de la vie co-appartiennent (*zusammenhängen*) au plus intime (*innigst*) avec le vivant (*das Lebendige*) sans signifier quelque chose pour lui, la traduction surgit (*hervorgeht*) de l'original (trad. A. Berman 2008 : 75).

Le terme-clef ici est le verbe allemand *hervorgeht*, qui dénote la provenance à partir d'une origine, le jaillissement soudain. Dans ce « surgissement » il y a quelque chose de fortuit, d'imprévisible, comme une pure prodigalité, une excroissance insoupçonnée, qui se prodigue de surcroît et qui implique une relation d'inconnu, un peu comme dans une niche écologique le degré de variabilité affiché par les mutations auxquelles se prêtent les espèces n'est jamais totalement prévisible et n'affecte en rien la perpétuation du vivant qui aurait pu tout aussi bien emprunter d'autres voies. Pour l'original, qui se maintient dans son intégrité originelle, il n'y va pas tant de sa vie que de sa « survie » : *Zwar nicht aus seinem Leben so sehr denn aus seinem « Überleben »* (trad. Berman 2008 : 76). Berman note que Benjamin met expressément le terme *Überleben* entre guillemets, car il

y a co-appartenance, *Zusammenhang*, avec le terme *Übersetzung*. La pensée allemande, des Romantiques d'Iéna à Heidegger, s'est révélée très prolifique au sujet du terme *über*, préposition souvent mobilisée comme préfixe, qui appelle à une élévation, un surmontement, tout comme chez Heidegger, l'*Überwindung* de la métaphysique, son dépassement, ne peut se produire qu'à la faveur d'un saut hyperbolique, dans la mouvance d'une ouverture abyssale ménagée pour l'écoute et le regard par le geste de *tra*-duction, l'*Über*-setzung, où la pensée accède d'un bond à la parole « augurale » des Grecs, le matin de la pensée. Benjamin nous entraîne, quant à lui, vers le « tardif », le « tard venu » de la traduction :

Ist doch die Übersetzung später als das Original und bezeichnet sie doch bei den bedeutenden Werken, die da ihre erwählten Übersetzer niemals im Zeitalter ihrer Entstehung finden, das Stadium ihrer Fortlebens.

Car la traduction est plus tardive (*später*) et caractérise pour les oeuvres importantes (*bedeutenden*), qui ne trouvent jamais (*niemal*) leur traducteur élu (*erwählten*) à l'époque de leur naissance (*Entstehung*), le stade de leur vie continuée (*Fortlebens*) (trad. Berman 2008 : 77).

L'*Überleben* des grandes œuvres, nous dit Benjamin, leur « survie », est pour ainsi dire « supplémentée » et, à la rigueur, rendue possible par une *Fortleben*, que Berman traduit ici par « stade de leur vie continuée » et qu'Alexis Nouss et moi-même traduisons plus volontiers par la locution « vie de surcroît ». Cette phrase comporte une gradation ponctuée d'éléments significatifs, à mon sens fort éloquentes. Je re-traduis donc, à mon tour, à ma façon : le « tardif » (*spät*) n'est pas que l'effet d'un étalonnage dans la durée, opérant dans un continuum isomorphe, mais la retombée d'un « différé » qui caractérise structurellement la courbe de vie des œuvres « significatives » (*bedeutenden*) qui jamais (*niemal*) ne trouvent leur traducteur de prédilection (*erwählten*) au moment de leur gestation (*Entstehung*), c'est pourquoi leur échoit une *Fortleben*, comme une vie de surcroît.

Cela signifie en outre que la vie des grandes œuvres se déploie sur un mode temporel propre, une ligne d'univers dotée d'une historicité singularisée qui distancie les conditions initiales de leur éclosion et les auspices sous lesquels la postérité est disposée à les accueillir. C'est une dynamique propre au destin des œuvres, qui ne présuppose aucune solution de continuité entre leur gestation et les critères qui d'aventure pourraient baliser et avaliser leur réception à une époque donnée. Aléas et augures d'une félicité promise au déclin accompagnent un rayonnement inattendu, parfois hors du commun, que Benjamin appelle « gloire » (*Ruhm*). Mais ce « corps de gloire » n'a rien d'une épiphanie qui se projette dans l'éternité d'un instant. Comme le note Berman, « la survie de l'œuvre n'est nullement la pérennité d'une splendeur immobile ». Il nous reporte à la réflexion de Goethe, toujours d'une exaltante lucidité, pour qui justement « *la traduction advient à l'œuvre comme destin et nécessité au temps de son rayonnement le plus radieux qui est aussi celui de son déclin* » (Berman 2008 : 82). Goethe va donc en tirer la conclusion qui s'impose : pour l'œuvre figée dans sa gloire, qui ne tardera à s'étioler, car elle est aussi annonciatrice de son déclin, la traduction est « régénération », « rajeunissement » : *Verjüngung*. La traduction, en effet, apparaît comme « ce mouvement qui, en posant l'œuvre dans un *ailleurs* langagier, la libère de cette

végétation étouffante, de l'immobilité intangible de sa propre gloire et — littéralement — la *transplante* dans un sol plus neuf, où elle se régénère. Oui : *la traduction est transplantation* » (*Ibid.*, 82-83).

L'entrechoc du fini et de l'infini, de la « versabilité » des œuvres et de leur singularisation dans une facture définitive est le paradoxe qui sous-tend la visée implicite du « traduire ». Comme le stipule Berman, « ce double mouvement qui caractérise le texte romantique, rendre le proche lointain et le lointain proche, est effectivement la visée de la traduction : dans le texte traduit, l'étranger est certes rendu proche, mais, aussi bien, le proche (la langue maternelle du traducteur) est comme distancié et rendu étranger » (Berman 1984 : 160). Nous sommes de la sorte davantage en mesure de saisir l'affirmation de Novalis selon laquelle le *Dichten*, le « poétiser », est originellement un *Übersetzen*, un « traduire ». De même façon, la théorie critique des Romantiques d'Iéna, qui est liée à l'idée d'une *Kunstsprache*, d'une langue de part en part artistique, aussi bien que le principe de l'Encyclopédie avalisant la transversalité des genres et des formes, leur « versabilité », invite secrètement, comme le souligne à nouveau Berman, à « une théorie de la traduction : dans une telle optique, *toute œuvre est traduction*, soit *version* indéfinie de toutes les formes textuelles et catégorielles les unes dans les autres, soit *infinitisation* des “mots de la tribu” » (Berman 1984 : 161).

Loin de confronter le traduire à l'indicible ou à l'ineffable, cette infinitisation est le point de fuite vers lequel convergent le faisceau de ses opérations et le levier de sa relance de l'œuvre candidate à la traduction. La justesse de ton, les approximations quantitatives et les ajustements qualitatifs, non moins que la cohérence du réseau d'inférences assurant l'unité de son propos et l'équilibre fragile qui tient en suspens la cohésion des solutions de traduction plus ponctuelles débordent largement l'apanage d'une équivalence formelle ou dynamique. Comme l'a affirmé Benjamin, l'établissement d'un régime d'équivalence ne suffit pas à rencontrer les attentes d'une traduction dont l'indice de compatibilité avec la facture de l'original est rançonné par l'amplitude de la différence accusée dans la gestation d'usages frappés d'un haut indice de contingence et d'acculturation lié à la courbe évolutive des constructions finies agréées par les langues mises en contact. C'est pourquoi les stratégies mises en œuvre dans une traduction doivent traverser un continuum de métamorphoses – *ein Kontinuum von Verwandlungen*. Qu'il y ait moult gains et pertes dans ce vaste négoce des formes où le bricolage et le recyclage sont monnaie courante ne doit en aucune façon constituer à mon sens une « objection préjudicielle ».

4. Conjurer le chant des sirènes : splendeur et misère d'Ortega y Gasset. Courte thérapie inspirée de la thèse de l'indétermination radicale de la traduction chez Quine.

À l'instar de José Ortega y Gasset, Steiner en met beaucoup au compte de l'indicible et de l'ineffable, qui serait même à ses yeux une condition essentielle, générique, de l'usage de la parole. Dans une brève étude traduite en français en 1959, « Difficulté du langage », et citée par Robert Larose (1987 : 146), Ortega y Gasset y va de trois affirmations graduées sur la part d'indicible qui impose sa loi sur le champ du dicible. Je vais me permettre ici de pulvériser ce fouillis de poncifs qui ne mérite même pas le nom

d'argument. Je découpe donc dans le texte et gradue les assertions d'Ortega qui affirme dans un premier temps :

Le langage est toujours limité par une frontière d'ineffabilité. Cette limitation se trouve constituée par tout ce qu'on ne peut absolument pas dire dans aucune langue.

Question de philosophe : comment fait-on pour savoir qu'il existe quelque chose que l'on ne peut absolument pas dire dans aucune langue? Comment peut-on même en parler? À quelle source doit-on puiser pour s'enquérir de cette information sinon pouvoir seulement l'affirmer? C'est un peu comme les sourates du *Qoran* qui ne sont accessibles qu'à l'intelligence d'Allah. Comment fait-on pour savoir qu'elles sont réservées à sa seule intelligence, dès lors que ce genre d'intelligibilité n'est pas à notre portée et qu'il échappe totalement à l'exercice de nos facultés? Quelle faculté nous permet de nous assurer des limites de nos facultés?

Mais sur cette limitation s'en greffe une seconde, à savoir tout ce que le langage *pourrait* dire mais que chaque langue omet en comptant sur l'auditeur pour le supposer et l'ajouter. Ce silence n'est pas du même ordre que le premier : il n'est pas absolu mais relatif, il ne procède pas de l'ineffabilité qui est fatale mais d'une économie consciente. Par opposition à l'ineffable, j'appelle cette omission consciente de la langue : *l'inexprimé...*

Rien de trop inquiétant ici, ni de trop sorcier : les traducteurs chevronnés eux-mêmes procèdent à un savant dosage d'implication et d'explicitation dans la gestion de leurs stratégies de traduction. L'inexprimé, loin de se résumer à la simple omission, peut structurer subtilement la force de l'énoncé, lui servant en quelque sorte de catalyseur implicite qui permet de livrer le contenu avec une économie de moyens. L'ellipse n'est que la contrepartie de l'hyperbole. Tantôt la phrase procède par petites touches savamment calibrées et distribuées dont la progression fait une large part à l'elliptique, tantôt elle éclate dans la fulgurance hyperbolique d'une métaphore saturée d'images aux antipodes les unes des autres. Mais Ortega y Gasset, déjà desservi par le *shortcoming* d'une argumentation en souffrance, tient à en remettre et à élargir son administration de preuves qui courent au naufrage, y allant d'une observation sortie on ne sait d'où, qu'il nous monnaie comme si elle allait de soi :

Mais il existe un troisième élément qui nous prouve à quel point la linguistique ne possède pas une pleine intuition de ce qu'est le langage. Les peuples les plus primitifs ne peuvent pas se comprendre avec leur seul langage qu'il leur faut compléter par des gestes ; voilà pourquoi ils ne peuvent pas parler dans l'obscurité...

Je passe outre ici à l'observation dénuée de tout fondement, selon laquelle les « peuples primitifs » (qui sont-ils ? Qu'est-ce qu'être primitif ? Sur quel critère se base-t-on pour établir que quelqu'un a quitté ou dépassé la sphère du primitif ?) ne disposeraient que d'un langage carencé, un langage trop pauvre pour se dispenser de gestes, au point qu'ils ne peuvent pas parler dans l'obscurité. Consternant (je reste poli). Du reste, toute considération hiérarchique sur la présumée « performativité » de telle ou telle autre langue par rapport à telle ou telle autre langue est d'emblée stérile et caduque. La véritable question ici pourrait plus volontiers s'adresser à l'anthropologue ou à l'ethnologue qui, en sus de l'écrit ou de la vive parole, doit scruter et interpréter des gestes, des attitudes, des mimiques et physionomies qui, au demeurant, ne sont pas

seulement l'apanage des peuples dits « primitifs », car le comportement humain est depuis fort longtemps ritualisé. La gestuelle humaine exhibe toute une grammaire non verbale qui, à mon sens, confère une dignité supplémentaire à l'expression des nos affects et de nos délibérations. Je n'ose même pas nous imaginer comme de vulgaires « têtes parlantes », des espèces de *bobble heads* bavardes qui n'auraient guère de choses à se dire du reste puisque, bien que peu de gens s'en rendent compte, une bonne part, sinon la presque majorité de nos paroles portent sur notre condition incarnée, nos attitudes et nos dispositions corporelles, sur le flux des pulsions qui trouvent dans le geste une extension toute naturelle, à l'instar du lapsus, du mot échappé dans la conversation. Mais de là à affirmer, comme le soutient le philosophe espagnol, qu'il y a de l'indicible et de l'ineffable pour ce genre de motifs, il y a toute une marge et non des moindres. En fait, l'argumentation d'Ortega y Gasset est tellement pauvre qu'on a l'impression qu'il essaie de se convaincre lui-même de ce qu'il avance.

Pareil propos nous situe bien au-delà d'un scepticisme de bon aloi quant aux capacités d'une langue à exprimer la totalité des objets, entités et individus transitant au gré des événements et régimes d'action dans le champ de l'expérience partagé par la communauté de ses locuteurs. Dans un essai d'abord paru par « épisodes » en 1937 dans le quotidien *La Nación* pendant son exil en Argentine, *Miseria y Esplendor de la traducción*, Ortega y Gasset nous offre à cette occasion une spéculation dans la même veine, en l'occurrence une variante assez poreuse de l'hypothèse Sapir-Whorf sur le relativisme linguistique, suivant laquelle, en gros, l'exercice d'une langue détermine la forme ou l'orientation d'une pensée et la vision du monde qui la sous-tend. Considérant la langue basque, Ortega y Gasset nous dit qu'en dépit de son état de perfectionnement, cet idiome se trouvait dépourvu d'un terme pour désigner « Dieu » et qu'en conséquence ses locuteurs durent recourir à une espèce de surrogat, à un expédient de fortune, l'expression *Jaungoikua*, qui signifie : « Seigneur de ce qui est en haut ». Cette dénomination est calquée sur le nom donné aux seigneurs terrestres, de sorte qu'on était encore empêtré dans une conception très séculière de la gouverne divine. La conclusion d'Ortega y Gasset est que les Basques se voyaient ainsi handicapés conceptuellement et mal disposés à concevoir l'essence de la divinité, tant et si bien que ce serait la raison principale pour laquelle ils tardèrent et eurent maille à se convertir au christianisme. Ce n'est assurément pas avec ce genre de diagnostic tiré de prémisses passablement étriquées que l'on va jeter les bases d'une compréhension significative de l'interdépendance entre langues et cultures. Mais lisons la fin de ce passage dans la très belle traduction que nous en a donnée Clara Foz et qui se conclut de manière plutôt loufoque : « [Il] s'est avéré que, dépourvus de nom pour désigner Dieu, les Basques éprouvèrent de grandes difficultés à concevoir son existence : c'est pourquoi ils tardèrent tant à se convertir au christianisme. Le vocable indique d'ailleurs qu'il fallut l'intervention de la police pour leur inculquer la notion même de la divinité » (Ortega y Gasset 2004 : 34-35).

La police qui se fait catéchumène. Tiens donc! Pourquoi pas des « Unités spéciales », des *Task Forces* apostoliques, des escouades munies d'« armes de conversion massive » pour ceux et celles qui, suivant l'expression consacrée pour désigner le peuple hébreu, ont la « nuque raide » (le terme « hébreu » en hébreu signifie préciment : « qui a la nuque raide »).

En guise de courte thérapie, considérons une analyse beaucoup moins pompeuse conçue sur des bases minimalistes. La thèse de l'*indétermination de la traduction radicale*, formulée par le logicien américain Willard Van Orman Quine, rejoint précisément la situation que nous venons d'évoquer. Quine, on s'en rappelle, se prévaut d'un *Gedankenexperiment*, d'une « expérience de pensée ». Supposons, nous dit Quine, qu'un anthropologue se rende dans une contrée lointaine, jusque lors inaccessible aux tenants de la « civilisation ». Cette peuplade parle une langue absolument incompréhensible à tout locuteur qui n'appartient pas à cette communauté. À un moment donné, une espèce de lapin sauvage se pointe à l'orée d'une clairière et l'indigène qui accompagne notre anthropologue s'écrie en pointant du doigt vers l'animal : « Gavagai ! » Que se passe-t-il alors dans la cervelle de notre anthropologue ? Quine en profite pour lancer son hypothèse de l'indétermination de la traduction, que je reformule ici dans mes termes et en usant de mes propres exemples : il n'y a aucun moyen d'établir avec certitude la référence exacte du nom prononcé par le locuteur indigène, qui ne peut fournir d'explication que dans sa langue, qui demeure totalement fermée à notre anthropologue : un lapin ? Une forme de vie ? Telle ou telle autre couleur (pelage) ? Notre repas de ce soir (civet) ? L'âme de sa grand-mère (qui s'est réincarnée en lapin) ? Le procédé de l'ostension, de la *deixis* (montrer quelque chose du doigt) n'est pas garant d'une identification plus plausible que telle ou telle autre : il n'y a pas moyen de savoir d'entrée de jeu si notre « indicateur » indigène en proférant « Gavagai ! » vise le lapin en son entier, ou une partie de son corps, ou la couleur de son pelage, ou son agilité, voire s'il s'agit d'un mâle ou d'une femelle, etc.

Partisan d'une conception behavioriste dans l'analyse des actions et des attitudes, Quine s'en remet à une épistémologie de nature conjecturale, opérant à la faveur de jeux de concordances obtenues par tâtonnements et apprentissage de propriétés dont l'approximation est basée sur ce qu'il désigne comme des *hypothèses analytiques*. Dans son ouvrage magistral *Word and Object*, paru en 1960, où il défend en outre sa prise de position en faveur du *holisme* épistémologique (du grec *holon* : tout), dont je suis partisan et qui considère que toute propriété affichée par une partie ou une dimension locale de l'expérience est interdépendante avec la totalité de l'expérience du champ de la manifestation et, qui plus est, que toute affirmation est tributaire du cadre de référence d'une théorie préalable qui avalise tout un faisceau d'hypothèses analytiques, Quine écrit : « de même que nous ne pouvons parler sensément de la vérité d'une phrase que dans les termes d'une certaine théorie ou d'un certain schème conceptuel, de même, en somme, nous ne pouvons parler sensément de la synonymie interlinguistique qu'en termes de quelque système particulier d'hypothèses analytiques » (Quine 1977 : 121). Je me permets de noter au passage que l'épistémologue autrichien Paul Feyerabend partage cette ligne de pensée, ce holisme épistémologique auquel il associe la prévalence d'un pluralisme méthodologique.

Je vous passe les détails plus sophistiqués de cette puissante analyse pour en conclure simplement que j'estime que tout traducteur ne fonctionne pas autrement. Ce que Quine désigne aussi, dans la foulée de son hypothèse sur l'indétermination de la traduction, comme l'« opacité référentielle », couvre tout un spectre de nuances irradiant le champ sémantique à divers degrés depuis un noyau dense d'évidence forte vers les marges plus volatiles d'une expression saturée d'équivocité et souvent dotée d'un haut coefficient de polysémie. Le problème n'est pas qu'il y ait de l'incommunicable. Les mots nous

manquent souvent. Sauf qu'il y a une différence notable entre affirmer, du moins reconnaître qu'il y a une bonne part de notre expérience qui se heurte aux bornes de l'indicible, et affirmer par ailleurs que cet indicible est un absolu, qu'il *existe en soi*, et qu'il constituerait même la loi intrinsèque du dicible (Steiner, et Ortega y Gasset à l'évidence).

La nature impérieuse de la pensée *critique*, son urgence première, celle que je tente de mettre de l'avant ici, est qu'il nous est loisible d'interroger et même qu'il importe que nous questionnions tout présumé, quel qu'il soit. Ne serait-ce que pour s'en convaincre, ou s'en débarrasser. Il ne s'agit pas de cultiver un scepticisme lancé tous azimuts à l'assaut de toute affirmation, mais de prendre en compte un maximum d'aspects et d'angles de vue pour jauger la nature d'un phénomène. Dans le cas qui nous occupe ici, celui de la traduction, la nature de son opération n'est autre que le transfert d'une modalité d'expression dans une autre qui opère sur le même registre, mais qui admet dans la gestion même de la « félicité » escomptée en matière de translation un taux variable d'équipollence. Il y va, au sens grec du terme, d'un *poièn*, d'un « faire », et non pas de la recherche d'un régime d'équivalence formelle (sourcière) ou dynamique (cibliste). Il s'agit, en gros, comme le suggère Umberto Eco dans *Dire quasi la stessa cosa*, de jeter des ponts entre des « mondes possibles » et, pour ce faire, d'établir un régime calibré d'équipollence approximative mais la mieux ciblée possible en négociant sur le degré de compatibilité et le taux de compensations distribuées à l'échelle de toute l'œuvre candidate à la traduction (Eco 2006). C'est là l'enfance de l'art.

L'érudition de Steiner est parfois probante et nous est servie avec beaucoup de panache, mais elle ne suffit pas à lever le fardeau des ambiguïtés qui grèvent son propos, qui relève d'une « métaphysique de la traduction », au sens où l'entend Paul Ricoeur (1999; 2004). Plutôt que de nous embarrasser avec des notions comme celle d'indicible, il vaut mieux, je crois, nous tourner vers des spécimens de traduction qui peuvent agir comme de véritables révélateurs et catalyseurs de notre perception du phénomène. J'estime aussi que l'examen d'une situation de traduction particulière, avec sa problématique et son horizon spécifiques, peut mieux nous éclairer sur le rapport entre le local et le global, sans doute mieux que des spéculations mur à mur qui prétendent réinventer la roue (voir Appendice 2).

5. Meschonnic : pour en finir avec l'ascendant du paradigme communicationnel

La critique : une justesse absolue de l'oreille pour l'avenir.

Marina Tsvetaïeva, « *Poet o kritike* » [Le poète à propos de la critique] (1926), *Izbrannaja proza*, 2 vol. (1917-1937), New York, Russica Publishers, 1979, t. I, p. 221, cité in Meschonnic 1990 : 7.

Meschonnic nous a livré, dès 1973, dans *Pour la poétique II*, un travail monumental de balisage en vue d'établir une poétique intégrale de la traduction, en fonder l'épistémologie et lui restituer toute sa force de transformation critique comme levier de l'évolution des pratiques du discours. De la série des propositions à caractère axiomatique qui lui ont permis de cerner une problématique articulée à une théorie

critique qui ne fait pas de quartier, je ne retiendrai que celles qui concernent plus directement la question qui nous occupe ici.

L'illusion de la transparence appartient au système idéologique caractérisé par les notions liées d'hétérogénéité entre la pensée et le langage, de génie de la langue, du mystère de l'art – notions fondées sur une linguistique du mot et non du système, sur les langues comme actualisations particulières d'un signifié transcendantal (projection philosophique du primat européocentrique, logocentrique, colonialiste de la pensée occidentale). Ces notions aboutissent à opposer texte et traduction, par une sacralisation de la littérature. Cette sacralisation est compensatoire par rapport à sa neutralisation politique. Cette sacralisation et cette compensation définissent le rôle social de l'esthétique. Il ressort du jeu de l'opposition idéologique entre texte et traduction *une notion métaphysique, non historicisée, de l'intraduisible* :

Pour une œuvre donnée dans un rapport interlinguistique-interculturel donné, l'interaction des poétiques et la ré-énonciation historique peuvent ne s'être pas encore produites, peuvent ne pas se produire. L'intraduisible comme texte est alors l'effet culturel résultant de ces raisons historiques. L'intraduisible est social et historique, non métaphysique (l'incommunicable, l'ineffable, le mystère, le génie). Tant que le moment de la traduction-texte n'est pas venu, l'effet translinguistique est un *effet de transcendance* et l'intraduisible passe pour une nature, un absolu (Meschonnic 1973 : 308-309).

L'indicible se voit ainsi canonisé comme un seuil spectral au-delà duquel les offices du traduire achoppent, perdent prise, devenant de la sorte, pour user de l'expression connue, un peu comme cette région « où les anges n'osent s'aventurer » – *where angels fear to tread*. Mais ce n'est qu'un mirage, un simulacre de réalité, si je puis dire, le « précipité » de l'amplitude de la différence entre les instances sollicitant la traduction et leur capacité à héberger la facture d'une œuvre, une forme-sujet dont l'éclosion n'est pas synchrone avec les auspices sous lesquels évoluent la langue et la culture hôtes.

Ces axiomes deviendront les postulats d'une investigation de plus en plus serrée sur le traduire qui va acquérir toute son ampleur et sa portée dans un autre ouvrage magistral de Meschonnic, qu'il nous a livré en 1999, sa *Poétique du traduire*, qui se présente comme une théorie d'ensemble de la traduction et qui propose une critique, c'est-à-dire une fondation des principes qui relie l'acte de traduire à l'exercice de la littérature. Délaissant les sollicitations du *quoi*, du *pourquoi* et de l'*en vue de quoi*, la question méditée et approfondie par une poétique du traduire est celle du *comment* : bref, le langage *fait* autant et plus qu'il ne *dit*. L'élément matriciel et le vecteur de ce *faire*, de ce *poëin*, sont le rythme et la prosodie qui nouent en un continuum irréductible les diverses dimensions du sujet qui se produit dans la mise en discours d'une expérience de portée éthique et politique.

Comme il l'avait déjà esquissé assez fermement dans « Traduire, situer » (repris in *Pour la poétique V : Poésie sans réponse*), Meschonnic tient à démarquer sa théorie critique de la traduction, qui est une poétique, bref un « faire », de la motion herméneutique préconisée par George Steiner dans *After Babel*, où ce dernier fait valoir précisément l'idée que « traduire, c'est interpréter ». Pour Steiner, nous dit Meschonnic, la traduction interlinguistique n'est qu'un cas particulier de l'agir communicationnel : « Identifier la communication et la traduction pose que la communication qui a lieu à l'intérieur d'une même langue (du passé au présent — problème spécifique, ou tout dans

le présent) est homologue à celle qui a lieu d'une langue à une autre. Cette identification annule, avant même de pouvoir l'étudier, la spécificité du rapport langue-littérature dans chaque langue, et de langue-littérature à langue-littérature, variable historiquement » (1978 : 198).

C'est là le postulat de base de *Poétique du traduire* : la théorie du langage n'a pas de meilleur terrain que le traduire pour désenclaver son exercice du schème réducteur qui en fait un sous-produit du paradigme communicationnel. Traduire, aussi bien que l'exercice du langage, constitue une *activité* avant de se révéler un instrument de communication. Il importe donc, dans un premier temps, de désinstrumentaliser le traduire qui est foncièrement un *acte de langage*, et non pas un véhicule de communication ou quelque module véhiculaire appelé à convoier un quantum d'information entre diverses contrées langagières. La littérature est exemplaire à cet égard, de par son auto-référentialité, car elle se produit en référant à sa propre expérience. C'est une expérience *sui generis* : elle ne communique rien. Ou plutôt : ce qu'elle communique est peu de choses en comparaison de ce qu'elle *fait*. L'activité du traduire ne peut désormais plus être confinée à une fonction ancillaire : « Traduire met en jeu la représentation du langage tout entière et celle de la littérature. Traduire ne se limite pas à être l'instrument de communication et d'information d'une langue à l'autre, d'une culture à l'autre, traditionnellement considéré comme inférieur à la création originale en littérature. C'est le meilleur poste d'observation sur les stratégies de langage, par l'examen, pour un même texte, des traductions successives » (1999 : 14).

La seule possibilité de pénétrer au cœur de cette opération est de prendre acte de l'unicité de son articulation au discours où la langue se fait sujet et n'est plus un réservoir ou un capital de ressources lexicales dissociées de la dynamique du discours formant un continuum façonné par le rythme et la prosodie qui dénotent de manière expresse l'individuation d'un sujet. On peut alors faire son deuil des préceptes associés à la recherche de la transparence et de la fidélité jusque lors canonisés par l'incurie d'une réflexion à laquelle manque un sens critique et qui en font « les alibis moralisants d'une méconnaissance dont la caducité des traductions n'est que le juste salaire » (1999 : 16). Ici la perspective change du tout au tout : « L'équivalence recherchée ne se pose plus de langue à langue, en essayant de faire oublier les différences linguistiques, culturelles, historiques. Elle est posée de texte à texte, en travaillant au contraire à montrer l'altérité linguistique, culturelle, historique, comme une spécificité et une historicité » (1999 : 16).

Cette avenue a été ménagée par une révolution radicale qui progressivement a lézardé l'édifice des idées reçues aussi bien sur la littérature en général, sur l'essence de l'action poétique que la nature du langage dans sa plus large extension, sur lesquelles désormais est jeté un éclairage beaucoup plus juste grâce à l'ouverture d'un chantier multilatéral de traduction qui lie intimement poétique et modernité. Bien davantage activité que produit, on découvre alors « qu'une traduction d'un texte littéraire doit faire ce que fait un texte littéraire, par sa prosodie, son rythme, sa signifiante, comme une des formes de l'individuation, comme une *forme-sujet* » (1999 : 16; je souligne).

Pour Meschonnic, la traduction est d'abord et avant tout un *acte de langage*. Et la critique des traductions, la poétique proprement dite, un travail de *palimpseste*. Ici, nul antagonisme de la théorie et de la pratique qui forment une interface de la poétique : la conscience des enjeux est l'objet de la théorie, et la spécificité du concret celui de la

pratique. Meschonnic entend donc en découdre avec ce qu'il désigne comme la « langue de bois du traduire », qui est l'apanage d'un jargon spécialisé convoquant les sourciers et les ciblistes dans un tournoi à la ronde où les uns et les autres sont satellisés autour de notions creuses comme l'équivalence et la fidélité, la transparence et l'effacement du traducteur, à qui en fin de compte serait dévolue une seule tâche, celle de l'interprétation partagée entre le fond et la forme.

Une fois ces poncifs répudiés, il reste à émanciper la poétique du traduire du sémiotisme, de l'attachement au signe et au mot qui atomise la véritable cible du traduire : le discours qui forme un continu, un texte structuré par le rythme et la prosodie : « Quelles que soient les langues, il n'y a qu'une *source*, c'est ce que fait un texte; il n'y a qu'une *cible*, faire dans l'autre langue ce qu'il fait » (1999 : 23). Le discours est une activité qui engage des sujets, des agents locuteurs qui dans la pratique de l'écriture demeurent pétris d'oralité, celle qui est tracée par le rythme et la prosodie. Le continuum formé par cet entrelacs de l'oralité, du rythme et de la prosodie et qui confère à cette activité son enjeu et sa portée ne se résout pas dans « une anthropologie de la totalité, mais une sémantique de l'infini » (1999 : 24). Cette subjectivation à l'œuvre dans le discours ne peut faire l'impasse sur l'oralité, la corporalité et la socialité du langage, parce que « le mode de signifier, beaucoup plus que le sens des mots, est dans le rythme, comme le langage est dans le corps, ce que l'écriture inverse, en mettant *le corps dans le langage* » (1999 : 25).

Le principe essentiel de cette poétique du traduire est l'invention d'une historicité par un sujet qui est lui-même construit et inventé par cette historicité. Toute traduction porte les marques — les cicatrices, dirais-je — de son origine dans le temps, qui régit aussi les conditions de son inscription dans la durée, sa postérité ou sa caducité. La loi du continu qui ne dissocie pas le signifiant et le signifié dans la poétique du traduire est liée à la finitude même du sujet qui s'y invente. C'est pourquoi la traduction est d'abord et avant tout une écriture. Ainsi que le stipule Meschonnic, « l'oralité, comme marque caractéristique d'une écriture, réalisée dans sa plénitude seulement par une écriture, c'est l'enjeu de la poétique du traduire » (1999 : 29). Par conséquent, si le rythme est l'organisation du mouvement de la parole, le lieu de l'inscription d'un sujet, alors l'oralité est le primat du rythme dans le mode de signifier. Et il en découle clairement, poursuit Meschonnic, que « dans un texte littéraire, c'est l'oralité qui est à traduire ».

Ultimement, il s'agit de dégager les lignes de forces d'une *pensée poétique*. Meschonnic nous reporte à Goethe qui, dans son remarquable essai *Poésie et Vérité*, posait une « question d'avenir », bref une question dont la formulation esquissait la nécessité de penser un impensé, soit la force active d'une pensée poétique qui innerve jusqu'aux linéaments de la prose : « J'honore le rythme comme la rime, par quoi seulement la poésie devient poésie; mais ce qui possède une efficacité vraiment profonde et essentielle, ce qui véritablement forme et cultive, c'est ce qui reste du poète quand il est traduit en prose » (*Poésie et Vérité*, IIIe Partie, Livre 11). L'enjeu ici est la considération expresse d'une *pensée poétique* comme force agissante de la créativité langagière débordant la distinction, désormais obsolète, entre le discours versifié obéissant à une métrique et le discours prosaïque jusque lors jugé à sa seule valeur de véhicule d'un contenu : « La pensée poétique est la manière particulière dont un sujet transforme, en s'y inventant, les modes de signifier, de sentir, de penser, de comprendre,

de lire, de voir — de vivre dans le langage. C'est un mode d'action sur le langage » (1999 : 30).

En 2007, Meschonnic publie *Éthique et politique du traduire*, qui se présente comme une longue apostille aux thèses mises de l'avant dans *Poétique du traduire*. Il y explore le champ étendu des implications éthiques et politiques de cet acte de langage singulier que constitue le traduire comme matrice d'interactions multiples engageant notre conception de l'art et de la société. Traduire est un *acte de langage*, et tout acte de langage implique une *éthique* du langage. Le condensé est déjà fort éloquent et donne le ton de l'ouvrage :

Ainsi la poétique du traduire ne saurait être comprise comme une réflexion régionale et autonome sur ce que c'est que traduire. Au contraire, la poétique du traduire montre que chaque traduire expose sa théorie du langage, et que le langage implique un continu et une interaction avec l'art, l'éthique et le politique, la politique. Traduire en est le laboratoire expérimental, le terrain majeur d'une critique des idées reçues concernant le langage, où la critique du rythme fonde une éthique et une politique du traduire (Meschonnic 2007; quatrième de couverture).

Pour Meschonnic, en effet, une poétique du langage implique nécessairement une poétique de la société. Il pousse donc encore plus loin son engagement dans le conflit entre le poème et le signe, bref ce qu'il désigne comme le « binaire en série » ou le discontinu : le dualisme du son et du sens, de la forme et du contenu, du versifié et du prosaïque, etc. Or, précise-t-il, « le discontinu interne du signe se prolonge dans le discontinu des rapports entre individu et société ». Dans le poème, l'identité n'advient que par l'altérité, par la voix précisément — son rythme —, l'oralité qui est pure signifiante et, par conséquent, fondatrice du sujet et du social.

Qui plus est, le sens que la tradition maintenait dans une espèce d'« interrègne », suivant l'expression du philosophe politique italien Antonio Gramsci, dans les limbes de l'alternance entre le fond et la forme, n'a rien précisément d'un simple contenu, de la portion congrue du référent visé par quelque index dénotatif (*deixis*), bref un acte d'ostension, mais correspond plutôt pour Meschonnic à une force verbale, à la fois lexicale, syntaxique, rythmique, prosodique et graphique ou vocale. Il s'agit ultimement de réinscrire l'exercice du traduire comme acte de langage dans le continu corps-langue, de le faire entendre, non pas certes au seul sens biologique du terme, mais comme la performativité immanente du langage, l'énergie de la force verbale et rythmique marquant « l'unité du dire et du vivre ». Il faut rappeler à cet égard l'influence profonde qu'a exercée sur celle de Meschonnic la pensée du grand humaniste allemand Wilhelm Von Humboldt qui, mobilisant lui-même des notions introduites par Aristote, stipulait que l'exercice du langage ne correspond pas à un *ergon*, un « produit », mais bien à une *energeia*, bref une « activité », qui laisse présager précisément de cette énergie de la force verbale et rythmique marquant « l'unité du dire et du vivre ». À cet égard, j'aimerais vous reporter à un texte de Meschonnic paru dans un numéro de la défunte revue de sémiotique *Protée*, produite par le Département des Arts et Lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi intitulé « L'écriture, le rythme et le langage ordinaire ». Meschonnic y répudie fermement l'espèce de clivage qui est comme « naturalisé », banalisé et enclavé dans les mentalités zélatrices d'un « sens commun » qui distinguent et discriminent, comme si de rien n'était, entre les usages du langage dit « ordinaire » et ceux qui seraient l'apage d'une langue fréquentant les hautes sphères de la pensée ou des

happy few qui s'adonnent au commerce avec les Muses et useraient d'une langue d'une plus haute extraction. Je me permets de citer *in extenso* ce passage d'une irrépressible limpidité. Parler d'un « langage ordinaire » par opposition et distinction d'une langue plus châtiée et « authentique », écrit Meschonnic,

[...] n'est pas autre chose que désigner le signe. Sous l'aspect de l'instrumentalisme qui lui-même réduit le langage à l'information et à la communication. Aussi l'expression peut-elle être porteuse d'une neutralité apparente, celle des linguistes qui parlent de « common speech » d'un air scientifique, autant que d'une dévalorisation ostensible, celle qui atteint la quotidienneté elle-même, selon le schéma à la Heidegger qui oppose l'inauthentique à l'authentique, le *Gerede*, le *Man* étant dans le paradigme de l'inauthentique et du quotidien. Mais, du bon côté, la poésie et la pensée. Pas n'importe laquelle, bien sûr. Seulement la pensée qui pense cette pensée. Qui est tournée vers l'authentique. Forme renouvelée de la vieille dualité entre le profane et le sacré. Sinon que cette représentation réalise une profanation du profane. Enrobée des dénégations voulues. Mais qui confirment le schéma. Le jargon.

Un petit détail suffit à le montrer : le glissement de Heidegger quant il interprète le vers de Hölderlin « *Und was Ich sah, das Heilige sei mein Wort* » (Et ce que j'ai vu, le sacré soit ma parole), en transformant le subjonctif *sei* en indicatif : « *das Heilige ist mein Wort* » (le sacré est ma parole). Ce glissement décisionnaire sacralise la poésie. Hölderlin dit seulement la tension entre le sacré et le langage. Ce qui est poétiquement plus vrai et plus fort. Ce glissement sépare radicalement la poésie et le reste du langage. Il institue ce reste en langage appauvri, inférieur, méprisé. Il institue par là même sa méconnaissance du langage. Double. Autant de la poésie, qu'il a mise si haut, que du reste, qu'il a mis très bas. Ce piège, où tant de poétisants et de philosophants sont entrés, pour se perdre.

L'expression de langage ordinaire est donc l'expression mythique, et mystificatrice, du signe. Elle a des variables illustres, « l'universel reportage » de Mallarmé, « la langue est fasciste » de Barthes. Elle ne désigne que par un registre : les « mots simples » par rapport aux mots livresques ou rares, l'énoncé facile opposé au difficile. Elle serait seulement de l'ordre de la stylistique, si elle ne faisait que cela. Non, elle est mi-rhétorique, mi-linguistique, au sens où elle confond la prose et le quotidien. La « prose du monde » selon Hegel et le monde de la prose, le langage-de-tous-les-jours, qui à son tour confond le parlé et l'écrit dans une indifférence révélatrice. Aspect langage de l'ontologie.

Totalisante et totalement inscrite dans le binaire, l'expression de langage ordinaire ne connaît donc rien du rythme comme infini du sujet et du langage. Finalement, elle a bien raison de s'opposer à la poésie. Car si la poésie est la mise à découvert du rythme comme tel, comme le fleuve du langage auquel momentanément un sujet s'identifie, la poésie retourne cette notion de langage ordinaire contre elle-même.

Laisant le langage du dimanche aux prêtres du culte qu'ils reportent sur eux-mêmes, la poésie, en deçà et au delà de l'opposition entre le vers et la prose, prend le langage ordinaire et montre que tout le langage est ordinaire, et qu'elle en est faite. Elle est l'acte par lequel l'ordinaire se découvre tout le langage. Et c'est donc par la poésie qu'il n'y a plus de langage ordinaire (Meschonnic 1990 : 8-9).

Pour clore ce bref aperçu, j'irai de quelques observations personnelles. En fin de compte, et cela est crucial, la pratique du traduire est investie par Meschonnic d'un rôle proprement *heuristique* : dans la mesure où elle s'invente constamment, sa fécondité est révélatrice des enjeux et de la portée de *l'action poétique en œuvre dans tout acte de*

langage. Pour y aller ici d'une brève incise sous forme de note de lecture, on constate combien décisive est l'influence de la pensée de Meschonnic sur le fort appréciable ouvrage de longue haleine que nous a livré Barbara Folkart avec *Second Finding*, qui convient aussi de la valeur proprement heuristique de l'acte poétique (Folkart 2007). Pensée dans toute sa rigueur, cette poétique du traduire permet d'en découdre avec l'enfermement binaire du réductionnisme sémiotique, qui fait du langage une simple production de signes, mais aussi de déblayer les horizons en vue d'une compréhension optimale de la profonde solidarité entre culture et langage, individu et société. Le poème est au cœur de cette opération puisqu'il engage la transformation d'une forme de vie qui est le langage lui-même et dont l'élément, rythme et prosodie, est la matrice d'une subjectivation qui a prise dans la mise en discours de l'expérience, activant constamment le point d'émergence ou le plan d'effraction du sujet exposé à l'altérité dans la forme en acte qu'est le poème. Comme l'écrit Meschonnic lui-même dans *Célébration de la poésie* : « Seul le poème peut nous mettre en voix, nous faire passer de voix en voix, faire de nous une écoute » (Meschonnic 2001 : 249).

Plutôt que de se recommander de quelque indicible et de se laisser rançonner par la prétendue objection préjudicielle associée à l'impossibilité de traduire, la saisie du poème doit s'attacher à l'inaliénable qui caractérise son altérité propre, l'hétéronomie de la *forme-sujet* qui s'y actualise en cristallisant dans les scansion du rythme divers registres de l'hétérogénéité hébergeant le maillage du continuum formé par une myriade de formes d'acculturation, d'hybridation et de métissage. La poétique du traduire, à la faveur des séries de parallaxes et de stratégie obliques qu'elle mobilise pour négocier la plurivocité des formes qu'elle s'efforce d'actualiser dans une langue hôte, constitue de ce fait un vecteur de métamorphoses, un continuum dynamique qui ne se laisse pas séduire par le chant des sirènes qui lui distillent sous forme de sublimation les clivages statutaire du discontinu oscillant entre fond et forme, signe et référent, signifiant et signifié. La traduction est la signifiance même de la voix comme écoute et utopie du multiple, chant des multitudes.

Appendice 3

Double Bind : de la « double ligature » du traduire, ou comment je peux soutenir le paradoxe suivant : *il y a de l'intraduisible, mais rien n'est intraduisible*

Il y a de l'incommunicable. Je le sais en tant que praticien de la poésie (Lamy 2004). Il ne s'agit pas tant d'indicible, mais de percer au cœur du silence, non point le fracasser, le brusquer, encore moins le « briser ». Il s'agit de suivre la trace qui nous y entraîne et de fouir l'espace abyssal entr'ouvert par la ligne de faille au tréfonds de laquelle le silence nous accueille. Tout est dicible. Mais il y faut le temps, lui qui flétrit, dépenaille et abolit, mais se révèle aussi un facteur de maturation. L'image qui me vient à l'esprit est l'insufflation des voyelles qui émeuvent, mettent en mouvement l'ossature consonantique de l'alphabet hébraïque, qui poncent la griffe des consonnes. Cantillation incantatoire qui émeut le vocable, l'insuffle et le laisse sourdre à la marge du silence. Il s'agit de fouir l'interstice, l'anfractuosité où se nouent inspir et expir, systole et diastole, l'amorce du *rythme* que nous devons pénétrer autant que se laisser envahir par lui, car le rythme est déjà, dans sa prime pulsation, ce qui pulse comme le pouls, indice d'une durée intensive autant que celle, inchoative, d'un mûrissement, d'une maturation qui se prêtera pareillement au temps voulu, le plus opportun, à une traduction. Dans un fragment d'*Einbahnstrasse, Sens unique*, Walter Benjamin évoque cette notion de « temps opportun », une sorte de *momentum* que l'on pourrait rapprocher de la notion grecque de *kairos* où des échelles de temps alternatives se chevauchent et viennent à éclosion, le temps voulu (*rechtzeitig*) :

Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligens Textes sind Beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baum des profanen die rechtzeitig fallenden früchte (Benjamin 1972 : 92).

Le commentaire et la traduction ont avec le texte les mêmes rapports que le style et la mimésis avec la nature : le même phénomène considéré de manière différente. Sur l'arbre du texte sacré, ils ne sont tous les deux que les feuilles qui bruissent éternellement; sur l'arbre du texte profane, les fruits qui tombent le moment venu (*rechtzeitig*) (Benjamin 1988 : 149).

Si traduction et commentaire ont partie liée, c'est que leur gémellité est inhérente à la distance éprouvée dans l'abord de tout texte étranger, dans la mesure où l'ouverture, la sollicitude ou la visée anticipée de la langue ou de la culture hôte est toujours affectée d'un coefficient d'asymétrie incorrigible dont l'écart ou l'angle de déférence ménage les avenues du commentaire, le sollicite comme tel. Comme le stipule Berman, dans le séminaire qu'il a consacré à l'essai de Benjamin sur la traduction : « tout commentaire d'un texte *étranger* comporte un travail de traduction. À la limite, *est* traduction » (Berman 2008 : 18).

Ainsi, pareille gémellité entre commentaire et traduction signale en creux ce lien d'essence, mais signifie aussi que cet exercice singulier qu'est le commentaire ne peut exister qu'à partir de l'original, de « l'œuvre-dans-sa-langue » (*Ibid.*, 19). Le commentaire ne s'adresse pas au texte traduit, puisqu'il appartient au processus même de

la traduction ou, comme l'écrit Berman, « se déploie dans la dimension de la traduction » (*Ibid.*). Commenter un texte traduit satelliserait la lettre au seul profit du sens, alors que le commentaire est essentiellement *commentaire-de-la-lettre*. En revanche, au *commentaire* de la lettre peut s'articuler une *analyse* de sa traduction ou de ses traductions : c'est à la faveur de cette articulation bi-univoque « qui permet d'*éclairer* multiples le texte, et de rapprocher le commentaire de son essence traductive » (*Ibid.*, 20) que l'épreuve de la traduction se révèle comme *momentum* critique de l'œuvre, dont la convergence éclate au moment opportun, *rechtzeitig*, comme l'écrit Benjamin dans *Einbahnstrasse*.

Ici je schématise le propos de Berman : le *commentaire* voué à la « lettre » de l'original avalise l'*analyse* de la traduction qui en est proposée, laquelle en retour déploie sur un axe longitudinal ce qui s'est ouvert dans la plongée latitudinale où l'on s'enquiert des ressorts de la lettre, qui est l'épreuve de l'étranger proprement dite. Le commentaire se dédouble en quelque sorte, je dirais même qu'il est polarisé, en vertu de la traduisibilité inhérente à l'œuvre, de son *Übersetzbarkeit*, concept majeur de l'essai de Benjamin sur la traduction, par l'éclosion du *momentum* critique qui doit en épuiser l'épiphanie et libérer les potentialités latentes à la faveur d'une retraduction qu'il sollicite à son insu, de sorte qu'il est « fatalement amené, ensuite, à re-traduire, ou plutôt à *traduire sur le mode de la re-traduction*, c'est-à-dire sur le mode le plus critique, le plus accompli de la traduction » (*AT* : 20).

Il s'agit bien de saisir l'occasion lorsque les temps sont mûrs – *rechtzeitig*. Tout ceci a une forte incidence sur la question de l'intraduisible et, de là, de l'indicible ou de l'ineffable, qui ne sont en aucune façon des absolus, mais des données relatives au temps requis pour la saisie d'un *kairos*, d'une opportunité qui souvent ne surgit, ne s'offre qu'au terme d'un long processus de maturation dans le rapport *critique* à l'œuvre et qui affecte la saisie de sa traduisibilité inhérente. Dans son bref et brillant essai intitulé *Qu'est-ce que traduire?*, Marc de Launay y va d'une mise au point tout à fait judicieuse à cet égard, liant la problématique de l'intraduisible à un facteur de temporisation inhérent à la facture de l'œuvre et au « différé » qui s'accuse tant dans sa réception critique que dans le rapport-à-la-lettre du texte affectant les conditions de félicité d'une traduction plus aboutie :

S'il n'est que la désignation de ce que tel traducteur est incapable de récrire, c'est à tort qu'on parlera d'intraduisible : un autre traducteur franchira ce qui fut pour le premier limite, et une autre époque ne s'immobilisera pas devant des impasses qu'elle ne percevra plus comme telles. D'autre part, le traducteur n'est jamais en peine d'expliquer pourquoi il ne peut trouver de solution satisfaisante, et l'intraduisible n'est jamais inintelligible – il fait souvent même la fortune de la note du traducteur, il en est la justification. L'intraduisible, même lorsqu'il est effectif et n'est plus synonyme commode de telle incompétence, n'est jamais un problème sur le versant de l'analyse, de l'interprétation; il n'est qu'une impossibilité momentanée de la réécriture, ou structurelle de telle langue, mais pas de la traduction : il est toujours possible, en effet, de donner une sorte d'équivalent, étayé par des explications. L'intraduisible véritable est simplement ce qu'on ne peut véritablement pas récrire, ce qui ne signifie pas non plus qu'il interdit toute forme de traduction, mais cette dernière se réduirait pour ainsi dire à une gigantesque note explicative qui, finalement, se substituerait à la traduction, elle-même désormais inutile. Cet intraduisible véritable est, en réalité, exceptionnel; on serait tenté de dire qu'il ne se

rencontre que dans des cas bien précis où le texte original est opaque même à un regard autochtone (De Launay 2006 : 46).

Cette mise au point rend encore plus intelligible et justifiable ce que j'ai pressenti plus haut comme la « gémellité », voire la parenté d'essence entre traduction et commentaire, dans la foulée du fragment d'*Einbahnstrasse* de Benjamin. En effet, une fois épuisées les tentatives pour percer à jour la facture et le sens de l'œuvre à traduire, aussi bien que le recours à la note explicative, il ne reste qu'à passer au commentaire qui, comme le note Berman, ne peut exister qu'à partir de l'original, de « l'œuvre-dans-sa-langue », étant toujours « commentaire-de-la-lettre ». Ceci dit, lorsque De Launay évoque ce degré exceptionnel d'opacité de l'œuvre qui résiste même à la capacité de lecture d'un regard autochtone, il ne s'agit aucunement de stigmatiser un défaut de *literacy* de la part d'un lecteur qui achopperait à saisir le sens d'un texte rédigé dans sa langue maternelle, car cette résistance peut tout aussi bien se manifester pour l'esprit qui aura développé une grande acuité de lecture servie par une vaste culture.

Je songe entre autres à la tentative qu'a effectuée Hans-Georg Gadamer, initiateur et maître d'œuvre de la philosophie herméneutique au XX^e siècle, pour interpréter le cycle de poèmes que Paul Celan a fait paraître en 1965 sous forme de plaquette intitulée *Atemkristall*, « Cristaux de souffle », pour accompagner des gravures de son épouse Gisèle Celan-Lestrange. Le commentaire qu'en a donné Gadamer, intitulé *Wer bin Ich und wer bist Du? - Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge »Atemkristall«*, d'abord paru en 1973 et réédité dans une version révisée et augmentée en 1986 (Gadamer 1986 [1973]), par la suite traduit en français par Elfie Poulain sous le titre *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan* (Gadamer 1987), trahit l'âpreté d'un parcours négocié à tâtons qui a dû cent fois en remettre sur le métier de l'interprétation. Tant et si bien que la réédition allemande de 1986 est cernée de deux avant-propos ou préfaces et de deux postfaces, dans les deux cas augmentées de révisions et d'explicitations substantielles des lignes d'interprétation déjà proposées. Gadamer cherchait encore un point d'orgue. Occasion lui a été fournie de revenir à la charge, si je puis dire, deux fois plutôt qu'une. D'abord, dans un texte intitulé "Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan", paru en 1977 dans le recueil intitulé *POETICA: Audgewählt Essays*, chez Insel Verlag à Berlin (Gadamer 1999a : 452-460), ensuite dans "Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?", paru dans l'édition critique du recueil de Celan *Atemwende : Paul Celan "Atemwende" Materialien*, édité par Gerhard Buhr et Roland Reuss, en 1991 chez Verlag Königshausen & Neumann à Würzburg (Gadamer 1999b : 461-469).

Je n'entrerai pas dans le détail, pour le moins fastidieux, du faisceau de lignes d'interprétation déployées par Gadamer, qui sont grevées de contresens et de mélectures, de contorsions et de stratégies de contournement se soldant par un décryptage parfois un peu alambiqué que je logerais à l'enseigne d'une appropriation germanisante. J'oserais même affirmer que la poétique de Celan, celle d'un homme qui a perdu toute forme d'assise et qui, pulvérisé, réduit à l'état de spectre vivant, est entré en gravitation dans un champ de ruines dont la fumée jamais ne se dissipera dans son esprit, est largement esquivée au profit d'une opération qui consiste à lui élever un mausolée dans le colombarium de la *Deutsche Literatur*, opération qui aura sans doute mortifié Celan de son vivant et en connaissance de cause.

Soyons clairs : la pensée herméneutique de Gadamer est tributaire de la phénoménologie développée par Edmund Husserl et de la notion de « cercle herméneutique » (*hermeneutische Zirkel*) élaborée par Martin Heidegger. Ainsi l'individu plongé dans ce que Husserl désignait comme *das lebendige Gegenwart*, le « Présent vivant », est-il du même coup ancré dans un monde qui le prédispose à juger de sa situation en fonction de l'interpénétration des horizons multiples du passé, du présent et de ce qu'il lui est loisible d'anticiper pour l'avenir, réalisant ce que Gadamer désigne à son tour comme une *Horizontverschmelzung*, une « fusion d'horizons ». Pour lui, la problématisation du « comprendre » (*Verstehen*) qui se saisit des données immédiates de l'expérience est médiatisée par une ouverture de sens préalable qui découle de cette « fusion d'horizons » enchevêtrés qui enveloppent et orientent notre rapport au texte et à la vive parole dans le dialogue, *Gespräch*. Le langage, conçu d'abord dans sa dimension *dialogique*, comme rapport à l'autre, aussi bien à l'altérité d'autrui qu'à celle qui émerge d'horizons passés ou plus récents, est la clef de voûte du questionnement élaboré par Gadamer, qui repose sur la *Verständigung*, l'« entente » colloquiale qui lie dialogue et communauté d'interprétation, le dialogue qui seul peut assurer une participation commune dans la production du sens. La sollicitation herméneutique de *Wer bin Ich und wer bist Du? – Qui suis-je et qui es-tu ?* demeure orientée dans cette direction.

Or, pour un homme brisé comme Celan, pareille *Horizontverschmelzung* ou « fusion d'horizon » est totalement impossible. La *Gespräch* n'est plus un dialogue intersubjectif, mais une tentative d'approche liminale d'un Tu qu'il est désormais difficile, presque impossible d'atteindre dans l'état d'absolue désolation et dévastation de tout horizon sensé ou pouvant être d'aventure imaginé. Sa position est celle d'un mendiant qui quête l'aumône d'un Tu inatteignable et qui n'est imaginable qu'en passant par la communauté non humaine des minéraux, des végétaux, voire les processus biochimiques et moléculaires, soit l'inhumanité innocente des autres formes de vie, une vie qui n'aurait pu, toutes choses n'étant désormais pas égales, concevoir quelque chose comme une « solution finale » et orchestrer la logistique des camps de la mort. L'œil de l'âme de Celan, rappelant en cela les procédés mis à l'épreuve dans les gravures de son épouse Gisèle Celan-Lestrange, a été soumis à une solarisation qui désigne la modification temporaire ou permanente de la couleur ou de la transparence d'un matériau lors de son exposition à un rayonnement électromagnétique, en particulier les rayonnements fortement énergétiques tels que les rayons X ou gamma.

Pour remarquable qu'elle se soit révélée à maints égards et sur nombre d'autres plans et topiques, la motion herméneutique de Gadamer achoppe complètement pour ce qui de saisir la virtuosité d'une psyché totalement dépouillée, spoliée, en matière de désespérance – ce qui n'est pas le désespoir – face à la figure du monde, devenue une grande Ténèbre irradiée par des filaments solaires : une cosmologie poétique en l'absence de monde. L'absence de monde signifie l'absence du sens, et pour ce qui est de Celan l'homme, le Juif, sans lieu où trouver asile. Non plus sujet du temps, mais surjet d'un temps sorti de ses gonds dans l'épreuve (*Shoah*) imprescriptible d'un a-néant-issement massif, sa désolation fut telle, et la bouée de sauvetage du poème si insistante dans son tremblement, que sa propre mort, sa disparition dans la disparité de ce dont il fut le témoin dans l'incapacité de témoigner, a/n'a pu être (qu') incessamment différée.

Doit-on hâtivement en conclure à une part irréductible d'indicible ou d'ineffable, sous le coup d'une « objection préjudicielle » grevant le geste herméneutique? Sinon, au tout premier chef, l'expérience de la traduction? Eh bien, tant s'en faut.

J'y irai donc de mon expérience personnelle de « traduisant » *naturel*. Voici : j'ai déjà traduit dans son entier, pour moi-même d'abord, le recueil de poèmes de Celan que j'estime entre tous, *Atemwende* (Celan 1967). J'ai traduit ce titre par *Voltesouffle*, en comparaison de la traduction « autorisée » par les dépositaires de la dépouille littéraire de Celan, celle de Jean-Pierre Lefebvre, qui a opté pour le titre *Renverse du souffle* (Celan 2003). Ma traduction, inédite, dort quelque part dans mes cartons et ne peut être publiée pour des raisons légales. Un sort l'attend et elle frayera sa voie à l'avenant. J'ai pu établir une date approximative pour cette traduction, qui est contemporaine du chantier de traduction qu'Alexis Nouss et moi-même avons développé autour de l'essai de Walter Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers* (Benjamin 1997).

En 1996, j'ai prononcé une communication à un colloque tenu à l'Université McGill, à l'invitation des Professeurs Annick Chapdelaine et Alexis Nouss, intitulée « Le don et l'abandon : la trace de la traduction dans la blanche écriture du concept ». La version rédigée et finale de cette communication, publiée dans la revue *TTR*, alors basée à McGill, en 1999, dans la seconde livraison d'un numéro thématique double consacré à la poésie et la cognition (Lamy 1999), comporte deux épigraphes : la première est la première strophe du dernier poème de la 1^{ère} Partie du cycle d'*Atemkristall*, qui commence par l'agglutination verbale du participe passé *WEGGEBEIZT*, la seconde est un « dire » du poète provençal du XIII^e siècle Giraldo di Borneill : « *Ara ausirez encabalitz cantars* », dont j'ai fourni une traduction libre mais, je me permets de le croire, d'une grande justesse : « Vous entendez maintenant des chants parfaits » [litt. « ici à l'oreille se pressent des chants encabalisés »].

D'abord, les faits. Le cycle de poèmes *Atemkristall*, qui formera la 1^{ère} Partie du recueil *Atemwende*, est publié par Paul Celan à l'automne 1965 dans une édition bibliophile de 85 exemplaires chez Brunidor à Paris. Les 21 poèmes sont composés entre le 16 octobre 1963 et le 9 janvier 1964. Dans cette édition, ils sont accompagnés de 8 gravures de son épouse Gisèle Celan-Lestrange. Le titre *Atemkristall* a été choisi pour faire écho au dernier poème de la 1^{ère} Partie, qui embraye précisément sur *WEGGEBEIZT*.

En 1979, le poète Michel Deguy et le germaniste Jean Launay publient une première traduction en français du cycle *Atemkristall* dans le No 9 de la revue *Po&sie* sous le titre « Cristal d'un souffle ». Le trait le plus caractéristique de cette traduction est sa présentation matérielle : il s'agit d'une édition en fac-similé qui, formellement, accroît l'effet de distanciation en marquant l'idée d'une « tentative » de lecture par voie de traduction. Le mot « *weiggebeitz* » qui donne son ton à ce poème est traduit alternativement par « Éliminé par l'acide » et « Soufflé, au vent acide ». Leur traduction met l'accent sur le caractère inachevé et inachevable du processus de lecture, puisqu'il s'agit d'abord et avant tout d'un travail de lecture qui, ici, propose une traduction mot-à-mot marquée par l'incertitude du geste.

Voici donc la 1^{ère} strophe du poème qui s'engage avec le terme « *weiggebeitz* » et qui clôt la 1^{ère} Partie du recueil *Atemwende* :

*WEGGEBEIZT vom
Strahlenwind deiner Sprache
das bunte Gerede des An-
erlebten — das hundert-
züngige Mein-
gedicht, das Genicht.*

PAUL CELAN

ATEMKRISTALL

RADIERUNGEN

VON

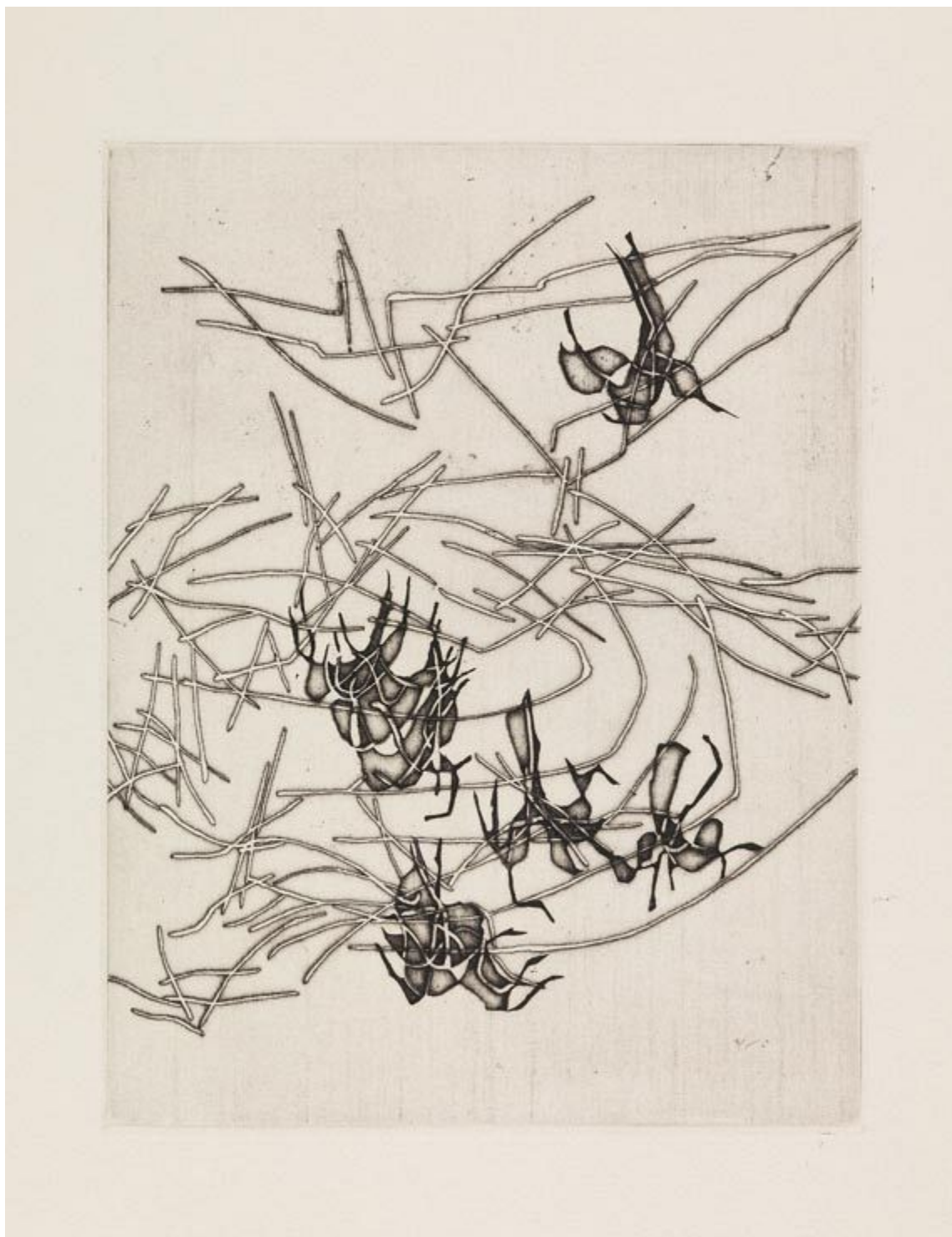
GISÈLE CELAN-LESTRANGE

MCMLXV

De cet ouvrage,
mis en pages par Robert Altmann et les auteurs,
il a été tiré, sur grand vélin de Rives, soixante-
dix exemplaires numérotés de 1 à 70 et quinze
exemplaires H.-C. numérotés de I à XV. Tous
ces exemplaires, signés par l'auteur et l'artiste,
constituent l'édition originale.

Paul Celan

Witold Lutoskiński



Gisèle Celan-Lestrange : gravure – Paul Celan, *Atemkristall*, 1965, chez Brunidor, à Paris.

Voici donc la version que j'en ai proposée dans l'épigraphe de « Le don et l'abandon » :

RONGÉ par
 le souffle irradié de ta parole
 le babil criard du sans-
 péril — aux cent-
 langues mon parjuré de
 poème, le moins que rien.

Traduire est une aventure périlleuse, qui ne peut être assumée sans péril. Péril qui réside dans le pari, le coup de dés qui jamais n'abolira le hasard. On observera d'abord que j'ai insisté avec le choix du vocable « rongé » sur le processus plutôt que le résultat, éliminant la référence au mordant acide au profit du terme « irradié ». J'ai aussi inversé la valeur sémantique de *An-erleben*, par saut hyperbolique de la latéralité de la vie traversée par la vie, du « trans-vécu » au sans-péril », « péril » renvoyant à la préposition et au préfixe latin « péri- », comme la mort, le *périr* qui rôde *tout autour* de la vie, incessamment présente dans la poétique de Celan comme épreuve de la limite et du *limen*, du liminal, franchissement d'un seuil allant de seuil en seuil : *Von Schwelle zu Schwelle*. La solution de traduction sans doute la plus controversée de la version que je propose, qui est aussi et assurément une pure interprétation, est ma traduction du 3^{ème} rejet par voie de trait d'union articulé par une désarticulation : *Mein-/gedicht* : mon parjuré de poème. Le rejet par voie d'articulation d'un trait d'union qui en fait une locution dans ma traduction traduit la perception d'un écho à l'intérieur de la langue allemande de *Mein-/gedicht*, qui agit comme la réverbération du morphème sémantique inhérent au substantif masculin *der Meineid*, qui s'étend au substantif masculin/féminin *der/die Meineidige* : le parjure. Traduire *das Genicht* par « le moins que rien » signifie que l'on se situe au-delà de l'anéantissement, de l'anéanti.

Cette solution de traduction, que d'aucuns pourront juger téméraire, projette un angle de vue de/sur la *Stimmung* poétique de Celan – qu'on aura souvent logée à l'enseigne de l'austérité et de la douleur du survivant, qu'on ne saurait dénier certes – peu usité et étudié à ce qu'il me semble, à savoir l'*ironie*. La poétique de Celan, en effet, ne va pas sans une ironie dirigée vers sa propre capacité de prendre la parole après la Shoah. Je me permets donc ici d'ouvrir une parenthèse sur une tradition juridique de longue date, car remontant au moins au Haut Moyen Age, en pays chrétien d'Occident comme dans l'Empire byzantin. Il s'agit du type très spécial de serment que l'on imposait aux Juifs devant se présenter un tribunal, le serment dit « *more judaïco* ». Au début du IX^e siècle, en effet, le roi Charlemagne avait décrété que dans tout procès opposant un Juif à un Chrétien, on ne pouvait se contenter, pour le Juif, de la prestation du serment habituel, pratiquement routinier pour le Chrétien. Pour asseoir sa probité et mériter crédit, le Juif devait, avant le serment, ceindre une couronne d'épines et poser la main droite sur un rouleau de la Torah. Pendant la prestation de serment il devait appeler sur soi, en cas de parjure, la lèpre de Naaman (II Rois 5:1-27) et le châtiment des fils de Koré (Nombres 16 : 32). Plus tard, sous le règne du Saint Empire Germanique, le serment *more judaïco* fut maintenu, mais sous des formes plus compliquées, comportant des aspects obscènes et humiliants. Le serment juif ne devait être aboli en Allemagne que par les efforts tenaces du philosophe Moïse Mendelssohn. En France, cette mesure carrément antisémite, était tenace : tout Juif déposant en justice était présumé parjure jusqu'à preuve du contraire. À

la Révolution française, on accorda, par le décret du 27 septembre 1791, le droit de cité sans restriction à tous les Juifs de France et on abolit le serment *more judaïco*. Mais l'antisémitisme larvé des populations chrétiennes de certaines parties de la France avait la vie dure et persista dans cette mesure d'humiliation imposée à leurs concitoyens juifs. Ceux et celles qui refusaient de se soumettre à l'humiliante procédure du serment juif étaient condamnés sans forme de procès. Je ne m'étendrai pas outre mesure sur ce point : les choses parlent d'elles-mêmes. Fin de la parenthèse.

Traduire donc, une aventure qui ne va pas « sans-péril ». Bref, c'est une opération qui ne va pas sans déployer diverses stratégies autour de la matière vive du poème, lancé dans une « échappée belle » qui est toujours au banc d'essai, au gré d'une série de parallaxes et de lectures tangentes dont la concertation est affaire de *négociation*, comme le souligne Umberto Eco dans *Dire quasi la stessa cosa* : poly-sémantique, phonosyllabique, poly-rythmique, pneumatologique, poly-stratifié, graphique, stratégies d'enjambement, elliptique, étymologique, etc. Il y a une limite à chacune de ces stratégies, mais nous ne pouvons la découvrir et nous en aviser qu'en cours de processus. Par exemple, il peut se faire que l'étymon se transforme en un « démon » : il peut instruire la solution de traduction, mais aussi l'égarer. C'est qu'il jouxte la polysémie proactive liée au tropisme endogène de la langue.

Dès les années 1990, dans la foulée des travaux que j'ai menés en collaboration avec Alexis Nouss, j'ai commencé à développer une technique d'analyse de mon cru que je désigne, faute de mieux, comme la *Vortex-analysis*, une stratégie coaxiale qui embrasse la verticale comme plongée dans l'élément du poème, et horizontale, qui suit et piste la trace de la voix, la tessiture de sa fibre nerveuse, à la ligne. Mais j'en suis encore au stade de la mise au point de ce type d'analyse et j'en réserve la théorie explicite à des développements ultérieurs. Ma traduction de la strophe d'*Atemkristall* relève de la *Vortex-analysis*. J'y suis allé d'une plongée dans l'élément du poème, pour palper, si je puis dire, en prospectant le tracé de son système nerveux, jusqu'à son ossature. D'où déjà la découpe de Celan articulée par trois rejets qui créent une polysémie et implique une densité sémantique inouïe, ici entendue dans le sens de in-ouï, ce qu'on *n'entend pas* mais qu'on *voit* sur la surface portante du texte, matrice qui forme une toile polysémique avec ses chromatismes propres et un néologisme interne : le *Mein- de Mein-/gedicht* n'est pas un possessif mais une forme contractée du sémème *Meineid-Meineidige* : cèlement celanien du poème *more judaïco* qui se parjure devant le tribunal de l'histoire, une histoire qui ne fait plus sens après Auschwitz.

On pourra objecter que je joue la carte d'un Celan en tant que *poeta doctus*, comme l'a lui-même souligné Gadamer dans sa lecture d'*Atemkristall* : c'est bien le cas, mais je n'ai pas à m'en justifier. Ne serait-ce que pour aller à l'encontre de la perception répandue et plutôt convenue du poète en saltimbanque, en voyou impénitent et écumeur des bas-fonds de la Cité bien ordonnée, celle dont s'enorgueillissent les « sans-souci » ou les « sans-péril ». Une grande majorité des poètes sont des savants et des érudits qui n'ont que faire des grenailles et des intuitions faméliques qu'a à offrir la faconde empesée des ronds-de-cuir universitaires. Ce qui ne les empêche pas non plus d'être des saltibanques, des voyous impénitents et des écumeurs des bas-fonds de la Cité bien ordonnée. Celan possédait une connaissance sans pareille dans divers domaines : botanique, biochimie, biologie moléculaire, minéralogie, ornithologie, histoire ou philosophie, pour ne nommer

que ces disciplines. À ce chapitre, pour s'en convaincre, on n'a qu'à consulter le superbe ouvrage de bibliographie consacré à *La Bibliothèque philosophique* de Paul Celan, compulsé et annoté par une équipe de chercheurs de la Rue d'Ulm (Celan 2004). Ce répertoire recense près de 500 ouvrages, soit environ un dixième de la bibliothèque de Paul Celan aujourd'hui conservée au Deutsches Literaturarchiv à Marbach am Neckar. Il inventorie des livres, des extraits et des gloses écrits en six langues, l'allemand, le français, le grec ancien, l'anglais, le latin et le russe et enregistre toutes les annotations de la main de Celan. Ce travail de moine comprend les annotations de Patrick Alac, Bertrand Badiou et Alexandra Richter et est préfacé par Jean-Pierre Lefebvre, un traducteur reconnu de la poésie de Celan. Puisque je j'ai nommé, nous pouvons prendre connaissance de la traduction proposée par Lefebvre de la strophe d'*Atemkristall* qui s'engage avec le vocable *WEGGEBEIZT* :

DÉCAPÉ par
la bise irradiante de ton langage
le bavardage bariolé du Mon-
vécu – le Mien-
poème aux cent bouches,
le Rien-poème.
(Celan 2003 : 29)

Il n'est guère à-propos ni de quelque profit, je crois, de comparer des incomparables, soit deux traductions alternatives d'un même texte source lui-même âprement conquis par la sensibilité poétique du traducteur, s'il en est, alors que la traduction elle-même, comme le suggère Paul Ricoeur, « la grandeur, le risque de la traduction » n'est autre que « trahison créatrice de l'original, appropriation également créatrice par la langue d'accueil; *construction du comparable* » (Ricoeur 2004 : 66). Un coup d'œil attentif aux deux spécimens de traduction de cette strophe de Celan, celui de Jean-Pierre Lefebvre et le mien, nous donne la mesure du décalage et de l'amplitude qui les différencie. Personnellement, je suis demeuré au plus près, sans l'y réduire, du contexte et de la circonstance du poème de Celan, qui est jouté par la plastique de son épouse, le situant donc dans le compagnonnage de la limaille, du pulvérin de la matrice ciselée par la main de Gisèle, du souffle qui oxyde la mémoire vive, la surprend dans ses failles abyssales, syncope du souffle où se nouent inspir et expir, l'apnée sans rémission face à l'impossible anamnèse rappelant les camps de la mort. Pour ce qui est de la version proposée par Lefebvre, à quelques siècles près de la vogue des Belles Infidèles, nous avons des lexies lisses, légèrement policées, qui, à mon sens, ne savent rendre le nœud du souffle coupé sous l'irradiation radiologique d'une psyché rendue étrangère à ce monde, contemplant la limaille des plaques de gravure imbibées du mordant vitriolique des acides qui font écho aux morsures auxquelles est en proie la psyché du survivant. Je ne dirai rien de l'enchaînement : « le bavardage bariolé du Mon-/vécu – le Mien-/poème au cent bouches », sauf que j'imagine que « Mon-/vécu » est une faute de composition, un manque d'attention à la latéralité de la désarticulation marquée par le trait d'union.

Celan a ciselé avec le couteau de son souffle le matériau brut dont il a tiré ses poèmes à partir des ruines de la langue allemande, sa langue « maternelle » en un double sens, qui forme aussi un *double bind*, une « double ligature », une double injonction car c'est sa mère qui a voulu que son fils soit formé dans la langue allemande pour atteindre un niveau de maîtrise qui a fait de lui, outre le poète inclassable et inestimable qu'il est

devenu, l'un des plus grands traducteurs de cette langue, la langue par où la mort massive est venue, car « la mort est un maître venu d'Allemagne », comme on lit dans ces vers de la *Todesfuge* de Celan :

*Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
wir trinken dich mittags der Tod ist ein Meister aus Deutschland*

Lait noir de l'aube nous te buvons la nuit
te buvons à midi la mort est un maître venu d'Allemagne

À ces deux vers tiré de la *Fugue de mort* fait écho l'allocution de Celan prononcée à Brême, que je citerai ici dans la traduction de Maurice Blanchot, tirée de son très pénétrant opuscule consacré à la poétique de Celan et intitulé *Le dernier à parler*, lecture essentielle, s'il en est. Je cite en italique, tel qu'imprimé par les éditions Fata Morgana :

Accessible, proche et non perdue, restait, au milieu de tout ce qu'il avait fallu perdre, cette seule chose : la langue. Elle, la langue, restait non perdue, oui, en dépit de tout. Mais il lui fallut alors passer par ses propres absences de réponse, passer par un terrible mutisme, passer par mille épaisses ténèbres d'une parole meurtrière. Elle est passée sans se donner de mots pour ce qui avait eu lieu. Mais elle passa par ce lieu de l'Événement. Passa et put à nouveau revenir au jour, enrichie de tout cela. C'est dans ce langage que, durant ces années et les années d'après, j'ai essayé d'écrire des poèmes : pour parler, pour m'orienter et apprendre où je me trouvais et où il me fallait aller pour que quelque réalité s'ébauchât pour moi. C'était, nous le voyons, événement, mouvement, cheminement, c'était l'essai pour gagner une direction (cité in Blanchot 1984 : 45).

Il faut imaginer cette frêle silhouette bourrée à la morphine pour parvenir à tolérer la douleur d'être encore de ce monde, sa voix délicate, murmure nourri de silence, qui s'adresse à un parterre de germanistes qui n'arrivent même pas à réaliser que la cascade de mots « *passer par ses propres absences de réponse, passer par un terrible mutisme, passer par mille épaisses ténèbres d'une parole meurtrière* » tend un relais qu'ils n'arrivent pas à saisir au-dessus de l'abîme, ou feignent d'ignorer que cette question, la question, les concerne et leur est adressée au tout premier chef.

La poétique de Celan, par traduction interposée, aura aussi fourni l'occasion de me prodiguer une direction, une ligne de fuite dans l'écriture poétique. Deux autres vers de Celan, en effet, ont tout particulièrement retenu mon attention au point de devenir l'amorce de l'un de mes propres poèmes intégrés à la suite poétique 1999, qui porte la dédicace : pour Paul Celan, / *die unschätzbar Dichter*, segment ensuite intégré à mon recueil paru en 2004 et intitulé *Sous la paupière céleste*. Ils sont venus à ma connaissance à la lecture d'un recueil d'études de poétique de Peter Szondi édité par Mayotte Bollack (Szondi 1981). Dans la dernière étude de ce recueil du grand poéticien, philologue et comparatiste allemand, décédé lui aussi par suicide à l'automne 1971, tout juste un an après que son ami Paul Celan se soit laissé couler dans la Seine, à la hauteur du pont Mirabeau, une étude intitulée « *Eden* » et traduite par Jean et Mayotte Bollack, Szondi se penche sur un poème tardif de Celan, inachevé et composé à Berlin les 22-23 décembre 1967, à la veille de Noël. Ce poème commémore l'assassinat des activistes Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht dans cette même ville en janvier 1919 (in *Schneepart*,

Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 8). Les deux premiers vers de ce poème se lisent ainsi :

*DU LIEGST im großen Gelausche,
umbuscht, umflockt.*

Ces vers sont ainsi traduits par Jean et Mayotte Bollack :

TU ES COUCHÉ dans la grande ouïe,
dans les buissons, dans les flocons.
(Szondi 1981 : 203)

Ce poème a été intégré au recueil *Schneepart, Partie de neige*, qui a aussi fait les frais d'une traduction par Jean-Pierre Lefebvre. Voici donc la version des deux premiers vers :

TU GIS dans la grande écoute,
Entouré de broussaille, de flocons.
(Celan 2007 : 11)

Voici maintenant la traduction que j'en donne :

TU GIS dans la grande Ouïe,
Embuissonné, enfloconné.

Ces deux dernières créations verbales, qu'on pourra taxer de néologismes, sont tout à fait légitimes car elles sont lisibles – *letzbar*. Le premier vers aura donc suscité un de mes poèmes que j'ai composé d'un seul trait continu formant une unique phrase et le tout dernier de ma suite 1999 (Lamy 2004 : 59) :

Et maintenant
DU LIEGST im großen Gelausche,
TU GIS dans la grande Ouïe
DU LIEGST im großen Gelausche,
si calme et profond gésir
sans la conque de la grande Ouïe,
comme eux gisant plus loin,
encore plus loin
que les constellations
du Cygne et de la Lyre,
enfin dans la grande Ouïe,
loin de l'aire muette,
de ces plages désertes
où sévissent les sombres acousmies,
eux qui n'auront connu du Levant
que ce néant prédateur
des girations rivales,
eux qui n'auront contemplé
de leurs tendres yeux,
nue flamme de l'iris
qui perce l'écorce des mondes,
n'auront pu contempler
que l'effroyable albédo de l'ossuaire,
la vasque sans fond
où s'enfonce le voile du Temple

Il s'agit d'un modeste requiem pour des femmes et des hommes que j'ai connus et tant aimés aussi bien que pour ces inconnus que je n'embrasserai jamais et qui confèrent un visage à ce monde en lambeaux, dont la cosmologie tremblante ne peut être approchée que par une écriture du désastre, au sens où l'entend Maurice Blanchot, un quelque chose, moins que rien, qui est dés-astéré, qui s'est aliéné les faveurs de l'astre. Creuser une tombe dans le ciel, inhumée dans une nuit indéchiffrable. Nuit derrière la nuit.

Comme on sait, la traduction de la poétique heurtée, toujours plus intense et dépouillée, intransigeante, de Celan a suscité d'après polémiques en France, envenimées par la parole plutôt caustique d'Henri Meschonnic (1973a : 369-405) qui décoche toutes les flèches de son carquois et y va ainsi d'attaques tous azimuts, entre autres à l'endroit des traductions de Jean Daive et d'André du Bouchet – traductions que je n'apprécie guère pour ma part – aussi bien que de la poétique d'Yves Bonnefoy qu'il dit céder au vertige de l'absolu et de l'indicible, à s'y délecter – une lecture, à mon sens, tout à fait discutable. Dans *La Rime et la vie*, Meschonnic dénonce une imposture qu'il désigne comme « l'effet-Celan » qui n'est qu'un « après-Celan », une forme de célébration qui est en réalité un *effacement* (Meschonnic 1989 : 169-174). Je n'entrerai pas plus avant dans ce cirque « parisien », suivant en cela la réserve adoptée par Jacques Derrida dans *Shibboleth. Pour Paul Celan* (1986). Pour ce qui est de la réception critique de l'œuvre de Celan en France, on pourra consulter la thèse de doctorat en études germaniques de Dirk Weissmann, soutenue à la Sorbonne en 2003, *Poésie, judaïsme, philosophie : une histoire de la réception de Paul Celan en France, des débuts jusqu'à 1991* (Weissmann 2003), ainsi que l'excellent ouvrage d'Evelyn Dueck, *L'étranger intime. Les traductions françaises de l'œuvre de Paul Celan (1971-2010)* (Dueck 2014). Par ailleurs, nous disposons de deux biographies intellectuelles majeures, exceptionnelles, consacrées à Paul Celan, soit celle de John Felstiner, *Paul Celan : Poet, Survivor, Jew* (Felstiner 1995), et celle d'Alexis Nouss, *Paul Celan. Les lieux d'un déplacement* (Nouss 2010). Enfin, j'estime que l'espace anglophone est beaucoup mieux servi en matière de traductions de la poésie de Paul Celan avec les opérations des traducteurs Nikolai Popov et Heather McHugh, *Glottal Stop : 101 Poems by Paul Celan* (Celan 2000), sans compter le travail minutieux de Pierre Joris, qui nous a entre autres donné *Breathturn into Timestead: The Later Poetry of Paul Celan* (Celan 2014) et *The Meridian. Final Version – Drafts – Materials* (Celan 2011).

Ceci dit, la poésie de Celan, comme l'observe Peter Szondi, est la réfutation explicite de la trop célèbre maxime lancée par Theodor W. Adorno, à savoir qu'il est barbare d'écrire des poèmes après Auschwitz. Mais Adorno, qui était en contact avec Szondi et nourrissait nombre de discussions avec lui, a dû et a pu s'amender dans un passage de sa *Théorie esthétique*, dont sa mort laissa le manuscrit à l'état de fragment :

Chez Paul Celan, le représentant le plus important de l'hermétisme du lyrisme allemand contemporain, le contenu de l'expérience de l'hermétisme s'est inversé. Cette poésie est imprégnée de la honte de l'art devant la souffrance qui échappe à la sublimation autant qu'à l'expérience. Les poèmes de Celan veulent exprimer l'horreur extrême par le silence. Leur contenu de vérité même devient négatif. Ils imitent un langage en deçà de celui – impuissant – des hommes, voire en deçà de tout langage organique, langage de ce qui est mort dans les pierres et les étoiles (Adorno 1989 : 406).

Peter Szondi a lui-même développé une théorie herméneutique à contre-courant de celle qui a été initiée par Hans-Georg Gadamer à Heidelberg, se distanciant pareillement des tenants de l'esthétique de la réception (*Rezeptionsästhetik*) de l'École de Constance, proposée et défendue respectivement par Hans Robert Jauss, selon qui l'histoire de la littérature se confond avec l'histoire de la réception des œuvres (voir Jauss 1978), et, dans sa foulée, Wolfgang Iser, qui présente les textes littéraires comme des structures appelées à se concrétiser dans des actes de lecture (Iser 1985; 2012). Ce point de vue, conçu pour les *happy few* qui connaissent les codes esthétiques, sera décrié notamment par le sociologue Pierre Bourdieu, dans *Les Règles de l'art* (1992) comme une posture élitiste, une forme de *narcissisme herméneutique*. À contre-courant donc de cette tangente hautement codifiée, Peter Szondi, philologue, poéticien et comparatiste, va développer une conscience aiguë des aspects conflictuels des divers modes de visée des œuvres au gré des époques, largement inspirée par les analyses micrologiques d'Adorno et, surtout, par la théorie critique de Walter Benjamin. Rédigées peu avant sa disparition en novembre 1971, ses *Celan-Studien* marquent un tournant radical dans la prise de conscience de sa propre judéité longtemps refoulée. Cet aboutissement qui s'est résolu tragiquement dans la décision de s'enlever la vie est décrit avec précision par Christoph König (Université d'Osnabrück), qui retrace l'amorce où prend appel ce tournant dès 1962, alors que Szondi compose son traité *La problématique de la connaissance dans la science de la littérature* et se voit du même coup confronté à

[...] la difficile exigence de conceptualiser l'autonomie poétique dans l'énoncé lapidaire d'une formule du tragique tout en développant, à chaque fois, une compréhension de l'œuvre littéraire dans sa singularité; il critique l'approche courante en germanistique, fondée sur l'étude des parallèles, des variantes et des équivalences, et défend l'idée que les passages d'un texte, les différentes versions, les ouvrages et même les œuvres ne doivent pas être abordés comme des cas particuliers d'un modèle général. À l'origine de ce tournant, on trouve Paul Celan, auquel Szondi était lié depuis 1959 par une amitié précaire mais jamais rompue – placée sous le signe du judaïsme partagé. Ce tournant obéit à une motivation éthique, la défense publique de Celan dans ce qu'on a appelé « l'affaire Goll ». Le poète déplora cependant que Szondi n'ait exclu la possibilité d'un plagiat qu'en se référant à une analyse des processus historiques et génétiques, et non en saluant la singularité de ses poèmes. Avec ce traité, Szondi pose les bases de son herméneutique littéraire. C'est sans doute celle-ci qui inspire son intérêt pour la critique de la connaissance poétique dans les poèmes de Hölderlin (*L'autre flèche*, 1963); elle est également au fondement de ses *Études sur Celan* (composées en 1970/71), qui explorent de manière expérimentale le mode de saisie du sens des poèmes : l'interprète relève (dans « *Poetry of Constancy* – Poétique de la constance ») que les « intentions envers le langage » (W. Benjamin) varient en fonction des époques historiques; il reconstruit la textualité dans sa progression, c'est-à-dire les fonctions que certains passages remplissent par rapport aux suivants (sans se focaliser sur la signification historique du poème *Strette* (*Engführung*), qui se réfère à l'extermination des juifs); ou bien il esquisse une lecture (« mi Szondi, mi Derrida », comme il l'écrit), à partir des *realia*, demeurée fragmentaire, pour l'interprétation du poème *Tu es couché dans la grande ouïe* (*Du liegst im großen Gelausche*) (« Eden »). Cette pratique de compréhension trouve son expression aboutie dans l'essai *L'Herméneutique de Schleiermacher aujourd'hui* (1970), dédié par Szondi « à la mémoire de Paul Celan » (König 2013 : en ligne).

Entrant en dialogue avec la dialectique négative de Theodor Adorno, Szondi va se tourner vers la *matérialité concrète* de l'œuvre, sa genèse formelle étant liée à la sensibilité d'une

subjectivité incarnée, s'inspirant alors de l'écriture fragmentée de Friedrich Schlegel et de l'œuvre tardive de Hölderlin, marquée par la schizophrénie. Cette *dislocation* du sujet est la pierre angulaire de la construction poétique, de son utopie. Ainsi,

[...] dans la lignée de la dialectique du sujet d'Adorno – Szondi se situe complètement à l'opposé de Heidegger, qui bâtit à partir du retour de Hölderlin au “natal” (*Heimatliches*) – les études théoriques que Szondi consacre à Hölderlin partagent avec celles qui sont davantage tournées vers l'interprétation et la matérialité du texte une même orientation dans le développement de leurs objets. Celle-ci découle de l'idée hölderlinienne d'« *apriorité* de l'individuel par rapport au tout ». Szondi voit dans l'individuel pur et simple qui est en un sens reconquis le point de fuite utopique d'une “histoire originelle de la modernité” (*Ibid.*).

La stratégie herméneutique déployée par Szondi fait valoir une idée qui deviendra un pivot de sa pensée et qu'il emprunte à Paul Valéry : il fait du « point d'existence » subjectif, locution que Szondi traduit par « *Existenzpunkt* », un instrument d'expérimentation. Davantage encore, comme le précise Christoph König, Szondi « retourne l'herméneutique de Schleiermacher et ses dimensions de *matérialité* grammaticale contre l'herméneutique philosophique de Gadamer. Au finale, le *sujet particulier* s'affirme au sein des apories propres à la théorie critique d'Adorno, fondée sur le marxisme » (*Ibid.*). De là, Szondi va ensuite reprendre à son compte la différentielle de l'intégrale que représente pour lui la notion de « mode de visée » (*Art des Meinens*), propre non seulement à la tournure des époques mais à la facture de chacune des œuvres – point crucial pour ce qui est du processus de traduction –, introduite par Walter Benjamin dans son essai sur la traduction, *Die Aufgabe des Übersetzers*. Szondi fait sienne l'idée de la traduction comme continuum de métamorphoses liant l'œuvre à sa « survie » (*Überleben*), à l'instar de l'utopie de l'individu créateur qui en découd avec l'hécatombe de l'histoire récente comme catastrophe généralisée et en recoud la plaie béante de points de suture entrelacés à la cicatrice du temps qui fait écho à un passé immémorial dans l'extrême contemporanéité où, comme l'anticipait Hölderlin, la césure est sortie de ses gonds et le poème ne rime plus (à rien) mais signi-fie, fait signe :

À la conception herméneutique selon laquelle la compréhension est possible dans une *répétition du processus de production* de l'œuvre (de sa « logique d'être produit »), Szondi ajoute la thèse du continuum historique, afin de pouvoir prendre là encore cette *re-création* comme point de départ dans la confrontation avec l'historicité de la connaissance et avec l'inscription temporelle du lecteur. Dans la « maturation » historique « ultérieure » des œuvres, l'interprète a aussi sa place. Ce qui présuppose à nouveau une utopie de la philosophie de l'histoire : le processus de maturation conduit au mot « pur » – dans ce processus, œuvre et lecteur sont associés. Szondi écrit : « Dans l'article [de Walter Benjamin] *La tâche du traducteur*, écrit au début des années 1920, l'historisme est dépassé par une théorie de la “survie” des œuvres, de la “maturation ultérieure” qui affecte même “les mots figés”. Il revient à la traduction, comme forme *sui generis*, de faire porter l'attention sur cette “maturation ultérieure du mot étranger” ». Cette exigence n'est compatible ni avec l'ouverture dogmatique de l'esthétique de la réception, qui refuse de faire des choix, ni avec l'agressivité de la critique des idéologies qui se diffuse après « 1968 », et dont Szondi eut connaissance avant sa mort. Il formule un problème et rencontre peu d'écho. D'autant que, dans sa tentative pour saisir

l'historicité de la connaissance des *œuvres particulières*, il exclut aussi l'herméneutique philosophique de Gadamer (et sa thèse du flux commun des traditions) (*Ibid.*).

En matière d'analyse critique, je n'ai rien lu d'aussi intense et pénétrant que la poétique élaborée par Szondi, si l'on excepte le superbe travail d'analyse proposé par la philosophe italienne Donatella Ester Di Cesare dans un ouvrage traduit en anglais (USA) sous le titre : *Utopia of Understanding : Between Babel and Auschwitz* (Di Cesare 2012). Plus en amont, nous avons vu que Marc de Launay relativise considérablement l'impact de l'objection préjudicielle s'attachant à l'opération de traduction, qui censément serait rançonnée par l'intraduisibilité de principe de certaines œuvres. Là où la traduction se sent en défaut de complétude ou en souffrance d'une solution viable, il y a le commentaire ou l'analyse qui supplée et ouvre une variété d'avenues, offrant une porte de sortie qui dissout l'aporie de l'intraduisible. À cet égard, écrit De Launay, « l'un des meilleurs exemples en est fourni par le dernier poème de Hölderlin, *die Aussicht* ("La vue"), dont la seule "traduction" véritable est l'analyse qu'en donne Roman Jakobson [voir « Un regard sur "La vue" de Hölderlin, in Jakobson 1986 : 169-220]. L'examen de ce qui fait qu'un original est "intraduisible" au sens propre du terme permet, *a contrario*, de comprendre pourquoi presque tout original admet la traduction comme une des virtualités consubstantielles à sa facture » (De Launay 2006 : 46-47). C'est là le principe de la traduisibilité inhérente à l'œuvre, son *Übersetzbarkeit*, telle que défendu par Benjamin dans *Die Aufgabe des Übersetzers* et qui fait fond sur l'idée que la traduction elle-même « traverse un continuum de métamorphoses » et ne saurait comme telle être réduite à l'établissement d'un régime d'équivalence stricte faisant vœu de transparence. L'œuvre tardive de Hölderlin, outre la complexion psychique qui le situe au seuil d'une phase schizoïde, est marquée par un excès de zèle à l'endroit d'un nouveau paradigme critique qu'il entrevoit et anticipe mais dans lequel il ne peut entrer, comme le seuil d'une terre promise mais interdite, tel aussi l'homme de la campagne qui demeure interdit face à la Porte de la Loi dans la parabole de Kafka, dont le gardien lui révèle, presque au terme de son agonie, que cette entrée, cette porte lui était réservée, à lui et à lui seul. Chez Hölderlin, davantage qu'à une « œuvre de folie » a-t-on affaire, comme le note De Launay, à

[...] une œuvre de crise, laquelle est d'abord d'ordre esthétique – déclenchée par la conscience obscure, chez le poète, que le paradigme classique ne peut plus être sollicité pour ce qu'il voudrait écrire, que son œuvre se heurte donc à une impasse, tourne en rond, au seuil d'un autre paradigme vers lequel elle fait signe désespérément sans pouvoir le mettre en œuvre –, ensuite d'ordre psychologique; mais la folie de l'auteur n'est pas synonyme d'incohérence, il s'agit, au contraire, d'une fuite en avant vers la cohérence totale, folle, dans l'application de son propre programme esthétique : l'idéal selon lequel tout doit s'interpénétrer reste esthétiquement créateur – on en trouvera un écho direct chez Baudelaire, par exemple – tant qu'il demeure un idéal, précisément; sa réalisation compulsive entraîne en revanche la production quasi somnanbulique (Hölderlin écrivait d'une traite et presque sans rature ces œuvres-là) de textes dont la cohérence excessive les soustrait au genre commun (Note 1 : Les structures monologiques du discours restent intactes, mais c'est tout le versant dialogique qui s'effondre. Dans « La vue », la construction des vers, la matière lexicale, la répartition des mots dans le poème font apparaître une compulsivité de symétries et d'oppositions sur les plans phonétique, métrique, morphologique et syntaxique qui réalisent jusqu'à la saturation ce que Hölderlin se proposait dans son essai sur *La démarche de l'esprit poétique* : « Il y a une

relation intime entre le point initial, le point central et le point terminal, de sorte que, dans la conclusion, le point final revient au point initial et celui-ci au point central » [Hölderlin 1967 : 611] (De Launay 2006 : 47-48).

L'utopie de Hölderlin s'est réalisée dans le *Finnegans Wake* de James Joyce, où ce dernier met en œuvre le principe du *ricorso* du philosophe italien Giambattista Vico, notamment avec la figure du *riverrun*, une rivière en guise de *perpetuum mobile*, une forme de flux héraclitéen à la faveur duquel le point terminal renoue avec le point initial, ici donc sous la forme d'une phrase qui commence à la fin et qui se termine au commencement de l'œuvre, refluant vers son point central, centre névralgique d'une pure transitivité pandémique au gré de laquelle Joyce met en circulation tout un foisonnement de langues qui s'entrechoquent, s'agglutinent, se disjoignent et disjonctent et renouent le fil sur une trame baroque au possible, égarant dans son labyrinthe totalement fluide liquide, le prototype conçu par Umberto Eco, celui du « lecteur modèle » ou « lecteur implicite », *Il lettore modello, o lettore implicito* (Eco 1979). Nous pouvons aussi saluer au passage le remarquable travail de traducteur du vaudois Philippe Jaccottet, responsable de l'édition des *Œuvres* de Hölderlin plus haut citée (voir la remarquable étude sur l'importance de l'art de la traduction chez Jaccottet qui stimule et fonde en quelque sorte sa propre poésie, que nous devons à Christine Lombez 2003).

L'œuvre tardive Friedrich Hölderlin, que l'on associe à une phase schizoïde aiguë, traduit une situation où la *Grundstimmung* du poète, sa « tonalité fondamentale », éprouve une syncope, une dialectique à l'arrêt, comme un polaroid figeant en une image l'éternité de l'instant, celui de la décision face à l'abîme où sa sensibilité entrevoit un royaume qu'elle ne peut atteindre, mais seulement contempler. Pour faire image ici, Hölderlin revit la situation de Prométhée. Ce dernier est enchaîné à un rocher où un aigle revient inlassablement lui dévorer le foie, organe qui symbolise Saturne ou Chronos, le père des Titanides, le temps qui engendre et dévore sa progéniture. C'est aussi une allégorie du baroque, de la tristesse (*trauer*) et de la mélancolie du drame baroque, qui ne peut être surmontée que par une sortie vers le tragique, la voie de non-retour, des thèmes centraux de la pensée de Walter Benjamin.

Benjamin en appelle à une *syncope* au cœur même de la catastrophe généralisée que représente pour lui l'histoire consignée dans les chronologies – catastrophe que l'on doit entendre dans son acception originelle en grec ancien, où la *καταστροφή* se traduisait comme un « bouleversement » menant au dénouement dans le cadre très structuré de la tragédie grecque, la « catastrophe » constituant la dernière des cinq parties de la tragédie, le dénouement où le héros encourait le châtement purificateur, le *catharsis* assortie à la juste rétribution de ses actes. Cette syncope n'est vécue, plus précisément entrevue que l'espace d'un instant, un clin d'œil, à peine un battement de cil – “*un batter del ciglio*” comme il est écrit dans le libretto conçu par Massimo Cacciari pour le *Prometeo* de Luigi Nono – que Benjamin associe à la notion de *Jetztzeit*, que l'on traduit souvent par « à-présent » et qui est associée à la notion d'une dialectique au repos (*Dialektik im Stillstand*). Il s'agit en gros de l'interruption du cours du temps homogène et vide qui déroule le fil de sa navette en instaurant des notions abstraites du passé et du futur. Cette dialectique au repos est aussi associée par Benjamin à la notion de « blocage » (*Stillstellung*), que l'on retrouve dans sa XVII^e *Thèse sur le « concept d'histoire »* : « La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage.

Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade » (Benjamin 2000 : 441).

C'est là le principe même de la *révolution permanente*, qui consiste à s'extirper du cercle de la violence originaire à l'appui d'un levier dont la force difficilement perceptible, à peine tangible, réside dans l'anfractuosité, l'interstice du temps, celle d'une « *faible* force messianique » qui est évoquée par Benjamin dans sa II^e Thèse : » Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible* force messianique (*schwache messianische Kraft*) sur laquelle le passé fait valoir une prétention » (*Ibid.*, 429). Mais nous sommes plongés au cœur du tragique, le « jeu de deuil », le *Trauerspiel*, car l'instance souveraine qui est rivée à cette décision, cette *krisis*, est confrontée à une multitude de dilemmes qui s'entrechoquent : le *baroque*, soudé à son immanence et au règne de l'irrésolu, met en scène ce non-savoir et cette eschatologie vidée de sa transcendance statutaire, bref, l'*eschaton*, le terme ultime de la dramaturgie baroque, opère sous le régime de l'immanence dont nul décret transcendant ne peut lever les ambiguïtés : l'impouvoir du pouvoir, le temps qui prodigue et prélève, le ciel qui s'abat sur terre, le rapt du feu par Prométhée censé libérer les hommes de leur inertie le cloue immobile à un rocher où son foie est dévoré par un aigle alors que Zeus lui-même est dépassé par le châtement qu'il lui a infligé car nul ne saurait s'affranchir des liens infrangibles de l'*Anankè*, l'inflexible Nécessité qui demeure indomptable.

Prométhée, qui sait que le décret de Zeus est impuissant devant la loi d'airain de l'*Anankè*, incarne l'idée originaire de l'humanité et annonce la fin imminente du mythologique, un crépuscule des dieux. C'est là le plan d'effraction de la décision, qui ouvre une ère hors de tout ordre immuable, frayant une trace dans l'anfractueux, en bordure du silence abominable des camps de la mort, n'étant plus lieu de claironner quelque vérité ou loi qui saurait s'acquitter du passif qu'il nous incombe d'assumer à fond(s) perdu. Si le Soi tragique a pu croiser tous les cas de figures à géométrie variable jouant entre l'*Anankè*, la Nécessité, la *dikè*, la justice, et le *nomos*, la loi, c'est dans l'instant de la décision (*krisis*), la fracture du temps homogène et vide que la pensée incarnée peut s'affranchir du joug du temps des horloges, mais sans violence, dans l'infime déplacement des choses, la faille par où le Royaume est entrevu sans être encore atteint, dans le *nunc fulgurans*, dans l'éclair, où se fichent des « éclats (*Splitter*) du temps messianique ».

La succession des moments, à l'instar de la construction dramatique du lyrisme tonal dans la musique, cesse de prévaloir, et les ruptures du silence où les secrètes harmoniques répercutant les voix exilées dans les limbes de la contre-histoire s'instaurent dans la fragmentation multiple de l'instant, en suspension entre le fini et l'infini, pure fulgurance faisant écho à une mémoire constellée et saturée de tensions rompant les amarres du temps qui sort alors de ses gonds. L'émergence spontanée de cette u-chronie, du temps intensif faisant écho à cette « *faible* force messianique » est lié à la fêlure du Je déjà enregistrée avec l'analytique transcendantale kantienne, dont l'eschatologie négative de Walter Benjamin demeure tributaire. De même, cette contraction paroxystique d'une *Jetztzeit* saturée de tensions qui laisse entrevoir, sans encore y pénétrer le seuil du royaume messianique, a partie liée avec le bris de la césure chez Hölderlin, où la rime ne

rime plus, se désarrime, s'intériorise et déboussole la métrique alors que le temps sort de ses gonds. Ce que je désigne ici comme la fragmentation multiple de l'instant, en suspension entre le fini et l'infini, s'inscrit dans la ligne de faille procédant de la fêlure du sujet découlant de l'analytique kantienne, qui a été vivement ressentie tant chez les Romantiques d'Iéna que chez Hölderlin. Le messianisme lié au matérialisme historique de Benjamin s'inscrit pareillement dans cette ligne de faille qui ouvre sur un abîme sans fond, à peine entrevu, dans l'éternité de l'instant.

Je me permettrai donc d'ouvrir à nouveau une parenthèse pour mettre en perspective cette coalescence paradoxale qui noue d'un seul tenant et dans une même mouvance, d'abord dans le cadre de la *Frühromantik*, celle d'Iéna, l'élévation à la puissance (*Potenzierung*) de la forme, son infinitisation, et l'ironie critique qui célèbre sa fragmentation, son inachèvement, que Benjamin porte à l'actif d'un messianisme qui a fait son deuil de toute rédemption immédiate pour la projeter dans l'horizon indéfini de la révolution permanente, aussi bien que d'une croissance exponentielle des langues au gré de la pollinisation des formes poétiques dont la traduction, comme vecteur de métamorphose, est partie prenante. Le point de tension infinitésimal de ce paradoxe, son nœud gordien, n'est autre que l'index de notre finitude, sa « fêlure » qui ira toujours en s'approfondissant et qui va lézarder l'édifice entier de nos certitudes métaphysiques, s'il en est. Qu'on me permette donc ici d'esquisser une brève généalogie de cet « état de crise » auquel le criticisme kantien donna le branle bien malgré lui, sonnante le glas d'une vérité jusque lors juchée dans le « ciel des idées ».

Observation préliminaire : cette « fêlure du sujet » rompu à l'aveu de finitude dénote une double passivité liée à la condition existentielle de l'homme, celle qui veut que je sois né, que j'aie été « jeté » en ce monde — *geworfen* comme l'écrit Heidegger — dans l'exclusive de toute décision comme de toute volonté de ma part, et celle encore, seconde passivité, qui me définit d'entrée de jeu comme un être inexorablement voué à la mort, issue à laquelle je ne peux rien. Or cette conscience, parfois fort aiguë, qui nous assiège mais qui peut aussi nous libérer à certains égards, formait le soutènement tacite de la théorie critique élaborée par l'aréopage de poètes, poéticiens et traducteurs gravitant autour de l'*Athenäum* à Iéna. Mais elle eut un impact encore plus saisissant sur la spéculation de Hölderlin qui, désireux de percer au cœur de l'essence de la tragédie, du drame attique, s'abandonna à une intériorisation vertigineuse de cette faille béante, tentant alors d'opérer un maillage transversal, commutatif, formant un chiasme (X), entre la fureur dionysiaque, dithyrambique, de l'aurore grecque, le *logos* chamanique des aèdes grecs, et la sobriété apollinienne du couchant, l'agonie de la rationalité en terre d'Europe, consacrant la *Götterdämmerung*, la « désertion des dieux » au crépuscule, dont la figure complexe gouverne ses traductions controversées de Pindare et de Sophocle (voir Hölderlin 2006). Le poète souabe s'est engouffré dans cette « fêlure » qu'avait déjà entrevue Kant lui-même, l'espace d'un éclair vif et sans doute effroyable à ses yeux, en tirant les conséquences de la « révolution copernicienne » qui s'opérait avec son élaboration d'une philosophie transcendantale.

C'est ce que démontre à l'envi Gilles Deleuze dans un ouvrage qui a fait époque, *Différence et répétition*. Dans un développement d'une grande virtuosité analytique, Deleuze constate dans un premier temps que « la mort spéculative de Dieu entraîne une fêlure du Je. Si la plus grande initiative de la philosophie transcendantale consiste à

introduire la forme du temps dans la pensée comme telle, cette forme à son tour, comme forme pure et vide, signifie indissolublement le Dieu mort, le Je fêlé et le moi passif » (Deleuze 1968 : 117). Mais Kant, rationaliste invétéré, n'était pas prêt à souscrire à cette éventualité à laquelle il a lui-même pavé la voie dans sa tentative pour jeter un éclairage décisif sur l'architectonique qui gouverne les opérations d'une pensée qu'on sait désormais résolument finie dans sa capacité même de concevoir l'infini. Il va donc rebuter à poursuivre cette ligne de faille ouvrant sur un abîme insondable : « la fêlure, écrit Deleuze, est vite comblée par une nouvelle forme d'identité, l'identité synthétique active » (*Ibid.*).

Aussi est-ce Hölderlin qui va s'en saisir et vivre cette secousse sismique avec un singulier paroxysme qui l'éconduira au seuil de la folie. Comme le note Deleuze, « l'issue du kantisme n'est pas chez Fichte ou chez Hegel, mais seulement chez Hölderlin, qui découvre le vide du temps pur, et, dans ce vide, à la fois le détournement continué du divin, la fêlure prolongée du Je et la passion constitutive du Moi » (*Ibid.*, 118). Or cette forme vide du temps qui happe dans sa pure vacuité l'assise rationnelle du Cogito et le Dieu dispensateur d'une création continuée, Hölderlin l'exprime dans une formule lapidaire, mais fort éloquente : la forme vide du temps signifie que « le temps est hors de ses gonds ». Qu'est-ce à dire ? Deleuze explicite :

Le gond, le *cardo*, c'est ce qui assure la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu'il mesure (le temps, nombre du mouvement, pour l'âme autant que pour le monde). Le temps hors de ses gonds signifie au contraire le temps affolé, sorti de la courbure que lui donnait un dieu, libéré de sa figure circulaire trop simple, affranchi des événements qui faisaient son contenu, renversant son rapport avec le mouvement, bref se découvrant comme forme vide et pure. Le temps lui-même se déroule (c'est-à-dire cesse apparemment d'être un cercle), au lieu que quelque chose se déroule en lui (suivant la formule trop simple du cercle). Il cesse d'être cardinal et devient ordinal, un pur *ordre* du temps. Hölderlin disait qu'il cesse de « rimer », parce qu'il se distribue inégalement de part et d'autre d'une « césure » d'après laquelle début et fin ne coïncident plus. (...) C'est la césure, et l'avant et l'après qu'elle ordonne une fois pour toutes, qui constitue la fêlure du Je (la césure est exactement le point de naissance de la fêlure (*Ibid.*, 119-120).

Ma vie ne « rime » à rien sauf à cette césure constitutive de la fêlure qui m'arrime à une naissance à laquelle je ne peux échapper, pas plus qu'il m'est loisible de révoquer le décret qui appelle ma propre mort. Le pacte qui lie l'individu singulier à sa finitude induit une lésion dans l'horizon ontologique, qui le vide de sa substance et le délite de son assise, l'abandonnant à cette magnitude insondable qui se confond avec le silence impénétrable de la nuit cosmique. Nietzsche, pétri de la vision dionysiaque et du déferlement torrentiel des pulsions qu'elle symbolise, va tenter de franchir cet abîme qui l'engouffrera dans l'intuition fulgurante de l'Éternel Retour. Dans un fragment que je cite d'après la lecture pratiquée par Jacques Derrida, le visionnaire de Sils-Maria écrit : « Notre monde tout entier est la *cedre* d'innombrables êtres *vivants*; et si peu de chose que soit le vivant par rapport à la totalité, il reste que, une fois déjà, *tout* a été converti en vie et continuera de l'être ainsi » (cité in Derrida 1987 : 53). Heidegger, pour sa part, va ruminer une « sérénité », littéralement un « laisser-être » (*Gelassenheit*) transi de l'élan résolu du *Dasein* vers le néant constitutif de l'essence même de sa liberté. Benjamin, de son côté, me dois-je de le préciser, a été fortement influencé par Kant dans ses années de

formation. Comme le souligne Jean-Michel Palmier dans son magistral ouvrage *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, « Benjamin, dès sa jeunesse, n'a cessé de confronter ses propres idées à celles de Kant, véritable socle granitique sur lequel il envisageait d'édifier sa philosophie » (voir Palmier 2006 : 477-483). Ainsi s'est-il précocement avisé des enjeux et de la portée de l'analytique transcendantale. Il va donc répondre à cette fêlure, à cette dislocation du temps arraché à ses gonds à la faveur d'un messianisme pleinement sécularisé, une logique de *desperado* face au souffle violent du Progrès qui dévore les éphémérides du temps profane en amoncelant ses propres déjections, ruines sur ruines, que contemple à rebours l'Ange de l'Histoire, fort bien campé dans la *Melencolia*, la gravure sur cuivre d'Albrecht Dürer (à ce sujet voir Donatella Di Cesare, *Grammaire des temps messianiques*, 2011).

Dans une opération de « sauvetage », une *Rettung* complètement désillusionnée, hyperlucide, qu'on peut jumeler, *mutatis mutandis*, à une « recherche du temps perdu » et foncièrement irrécupérable, Benjamin va néanmoins tenter de conjurer le nihilisme larvé, diffus, par lequel s'est soldée la dissolution de l'aura nimbant les formes idéelles de l'art. Pour ce faire, il va élaborer avec une profondeur de vue éclatante l'idée d'une *Dialektik im Stillstand*, une « dialectique à l'arrêt » qui cristallise dans une constellation épiphannique, immédiate, formant une césure dans le flux temporel, l'horizon simultané où se télescopent les débris du passé, l'intensité de l'instant présent et le point de fuite indéfini d'un futurible non saturé, ouvert. C'est ce qu'il caractérise comme une « image dialectique », convoquant aussi la notion leibnizienne de « monade » qui condense en elle tout un faisceau de propriétés qui, soudainement, se déversent dans l'horizon simultané de l'actualité : cette « dialectique cristallisée », qui forme une césure dans le mouvement de la pensée, percute, syncope et interrompt le déroulement temporel continu qui n'est en fin de compte qu'une forme vide et abstraite.

Dans le *Passagen-Werk*, Benjamin nous livre le fruit de sa réflexion dans une formule d'une remarquable acuité : « Lorsque la pensée s'immobilise dans une constellation saturée de tensions, apparaît l'image dialectique. C'est la césure dans le mouvement de la pensée » (Benjamin 2009 : 494). Et, plus haut dans le même développement, Benjamin précisait : « Une image est ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair pour former une constellation. En d'autres termes, l'image est la dialectique à l'arrêt. Car, tandis que la relation du présent avec le passé est purement temporelle, continue, la relation de l'Autrefois avec le Maintenant est dialectique : ce n'est pas quelque chose qui se déroule, mais une image saccadée » (*Ibidt.*, 478-479). On peut aisément établir une corrélation entre cette *Dialektik im Standstill*, cette syncope instantanée du continuum temporel hébergeant dans une implosion fulgurée une constellation d'éléments hétérochrones et le point de césure hölderlinien où le temps ne « rime » plus, est sorti de ses gonds.

Le « gond », c'est le *cardo*, la cardinalité qui oriente l'espace et permet de fixer des balises pour le temps dans la mesure où celui-ci se définit, selon la leçon tutélaire d'Aristote, comme nombre du mouvement. Un des corollaires de cette épiphanie furtive est la notion d'une « illumination profane » que Benjamin saisit aussi bien dans l'imaginaire surréaliste que dans l'anticipation furtive, éphémère, du temps messianique qui ne peut advenir qu'en étant incessamment différé. Ainsi, avec l'idée d'un « blocage » (*Stillstellung*) du temps chronométrique dans le *nunc fulgurans*, un partage sans partage

nous est donné à contempler : d'une part la flèche du temps, la dévoration ininterrompue et punctiforme des instants configurés dans la fluxion du *nunc fluens*, qui cohabite avec la dynamique encyclique des grandes cosmologies païennes, obéit comme telle à une sémiotique vectorielle qui réside dans la durée *extensive*; d'autre part, l'implosion de ce vecteur aveugle dans l'irruption inopinée du *nunc flugurans*, interruption de l'histoire dans l'instant, *Augenblick*, tel un « battement de cil », “*un batter del ciglio*”, marque le passage en abyme à la durée *intensive* qui au lieu de se monnayer à la faveur d'un signe plein, ponctuel et prévisible, est purement tangentielle, et réside dans l'éclair, où se fichent des « éclats [*Splitter*] du temps messianique ». Ce sémaphore du lointain dans la plus immédiate proximité de l'instant où diverses temporalités alternatives entrent en constellation répond à l'urgence d'être que la vision de l'Ange de l'histoire illumine en déployant ses ailes.

L'*Angelus novus* – titre d'une toile de Paul Klee que Benjamin avait en sa possession et sur laquelle il aura longuement médité – se tient sur le seuil du temps : Benjamin, en effet, vise une autre conscience, matérialiste et messianique, fondée sur un principe destructif : « le devoir de l'historien est de fendre, avec l'ange, l'anxieuse attente d'une rédemption confiée aux seules générations futures, toujours à venir en somme, d'arracher l'instant authentique, ou la *Jetztzeit*, à l'écoulement de l'histoire, et de se tenir sur le seuil du temps » (*Ibid.*, section 3-15). L'amorce de cette ogive à fragmentation multiple saturée de tensions, celle précisément qu'a vécue Hölderlin et celle qui guide pareillement le présent cycle d'études, en appelle à une physique subliminale logée dans l'anfractuosité de l'instant, dans la durée intensive où s'inscrit le plan d'effraction de la « *faible* force messianique » évoquée par Benjamin et ce qu'il désigne comme le point de tangence furtif du sens dans la traduction où le symbolisant devient le symbolisé et qui, à ce titre, ne peut opérer qu'en « différé », en accusant le passif de son inachèvement, qui est la marque de sa finitude tendue entre sa déférence à l'« original » et le momentum *critique* qui s'actualise dans la décision de traduction, sa *krisis*.

Face au caractère péremptoire et intransigeant d'une poétique où vibre la tessiture d'un chant qui traduit ce bris de la césure éprouvé par Hölderlin au péril de son esprit, la traduction nécessite un jeu concerté de parallaxes et de lectures tangentes articulées aux diverses strates où se ressourcent la fonction itérative du verbe poétique. Toute traduction bien acheminée est *décisive*, mais *jamais définitive*, se situant quelque part dans l'inachevé. Dans l'actualisation même de ses conditions de félicité, cela même qui lui permet de *faire écho* à l'unicité de l'original auquel elle confère son « originalité », pareille traduction célèbre son propre inachèvement dans son élan vers l'infini que les zéloteurs de la *Frühromantik* d'Iéna ont théorisé sur le mode l'*ironie*, ne pouvant qu'accentuer la marque de sa finitude dans l'inachèvement dans lequel s'enveloppe l'instant de la décision qui s'achemine vers la solution de traduction. C'est là, précisément, la situation de la traduction, qui opère toujours en « différé » et dont l'analyse, celle qu'appelle la réflexion traductologique, ne peut, sous cet angle de vue, que se prévaloir d'une « axiomatisation *faible* », conjecturale, nous situant sous l'angle de déférence de la « *faible* force messianique » évoquée par Benjamin et qui fraye sa voie dans les catacombes de l'histoire monumentalisée avec laquelle Nietzsche avait décidé d'en finir et dont la chronique est tenue par les scribes des vainqueurs de l'histoire.

Cette spirale spéculative dans laquelle j'ai entraîné mon lecteur, ma lectrice, ne saurait offusquer ou masquer ce que j'appellerai la maxime pragmatique de la traduction, *the basics of the operation*, force étant d'admettre, comme nous le rappelle Paul Ricœur dans « Le paradigme de la traduction », texte de la Leçon d'ouverture prononcée à la Faculté de théologie protestante de Paris en octobre 1998, que « l'on a toujours traduit » et qu'il faut ainsi préférer ce qu'il appelle une « alternative pratique, l'alternative fidélité *versus* trahison » à « l'alternative théorique : traduisible *versus* intraduisible » (Ricœur 1999 : 10). On pourra évidemment s'interroger sur ce qu'il faut entendre respectivement, toutes choses n'étant pas égales, par « fidélité » et par « trahison ». Tout compte fait, comme le souligne pour sa part Marc de Launay, la traduction est « très simplement, la réponse pratique à la diversité des langues, réponse qui a toujours été donnée depuis plus de deux mille ans. Mais il va de soi qu'on peut aussi dramatiser la diversité des langues, l'interpréter en soulignant son caractère énigmatique : le langage est une faculté humaine universelle, or toute langue contredit cette universalité » (De Launay 2006 : 40). Comme l'observe Paul Ricœur, « voilà une compétence universelle démentie par ses performances locales, une capacité universelle démentie par son effectuation éclatée, disséminée, dispersée » (*Art.cit.*, 9). De Launay nous rappelle que le philosophe italien Giovanni Gentile avait déjà formulé le paradoxe en ces termes : « on ne traduit jamais, car toutes les langues renvoient à un horizon d'intelligibilité universelle qui serait celui de la raison humaine, et l'on traduit toujours, car les langues sont toutes différentes, et, qui plus est, ne cessent, prises isolément, d'être différentes d'elles-mêmes » (*Frammenti di esteticae letteratura*, dans *Scritti vari di Giovanni Gentile*, Lanciano, Carabba, 1920, cité in De Launay 2006 : 40, note 3). Cette donnée factuelle irréductible ne demeure nimbée de mystère et enveloppée dans une aura d'indicible et d'ineffable qu'au regard ce que Ricœur appelle la « métaphysique » de la traduction, avec laquelle précisément Meschonnic n'aura laissé d'en découdre. Aussi les deux extrêmes de ce que je désignerais volontiers, en empruntant un concept de l'anthropologue Gregory Bateson, comme le *double bind*, la « double ligature » de la traduction, n'ont-ils pas à être exacerbés, posture qui, sous tout angle qu'on l'envisage, se révèle contre-reproductive, comme le souligne Marc de Launay :

En effet, que l'on suppose la diversité contingente et, donc, transitoire et qu'on fasse l'hypothèse de son irréductibilité permanente, c'est, dans les deux cas, une confusion qui s'opère : soit les langues sont, à terme, vouées à se fondre toutes dans le « langage » enfin réunifié (l'universalité est alors le *telos* à l'accession duquel la traduction contribue), soit chacune campe à jamais dans ses propres limites, et l'universalité (comme la traduction) est une illusion, ce que vient massivement battre en brèche et le fait historique de l'interpénétration complexe de plusieurs idiomes débouchant sur la formation d'autres langues, et celui, également historique, d'un débordement constant des limites de chaque langue vers les technoclectes plus spécialisés des sciences outrepassant les frontières de la plupart des « cultures ». La conjecture d'une transparence totale à venir, comme celle d'une irréductible opacité indigène ne fait que radicaliser en les faussant deux tendances effectivement présente dans toute langue : la dynamique sémantique et la dynamique sémiotique. Ces hypothèses radicales commettent, outre l'erreur de pareille radicalisation, celle d'isoler, chacune, l'une des deux tendances (*Ibid.*, 40-41).

De Launay touche là un point essentiel : la duplicité du *pli* entre dynamique sémantique, la capacité de faire sens, et dynamique sémiotique, la capacité de faire signe, entre lesquelles se noue l'élasticité de l'extension d'un acte de signification, la possibilité de

pointer vers un référent qui peut être multiple, polysémie ou pas (se promener en bateau, monter un bateau à quelqu'un, mener quelqu'un en bateau, etc.), métonymie, métaphore, catachrèse, synecdoque ou autres tropes ou pas. Et là, il faut se demander où commence et où finit la fidélité ou la trahison, quelle est la marque qui les démarque l'une de l'autre. *Ibidem* pour le plat littéralisme ou le ciblisme impénitent dont la vogue des « Belles Infidèles » constitue le spécimen-étalon. Quand je décide de traduire les deux vers de Paul Celan :

*DU LIEGST im großen Gelausche,
umbuscht, umfloct.*

Par les deux vers suivants :

TU GIS dans la grande Ouïe,
Embuissonné, enfloconné.

Est-ce que je m'abandonne à un plat littéralisme ou peut-on me taxer de « sourcier »? Qu'obtenons-nous, en revanche, avec les solutions de traduction alternatives de Jean et Mayotte Bollack :

TU ES COUCHÉ dans la grande ouïe,
dans les buissons, dans les flocons.
(Szondi 1981 : 203)

Et celle Jean-Pierre Lefebvre :

TU GIS dans la grande écoute,
Entouré de broussaille, de flocons.
(Celan 2007 : 11)

Paul Celan était un homme totalement brisé, et c'est le moins qu'on puisse dire. Il déambulait comme un spectre parmi les vivants, ces « braves gens » qui faisaient comme s'il ne s'était rien passé (*business as usual*). Sa sélection des vocables était d'une précision chirurgicale. Cela m'étonnerait qu'il se soit pris d'affection pour tout ce que d'aventure pourraient évoquer la croissance touffue et brouillonne des buissons ou des flocons qui flottent comme en état d'apesanteur pour enrober une personne. On trouve ici un renvoi implicite à l'épisode du Buisson Ardent à travers lequel Moïse fait rencontre de la Voix de l'Éternel (YHWH), ne pouvant contempler son Visage sans périr, et, sans doute aussi, avec l'idée d'être « enfloconné », à la condition de survivant de Celan, son recours à des opiacés pour tolérer la douleur de vivre dont l'aiguillon était encore davantage envenimé par les manœuvres de momification de sa personne en desperado juif scellant à nouveau le sort du Juif en tant que paria, ainsi transformé en image d'Épinal par les ténors de la *Deutsche Literatur*. Mais dans ces vers il dialogue aussi avec un « Tu » : *DU LIEGST im großen Gelausche* : TU GIS dans la grande Ouïe. Il s'adresse à chacun des six millions d'hommes, de femmes et d'enfants juifs qui n'ont connu pour toute sépulture qu'*ein Grab in den Lüft* – une tombe dans les airs, dans une Voie lactée dés-astrée, ces lueurs d'astres fossiles qui nous parviennent tels des sémaphores égarés dans l'encre noire de la nuit.

Traduire, on en conviendra, n'est pas davantage un exercice de style qu'une balade bucolique par monts et par vaux. La fleur ne se laisse pas si aisément cueillir ou ravir à sa réserve car sa corolle est formée des éons du temps où la fraîche rosée aussi bien que les tempêtes de l'histoire l'ont séduite autant que mise à l'épreuve. C'est là le sort de la

langue en son unicité comme en son concert polyphonique en harmonie comme en discord avec le multivers de toutes les autres langues, dialectes, sociolectes et idiolectes, sans compter son laminage par l'ubiquité croissante des technoclectes. L'idéal de transparence dans le projet de convoler en justes noces de langue à langue doit être répudié comme un leurre. Un leurre productif néanmoins, car cette valse nuptiale est notre avenir. C'est à cette interface qu'un nouveau monde peut prendre figure et se voir gratifié d'un visage. Le mot « monde », contrairement à ce que donne à entendre le lexique courant, n'est pas une somme totalisante abstraite, mais signifie la possibilité même du sens, qui n'est pas un contenu mais une direction dans la pensée. Comme la pensée est multiple, l'opération de traduction n'en devient que plus essentielle.

Les paramètres censés baliser l'exercice de la traduction et, tout aussi bien, la réflexion qu'il inspire, entrent souvent en conflit et peuvent occasionner un glissement vers le parti pris, précisément lorsque l'on porte un jugement sur la nature de cet acte, de cette opération de « change ». Je ne suis pas exempt de ce genre de parti pris : bien au contraire, j'y souscris délibérément. Par exemple, tout philologue, helléniste et philosophe de formation que je sois, je suis d'abord un musicien, un praticien de ce qu'on désigne désormais plus volontiers comme les « arts sonores », avec l'échantillonnage de sons organiques et toute la panoplie de la nouvelle lutherie électronique. Aussi, quand je traduis, je m'attache essentiellement au son, au détriment, dira-t-on, de ce qu'on considère être le sens ou le contenu d'un énoncé en faisant abstraction de la résonance du phrasé. Ce parti pris se réfléchit dans mon enseignement : je dis souvent à mes étudiants, notamment ceux et celles de mes cours de traduction littéraire : « S'il vous semble que quelque chose cloche dans votre traduction, lisez votre rédaction à haute voix et vous allez saisir assez vite ce qui cloche. C'est une question de phrasé, comme en musique, il faut que ça sonne bien ».

À cette difficulté s'ajoute le degré de contingence historique qui s'attache à toute traduction en raison de la dyschronie observable entre deux langues données de l'ensemble historique des langues dites « naturelles » et qui, à ce titre, ne peut manquer d'affecter l'angle d'attaque d'une traduction. Comme le souligne De Launay, « la traduction fait plutôt ressortir de manière aiguë à quel point, entre deux langues, le rapport est marqué par le temps, c'est-à-dire par la discontinuité historique » (De Launay 2006 : 45). Aussi, l'espèce de braquage l'un par devers l'autre que l'on peut observer, souvent sur des points de détail, entre sourciers et ciblistes patentés, qui se toisent comme des chiens de faïence formant une espèce de *Janus bifrons*, est-il entremêlé à cet écheveau dont on a maille à dénouer les nœuds. Par-dessus le marché, vouloir surimposer des normes ou des règles de composition en telle ou telle autre occurrence de traduction, tel ou tel autre cas de figure, est dénué d'efficacité réelle, vain et stérile, car c'est vouloir « mettre la charrue devant les bœufs ». À cet égard, lorsque De Launay affirmait, dans un passage plus haut cité, que « la conjecture d'une transparence totale à venir, comme celle d'une irréductible opacité indigène ne fait que radicaliser en les faussant deux tendances effectivement présentes dans toute langue : la dynamique sémantique et la dynamique sémiotique » (*Ibid.*, 41), il est juste d'en déduire que cette exacerbation respective de deux points de vue cardinaux tente de disjoindre ce qui est indissociable à l'intérieur même d'une seule langue. Il est non moins juste de remarquer que c'est

[...] à l'occasion d'un jugement porté sur la traduction que de telles radicalisations s'observent. En effet, le travail même de la traduction suppose une sorte de destruction de l'original : la combinaison singulière des deux dynamiques, sémantique et sémiotique, est défaite, autrement dit, l'essentiel de ce qui constituait l'originalité de l'original vole en éclats. De même, la connexion essentielle de l'axe syntagmatique et de l'axe paradigmatique se trouve *ipso facto* dissoute puisqu'elle n'est jamais « exportable » : même si les syntaxes des deux langues mises en rapport par la traduction sont très voisines, la série des associations, des synonymies, des antonymies, des attentes et des anticipations reste propre à telle langue; en outre, l'histoire même de chacune des deux langues est singulière, indissociable de celles des œuvres, si bien que la valeur linguistique de tel terme apparemment identique n'est jamais exactement contemporaine de son calque dans la langue où l'on traduit (*Ibid.*, 41-42).

Aussi l'angle d'attaque d'une traduction, de sa mise en chantier jusqu'à sa mise au point finale, est-il toujours noué à un *double bind*, double contrainte ou « double ligature » suivant la notion introduite par l'anthropologue Gregory Bateson (1977; 1980). Un *double bind* est une injonction paradoxale qui soude deux contraintes contradictoires au sein d'un dilemme qui interdit en plus de sortir de la situation où l'on est intimé par cette injonction bifide. Bateson a défini son modèle de double contrainte à partir de l'observation de la communication entre Balinais, principe qu'il a pu ensuite observer dans beaucoup de sphères sociales. Cas typique, Bateson avait observé une mère balinaise qui stimule son enfant à venir dans ses bras. Alors que l'enfant répond émotionnellement à cet appel, la mère se coupe aussitôt de son affection et se désintéresse complètement de l'enfant. L'enfant est alors sous le coup d'une double injonction qui peut être interprétée par lui comme une forme de punition, un peu comme le châtiment de Babel pour les traducteurs. Bateson a conçu une voie de sortie de cette injonction contradictoire : la *méta-communication* qui met à plat la tension disjonctive des injonctions contradictoires. Dans mes Conclusions, je développerai aussi une forme de *métatraduction* qui consiste à soutenir le paradoxe suivant : *il y a* de l'intraduisible, mais *rien n'est* intraduisible. Par exemple, un texte source comporte un coefficient de traduisibilité inhérent à sa facture, mais l'acte de lecture reposant sur le contexte où la traduction est engagée oblige à (re)négocier ce coefficient dans la prospection d'un point d'impact qui ne peut être établi qu'en parcourant une amplitude qui ne peut absorber qu'une tangente ou l'autre de la facture du texte source. C'est pourquoi Walter Benjamin a pu affirmer, dans son essai de 1916, « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen » (Benjamin 1991), que la traduction n'est pas concernée par la transmission d'un contenu communicable, mais par la « communicabilité » (*Mittelbarkeit*) elle-même, bref, par une méta-communication dont il va ensuite développer le concept dans son essai de 1923 sur la traduction en affirmant entre autres que :

Tout comme la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive et en un seul point, et que c'est juste ce contact, non le point, qui lui assigne sa loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa marche en ligne droite, de même la traduction touche-t-elle le sens de l'original de façon fugitive, et seulement en un point infiniment petit, pour de là suivre son propre cours selon la loi de fidélité dans la liberté du mouvement langagier.

Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, das Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins

Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original, um nach dem Gesetze der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19-20).

On ne trouve pas ici d'argumentation en bonne et due forme : le ton est péremptoire et pourrait être logé à l'enseigne de la veine oraculaire du discours. Mais il faut bien lire ce qui se donne à lire : eu égard au sens véhiculé par l'œuvre candidate à la traduction, ce n'est pas seulement en un point infinitésimal que se joue l'opération de traduction, mais tout au plus à la faveur d'un *contact* furtif, épiphanique, à peine tangible que se scellent l'enjeu et la portée de cette opération de « change ». Nous n'avons pas ici de déplacement d'un pôle émetteur vers un pôle récepteur, la communication d'un contenu, bref une commutation calibrée et réversible entre les idiomes, mais un processus irréversible, un continuum de métamorphoses, une interface dénotant une transitivité tangentielle ne fournissant aucune assurance quant à la stabilité du référent. Ce qu'on appelle « sens » ne se laisse pas incorporer sans reste : pure mobilité vouée à transiter en poursuivant sa trajectoire à l'infini, tout régime d'équivalence stricte se voit ici répudié.

D'aucuns ont pu laisser planer l'idée que Benjamin prêterait caution à une forme quelconque d'impossibilité de traduire. C'est bien mal le lire, nonobstant le caractère rhapsodique de son style et la teneur spéculative de cet essai qui s'est retrouvé dans nombre d'anthologies sur la traduction. Pour l'avoir bien parcouru, je suis en mesure d'affirmer qu'à nul endroit de son corpus il ne donne à entendre pareille idée. Ce qu'il affirme et soutient, en revanche, c'est que la traduction est une forme : *Übersetzung ist eine Form*. Cet énoncé lapidaire apparaît comme ça, sans autre forme de procès, au tout début de son essai de 1923.

Qu'est-ce à dire? Prenons un cas canonique en matière d'aporie, de difficulté de traduction que l'on peut retrouver dans la grande majorité des langues : la forme-proverbe, ou celle de la maxime, de l'adage. Considérons donc l'énoncé suivant : « Il ne faut pas prendre les vessies pour des lanternes ». L'idée qui sous-tend cette formule imagée est : il ne faut pas se laisser tromper par les apparences. Il est peu probable que toutes les langues, sinon une grande majorité d'entre elles, puissent référer à cette idée, la faire valoir en usant exactement des mêmes termes métaphoriques, vessies et lanternes. Ce qu'il faut préserver, c'est la forme, celle du proverbe, de la maxime, de l'adage qui, aux fins de s'assurer du même caractère typé, celui de la formule, doit, comme le suggère Meschonnic, *faire* en langue hôte *ce que fait* la tournure de l'énoncé à la source. Il y va du *poiein*, de la *façon* dont cela est dit et non pas de *ce* qui est dit. Il faut, comme l'écrit Benjamin, s'attacher au « mode de visée » (*Art des Meinens*). Dans ce cas, on pourra parler d'*equipollence* et pas seulement d'équivalence, car l'imagerie propre à telle ou telle autre culture compte sa propre puissance d'évocation, qui traduit un trait de cette culture, une propension à user de tel registre d'images le plus souvent liées à un environnement ou à un contexte d'énonciation où la formule s'est gagnée une prégnance, la primauté d'une constante donnant lieu à une forme interne d'acculturation à une époque donnée de son évolution. C'est pourquoi Benjamin relativise considérablement l'impératif d'une communication ou de transmission d'un contenu (*Inhalt*), au profit de la teneur (*Gehalt*) de l'énoncé, sa teneur de vérité. Question subsidiaire : doit-on traduire, monter, jouer une pièce de Shakespeare en situant l'intrigue dans un contexte qui évoque

ou rappelle l'Angleterre élizabéthaine? La réponse va de soi : absolument pas. Hamlet pourrait être le fils héritier d'un banquier japonais du XXII^e siècle qui a été lâchement assassiné et dont on veut usurper le poste au conseil d'administration de sa banque, un fils qui voit partout le spectre de son père qui, en fait, est généré par un dispositif holographique savamment élaboré par les prétendants qui veulent sa perte en alimentant sa folie et son désarroi. En fait, l'intrigue conçue par Shakespeare est elle-même un doublet de la situation vécue par Télémaque, le fils héritier du trône d'Ulysse, qu'on croit perdu en mer, et que les prétendants veulent éliminer pour usurper le trône et se retrouver dans la couche nuptiale de la reine Pénélope qui, inlassablement, tisse sa toile le jour et la détisse la nuit pour éloigner indéfiniment les prétendants.

En octobre 2004, la philosophe française Barbara Cassin, à l'appui d'une équipe internationale de philosophes, de poéticiens, de linguistes, de traducteurs et de traductologues, faisait paraître un outil pédagogique désormais indispensable : le *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (Cassin (dir.) 2004). Le sous-titre laisserait présager de l'existence irréductible d'« intraduisibles » alors qu'il s'agit sans doute des termes qui ont connu la plus grande diversité de traductions, jouxtant le néologisme à la locution paraphrastique. Est ici thésaurisé et rigoureusement analysé un échantillonnage sélectif mais inclusif de spécimens terminologiques ayant exercé une influence diffuse en matière de fréquence et de pouvoir d'évocation, faisant leur nid comme candidats à l'universalité. Et pourtant, ces termes ne laissent de se dérober à toute translation univoque, ne pouvant être déplacés sans porter atteinte à l'intégrité de leur concept ou l'infléchir dans une direction ou une autre, qui parfois leur était originellement inconnue. Leur statut d'intraduisibles a ceci de particulier que leur densité sémantique respective ne constitue en aucune façon un déni ou un interdit de traduction. Bref, ils sont intraduisibles non point parce qu'on n'arrive pas à en saisir le sens, mais parce que ce dernier se donne d'emblée pour *pluriel*, se déclinant de diverses façons, n'étant pas imperméables à l'entendement singulier de la langue ou de la culture hôte. En un mot, ils sont intraduisibles précisément parce qu'ils appellent la traduction, la sollicitent.

Pour Kant, l'entendement est la chose la mieux partagée du monde, tant et si bien qu'il aura fini par façonner sa maxime de la volonté articulée à l'impératif catégorique sanctionnant l'universalité du jugement moral à telle enseigne. Dans les faits, l'entendement n'est pas si univoquement partagé et ne fait pas si spontanément matière à consensus. La traduction y trouve son chemin de Damas et sa valeur d'usage. Mais cela n'a rien à voir avec une part d'indicible ou d'ineffable « tombée du ciel » comme la bouteille de Coca-Cola en verre du film *Les dieux sont tombés sur la tête* qui, jetée d'un avion, aboutit dans une tribu isolée de Bochimans du désert du Kalahari, lesquels, confondus de perplexité, finissent par y voir un cadeau des dieux. La résistance à la traduction n'est autre que cet effet de « différé » évoqué par Meschonnic et qui affecte une théorie critique en attente du moment propice pour établir ses marques, c'est-à-dire rencontrer les conditions objectives d'une saisie sociohistorique et politique du continu liant littérature et traduction d'un seul tenant qui les immunise contre les aléas et avatars d'une conception métaphysique de la traduction qui fait ses choux gras de la polysémie et du tropisme endogène des vernaculaires, les taxant d'ineptie en regard de tel ou tel autre vocable élu à titre d'indicible.

Il est judicieux d'avoir choisi le domaine de la philosophie comme pierre de touche d'une discussion ouverte et amplement documentée sur la nature de l'intraduisible, puisque le régime du concept nourrit par essence une prétention à l'universalité, prétention que Gilles Deleuze a mise à plat et « latéralisée » pour lui restituer sa générativité et sa plurivocité en la situant sur le seul plan de l'immanence. Avec ce *Dictionnaire des intraduisibles*, dont la construction a pris pour modèle le maître-ouvrage, pluraliste et comparatiste, d'Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969), nous sommes en présence d'un assemblage on ne peut plus composite, en quelque sorte un montage d'éléments sémantiques hétérogènes et pourtant inscrits dans le corps de la langue à chaque fois singulière dans sa composante historique, mais qui touche d'un même trait à l'universel. Ce sont des termes réfractaires à une traduction univoque, im-médiate et sans reste, dans la mesure où s'estompe à leur contact toute possibilité de traduction définitive et non équivoque, en quoi précisément ils se prêtent à la traduction, la demandent tout en s'esquivant et se soustrayant du partage d'une équivalence stricte, se voudrait-elle, comme le conjecture Eugene Nida, ou formelle, tenant des égards à la source, ou dynamique, en tant qu'orientée et prédéterminée par la cible. C'est là une autre manière de formuler le paradoxe que je soutiens, à savoir qu'*il y a* de l'intraduisible, mais que *rien n'est* intraduisible.

Comme le précise d'entrée de jeu Barbara Cassin, « parler d'*intraduisibles* n'implique nullement que les termes en question, ou les expressions, les tours syntaxiques et grammaticaux, ne soient pas traduits et ne puissent pas l'être – l'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire » (Cassin (dir.) 2004 : XVIII). Nous vivons à l'ère de la *problématicité*, ou, pour simplifier, de la mise en question constante de nos mœurs et mentalités bienséantes et lénifiantes. Cette problématisation des acquis domestiques d'une conscience quasi somnambulique va de pair avec un souci accru pour les enjeux de la langue où nous consolidons inconsciemment ces acquis, en sorte que la traduction des idiomes qui nous traversent dans l'immédiat et qui font aussi écho à l'enchevêtrement historique de processus d'acculturation multiples et au long cours se fait de plus en plus pressante. Par exemple, il n'est pas sûr que le raz de marée appréhendé avec le déferlement diffus du "Global English" (ou le "globish") parvienne à effacer et expulser hors de la carte des langues la singularité multiple des vernaculaires. Ce "Global English" est à l'image de cette bouteille de Coca-Cola tombée d'un avion, que j'ai évoquée plus haut à dessein, de propos délibéré : les langues indigènes pourront en faire ce qu'elles veulent, le créoliser, le laminier, le cannibaliser, l'hybrider, le pidginiser, etc. C'est aussi l'occasion pour moi d'en découdre avec l'angélisme de la faction analytique de tradition anglo-saxonne en philosophie qui, surfant sur la vague de fond du *linguistic turn*, dans un premier temps, nous aura appris à interroger le langage chez Wittgenstein, J. L. Austin, Quine ou Stanley Cavell, mais se sera mis martel en tête de prétendre s'en tenir au *common sense*, selon lequel l'exercice de la pensée relève seulement d'un universel logique, indépendamment de la langue où s'exerce cette pensée, dans ce cas-ci, l'anglais. Ainsi, comme le souligne Cassin,

Toute la tradition anglo-saxonne s'est attachée à ne pas jargonner, à refuser le langage ésotérique, à dégonfler les baudruches de la métaphysique : l'anglais se présente, cette fois dans sa singularité de langue, comme celle du *common sense* et de l'expérience commune, y compris l'expérience commune de la langue. L'angélisme du rationnel et le militantisme du langage ordinaire se rejoignent pour étayer une prévalence de l'anglais,

qui se traduit, dans le pire des cas, par le déni du statut de philosophie à cette philosophie continentale engluée dans les contingences de l'histoire et des langues (*Ibid.*, XVIII).

À mille lieues de ce réductionnisme obtu, la problématisation féconde qui s'offre à un examen critique des intraduisibles et du processus de traduction comme forme d'acculturation fournit « un indice de la manière dont, d'une langue à l'autre, tant les mots que les réseaux conceptuels ne sont pas superposables » (*Ibid.*). Les intraduisibles ainsi compris fonctionnent comme un *symptôme* des différences qui s'accusent et se concentrent en un « nœud d'intraductibilité » qui permet à son tour de procéder à « la comparaison de réseaux terminologiques, dont la distorsion fait l'histoire et la géographie des langues et des cultures » (*Ibid.*). On peut ainsi tracer la cartographie des réseaux terminologiques dans une perspective coaxiale, diachronique et synchronique :

La diachronie, pour réfléchir aux passages, aux transferts et aux bifurcations : du grec au latin, du latin antique au latin scolastique, puis humaniste, avec les moments d'interaction avec la tradition juive et la tradition arabe; d'une langue ancienne à une langue vernaculaire, d'une langue vernaculaire à une autre; d'une tradition, d'un système et d'un idiome philosophique à d'autres; d'un champ du savoir et d'une logique disciplinaire à d'autres. On retrouve ainsi l'histoire des concepts, en dégagant les tournants, les fractures et les opérateurs qui déterminent une « époque ». La synchronie, pour constituer un état des lieux, en arpentant l'actualité des paysages philosophiques nationaux; on se trouve confronté à l'irréductibilité des oublis et des inventions : apparitions sans équivalent, intrus, doublets, cases vides, faux amis, contresens, qui marquent dans une langue la cristallisation de thèmes et la spécification d'une opération. On se demande alors, à partir des œuvres modernes qui sont à la fois causes et effets de l'état philosophique d'une langue donnée, pourquoi des termes qu'on considère d'ordinaire comme immédiatement équivalents n'ont ni le même sens ni le même champ d'application – ce que peut une pensée dans ce que peut une langue (*Ibid.*).

Ainsi en est-il, pour y aller d'un échantillonnage minimal, des vocables *logos* ((grec ancien λόγος : parole, discours, raison, relation, proportion), *Tao* (chinois : 道 *dào* : la voie, le sans-forme), *saudade* (portugais) ou *pravda* (russe : Правда : vérité, justice). Le vocable portugais *saudade*, noue à lui seul tout un enchevêtrement de sens liés à une forme de nostalgie ou de mélancolie qui ne s'apitoie cependant pas sur son sort. L'historiographie critique appuyée par un perspectivisme généalogique conviant l'étymon n'arrive pas à en épuiser la densité sémantique. Ce terme portugais, devenu pratiquement, par métonymie, un mytheme emblématique de la psyché lusophone, évoque une tonalité d'âme fondamentale, une *Grundstimmung* intraduisible dans la mesure où elle serait irréductible à l'une quelconque de la guirlande de variantes qui nous viennent spontanément à l'esprit : spleen, vague à l'âme, blues, mélancolie, nostalgie, alors qu'en sus chacun de ces termes possède lui-même son « heccéité » propre, son indice de singularisation ne pouvant être pleinement actualisé que dans le contexte de son énonciation qui fait de chacun un marqueur culturel historiquement constitué. Personnellement, j'estime que le terme *saudade* doit être intégré et indexé tel quel au lexique français en raison de sa richesse polysémique et de la spécificité « tonique » que lui confère l'écosystème symbolique lusophone. Fernando Santoro, qui a rédigé l'entrée pour *saudade* résume ainsi l'enjeu et la portée du terme :

La *saudade* se présente comme le sentiment clef de l'âme portugaise. Le mot provient du pluriel latin *solitates*, « solitudes », mais sa dérivation est influencée par l'idée et la

sonorité du latin *salvus*, « bien portant, sauf ». Une longue tradition, depuis les origines de la lusophonie, avec les « chansons d’ami » du XIII^e siècle, a exploré de façon réitérée, dans la littérature et dans la philosophie, le sentiment très singulier d’un peuple toujours penché vers l’au-delà de ses horizons atlantiques. Puisée dans une souffrance réelle de l’âme, la *saudade* devient, pour la spéculation philosophique, une expérience de la condition humaine particulièrement apte à exprimer son rapport à la temporalité, la finitude et l’infini (Cassin (dir.) 2004 : 1115).

Un vocable dont l’étymologie, d’une part, et, de l’autre, la configuration géographique dont il est issu, celle d’un peuple de marins, de navigateurs et de pêcheurs en haute mer, nous fait ainsi passer du local au global tout en sollicitant une enquête généalogique de longue haleine. Ces cas d’espèce sont légion, faut-il le préciser. Que dire alors du terme anglais *mind*, que le mince registre de dénominations en français à ce chapitre fait achopper, répudie dans un premier temps toute tentative de traduction univoque et nous oblige à recourir au terme équivoque « esprit »?

En tant que philosophe de formation, j’ai toujours été un peu envieux de ce terme dont dispose la littérature philosophique anglo-saxonne. Le mot « esprit », de la même façon que le terme allemand *Geist*, apporte son lot de connotations qui nous éloigne de l’usage spécifique qui est fait du terme *mind* dans le cadre du courant analytique de la philosophie autrichienne et anglo-saxonne (voir Malherbe 1981). L’acception basilaire de ce terme, que nous pouvons cibler, de façon approximative mais probante et inclusive, comme référant à des processus ou des phénomènes mentaux, semblerait exclure d’entrée de jeu toute tangente psychologisante, encore que le tableau soit beaucoup plus complexe, m’abstenant ici d’en explorer les nuances. En français, le mot « esprit » possède une extension très large, qui nous plonge dans les eaux troubles du psychologisme et de l’acception « spiritualiste » du terme. En revanche, je n’ai jamais pu réfréner une pointe de sourire lorsque je vois qu’on traduit le « Saint-Esprit » en anglais par “the Holy Ghost”, le « Saint-Fantôme », songeant toujours à la production hollywoodienne à succès *Ghostbusters* (1984). Ce décalage terminologique afférent à des traditions de pensée et amplifié par les difficultés dans l’établissement d’un référent univoque représente précisément tout un écheveau de « symptômes » des tournures d’esprits respectives définies par un plus ou moins haut degré de spécificité. Ces usages typifiés mais admettant une part de « flou artistique » plongent leurs racines dans des traditions de pensée historiquement consolidées, notamment avec le fort courant spiritualiste français, qui dénote une faculté éthérée, désincarnée, quelque chose qui nous éloigne des mécanismes du système nerveux et de l’inplémentation neurophysiologique de la cognition. Sandra Laugier, une spécialiste du courant analytique anglo-saxon et de la pensée de Wittgenstein, dans un article paru dans un numéro thématique de la revue *Methodos* consacré à l’asymétrie conceptuelle des termes « *Mind*, esprit, *Geist* », évoque dès le départ ce problème de traduction :

Mind pose d’abord un problème de traduction, comme en témoigne la difficulté à délimiter un domaine français de la *philosophie de l’esprit* qui soit l’équivalent de la *philosophy of mind* anglo-saxonne. En effet le terme français *esprit*, comme le terme allemand *Geist*, a souvent été associé à une tradition spiritualiste, et définir la « philosophie de l’esprit » aujourd’hui – étant donné le caractère un peu étrange, à première vue, de l’expression – nécessite une réflexion sur le statut, précisément, de l’esprit. On pourrait certes décider que la « philosophie de l’esprit » actuelle est

la *philosophy of mind*, et simplement s'habituer à l'expression, de façon à ce que, d'un pur décalque de l'anglais, elle devienne plus naturelle à force d'être entendue et, disons, institutionnalisée. Mais ce passage de l'anglais au français, et, en quelque sorte, cette période de transition où l'emploi du mot « esprit » est encore problématique, associé soit à une tradition spiritualiste et métaphysique, soit à la psychologie philosophique, est peut-être l'occasion de réfléchir un instant au statut de la *philosophy of mind*, et aux enjeux philosophiques et historiques de sa constitution (Laugier 2002; en ligne : §1).

Un peu plus loin, Laugier poursuit ainsi son questionnement :

Quel est le statut historique de la *philosophy of mind* ? Un autre problème que pose la traduction directe de *mind* par « esprit » est en effet l'épaisseur historique acquise par le terme *mind* au XX^e siècle. On parle en effet beaucoup, à propos de la *philosophy of mind*, d'un nouveau paradigme et d'un tournant de la philosophie contemporaine, tournant qui succéderait au « tournant linguistique » (*linguistic turn*) du début du siècle : la *philosophy of mind* devrait en quelque sorte remplacer la philosophie du langage et constituerait un progrès par rapport à cette dernière, renforcé par les avancées, dans la même période, des sciences cognitives. Cela suscite là encore quelques difficultés : la *philosophy of mind* des trente dernières années s'est bâtie *sur* les acquis de la philosophie du langage, même si elle en a rejeté certains éléments (l'antipsychologisme, le logicisme, etc.). Le *mind* d'après le tournant linguistique et d'après le tournant mentaliste n'est pas le même que celui du XIX^e siècle, et le retour d'intérêt pour les phénomènes mentaux ne peut être détaché d'une dimension *linguistique* autant que *psychologique* de tels phénomènes (*Ibid.*, §4).

Force est d'admettre que la problématique des « intraduisibles » ne se laisse pas happer dans la présomption et la nébulosité d'un indicible ou d'un ineffable de principe. Le *double bind* du traduire, qui me permet de soutenir le paradoxe : *il y a* de l'intraduisible, mais *rien n'est* intraduisible, relativise considérablement la rançon ou l'hypothèque que ferait peser le binôme qui connaît plusieurs déclinaisons : fidélité/trahison, fond, forme, sourcier/cibliste, *domesticating/foreignizing*, etc. Ces ordres de mesure et le degré de polarisation en matière d'équipollence sémantique ne sont pas tranchés au couteau et courent sur un spectre oscillatoire de grande amplitude dont les modalités sont calibrées par plusieurs variables de temps et d'espace, de convection et de distension qui appellent au préalable une *distanciation critique* marquée aussi bien par l'ascendant de traditions de pensée ancestrales que des facteurs d'isolement et de fluidité diffuse dans les cas de transmission accélérée qui définissent une aire de jeu à géométrie variable dont l'ouverture peut être concentrée sur un court laps de temps et agréer une cohabitation hybridante des langues et des cultures. Le vœu de transparence et le réquisit d'univocité escomptés d'une traduction constituent un leurre car la traduction vise non point à *restituer* un original, mais à le *reconstituer* et, de là, à l'*instaurer* dans son « originalité », à la lui conférer en accusant le « différé » qui ménage l'un des multiples accès à sa différence comme *différance* au sens où l'a fait valoir Jacques Derrida (1972 : 1-29).

Ce processus est infini et en appelle à ce que je définirai dans mes Conclusions comme une théorie générale de la « dérive » ouvrant la perspective d'une *métatraduction* qui nous situe quelque part entre l'inachevable anticipé et la *krisis*, le point d'orgue de la décision, son entrée en crise face à l'oscillation entre l'atermoisement et la précipitation d'une solution de traduction. La traduction doit être vue comme l'une des pierres de touche d'une écologie de l'esprit basée sur une vision holiste où le global n'étend pas sa

juridiction unilatéralement à la faveur de manœuvres tentaculaires de localisation dans le local, lequel ne vaudrait alors que comme l'un de ses multiples terminaux périphériques. C'est plutôt le local qui procède à une localisation du global, qui l'individualise au sein de l'ontogenèse autochtone des langues et des cultures à chaque fois singulières et qui ouvrent un monde dans l'un des multiples mondes possibles où le monde prend figure, revêt un visage. En outre, il faut rompre avec la polarisation des orientations *top down* et *bottom up* en matière de configuration de la dynamique non linéaire à l'œuvre dans le multivers des langues et des cultures. L'énergétique de la traduction circule dans toutes les directions, configurant une sphère dont le centre est partout, et la périphérie, nulle part.

Références

- ADORNO, Theodor W. (1989) : *Théorie esthétique*. Édité par Rolf Tiedemann et traduit de l'allemand par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck.
- BATESON, Gregory (1977 et 1980) : *Vers une écologie de l'esprit*. Tome I : 1977, traduit de l'américain par Ferial Drosso, Laurencine Lot et Eugène Simion, Tome II : 1980, traduit de l'américain par Ferial Drosso, Laurencine Lot avec le concours d'Eugène Simion et de Christian Cler, Paris, Éditions du Seuil.
- BENJAMIN, Walter (1972) : *Einbahnstrasse*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1, édité par Tilman Rexroth, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 83-148.
- BENJAMIN, Walter (1988) : *Sens unique*, précédé de *Une enfance berlinoise*. Traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Maurice Nadeau.
- BENJAMIN, Walter (1991) : « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser (hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 140-157.
- BENJAMIN, Walter (1997) : « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire », traduit, annoté et commenté par Laurent Lamy et Alexis Nouss, *TTR*, Vol X, No 2 : 13-69.
- BENJAMIN, Walter (2000) : « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, traduction revue par Pierre Rusch. Paris, Gallimard, pp. 427-443.
- BENJAMIN, Walter (2009 [1989]) : *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*. Traduit de l'allemand par Jean Lacoste d'après l'édition originale établie par Rolf Tiedemann, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages ».
- BENVENISTE, Émile (1969) : *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome I : Économie parenté, société; tome II : Pouvoir, droit, religion. Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- BERMAN, Antoine (1984) : *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard, coll. « Essais ».
- BERMAN, Antoine (1995) : *Pour une critique des traductions : John Donne*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».
- BERMAN Antoine (2008) : *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*. Texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives ».
- BLANCHOT, Maurice (1984) : *Le dernier à parler*. Édition revue et corrigée, illustrations de Pierre Tal Coat, Montpellier, Éditions Fata Morgana (d'abord paru dans le numéro spécial (2-3-1972) de la *Revue de Belles Lettres* consacrée à Paul Celan.

- BOURDIEU, Pierre (1992): *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris, Editions du Seuil, coll. « Libre examen » [édition revue et augmentée, 1998].
- CASSIN, Barbara (dir.) (2004): *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Éditions du Seuil/Robert Lafont.
- CASSIN, Barbara (dir.) (2014): *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*. Paris, Rue d'Ulm.
- CELAN, Paul (1991): *Paul Celan, "Atemwende : Materialien"*. Herausgegeben von Gerhard Buhr und Roland Reuss [Papers presented at a Symposium held on Sept. 16-19, 1987 at the Internationales Wissenschaftsforum Heidelberg], Würzburg, Königshausen & Neumann.
- CELAN, Paul (2000): *Glottal Stop: 101 Poems by Paul Celan*. Translations by Nikolai Popov and Heather McHugh, Hanover, NH, Wesleyan UP/University Press of New England (Wesleyan Poetry Series).
- CELAN, Paul (2003): *Renverse du souffle*. Édition bilingue, traduit de l'allemand et annoté par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle ».
- CELAN, Paul (2004): *La Bibliothèque philosophique. Catalogue raisonné des annotations/Die philosophische Bibliothek*. Établi par Alexandra Richter, Patrik Alac et Bertrand Badiou, Préface de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions Rue d'Ulm.
- CELAN, Paul (2007): *Partie de neige*. Édition bilingue, traduit de l'allemand et annoté par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle ».
- CELAN, Paul (2011): *The Meridian. Final Version – Drafts – Materials*. Translated by Pierre Joris, Stanford, CA, Stanford UP, Series: Meridian Crossing Aesthetics.
- CELAN, Paul (2014): *Breathturn into Timestead: The Later Poetry of Paul Celan*. A Bilingual Edition with a Commentary by Pierre Joris, New York, NY, Farrar, Straus & Giroux.
- CHOMSKY, Noam (1971): *Aspects de la théorie syntaxique*. Trad. de l'anglais (USA) par Jean-Claude Milner, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- DE LAUNAY, Marc (2006): *Qu'est-ce que traduire?* Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».
- DELEUZE, Gilles (1968): *Différence et répétition*. Paris, PUF.
- DERRIDA (1972): « La différance », conférence prononcée à la Société française de philosophie, le 27 janvier 1968, publiée simultanément dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, LXII, No 3, juillet-septembre 1968 : 73-101, et dans *Théorie d'ensemble*, Paris, 1968, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel »; repris in *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », pp. 1-29.
- DERRIDA, Jacques (1986): *Shibboleth. Pour Paul Celan*. Paris, Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1987): *Feu la cendre*. Paris. Des femmes.
- DI CESARE, Donatella Ester (2011): *Grammaires des temps messianiques*. Traduit de l'italien par Guy Deniau, Paris, Hermann, coll. « Le bel aujourd'hui ».
- DI CESARE, Donatella Ester (2012): *Utopia of Understanding: From Babel et Auschwitz*. Translated from the Italian by Niall Keane, Albany, NY, State University of New York Press, SUNY series in contemporary Continental philosophy.
- DUECK, Evelyn (2014): *L'Étranger intime. Les traductions françaises de l'œuvre de Paul Celan (1971-2010)*. Berlin, De Gruyter, Series "Communicatio, Band 42".
- DUNCAN, Robert (2012): *L'Ouverture du champ*. Traduction de l'anglais (USA) par Martin Richet, Paris, Éditions José Corti, coll. « Série américaine ».
- ECO, Umberto (1979): *Lector in fabula*, Milano, Bompiani (« Studi Bompiani », No. 22).
- ECO, Umberto (2006): *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, trad. de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset.
- FELSTINER, John (1995): *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*. New Haven, CN, Yale UP.
- FOLKART Barbara (2007): *Second Finding. A Poetics of Translation*. Ottawa, University of Ottawa Press.

- GADAMER, Hans-Georg (1986[1973]): *Wer bin Ich und wer bist Du? - Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge »Atemkristall«*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- GADAMER, Hans-Georg (1987) : *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan*. Traduit de l'allemand et présenté par Elfie Poulain, Arles, Actes Sud.
- GADAMER, Hans-Georg (1999a): "Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan", in *Gesammelte Werke*. V. 9: *Ästhetik und Poetik II*. Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 452-460.
- GADAMER, Hans-Georg (1999b): "Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?", in *Gesammelte Werke*. V. 9: *Ästhetik und Poetik II*. Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 461-469.
- GAUVREAU, Claude (1977) : *Œuvres créatrices complètes*. Édition établie par l'auteur, Montréal, Édition Parti Pris, « Collection du Chien d'Or ».
- GAUVREAU, CLAUDE (1993) : *Étal mixte et autres poèmes 1948/1970*. Montréal, l'Hexagone.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1967) : *Œuvres*. Trad. de l'allemand par Michel Deguy, André Du Bouchet, François Fédier, Philippe Jaccottet, Denise Naville, Gustave Roud, Robert Rovini et Jean Tardieu, édition publiée sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».
- HÖLDERLIN, Friedrich (1978) : *L'Antigone de Sophocle, suivi de La césure du spéculatif*, par Philippe Lacoue-Labarthe, édition bilingue, Paris, Christian Bourgois.
- HÖLDERLIN, Friedrich (2006) : *Fragments de poétique et autres textes*, édition bilingue, présentation, traduction et notes de Jean-François Courtine, Paris, Imprimerie Nationale.
- ISER, Wolfgang (1985) : *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*. Trad. de l'allemand par Evelyne Sznycer, Bruxelles, Éditions Pierre Mardaga, coll. « Philosophie et langage »; or. „*Der Akt des Lesens – Theorie ästhetischer Wirkung*“; UTB 636, Wilhelm Fink Verlag, München, 1976.
- ISER, Wolfgang (2012) : *L'appel du texte. L'indétermination comme condition d'effet esthétique de la prose littéraire*. Trad. de l'allemand par Vincent Platini, Paris, Éditions Allia; or. *Die Appellstruktur der Texte – Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*. Konstanzer Universitätsreden. 28, 1971.
- JAKOBSON, Roman (1963) : *Essais de linguistique générale*, t. 1 : *Les fondations du langage*, trad. par Nicolas Ruwet, Paris, Minuit.
- JAKOBSON, Roman (1986) : *Russie, folie, poésie*. Trad. du russe par Nancy Houston, Marc de Launay, André Markowicz, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Poétique ».
- JAUSS Hans Robert (1978) : *Pour une esthétique de la réception*. Traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».
- KHLEBNIKOV, Vélimir (1996) : *Zanguezi & autres poèmes*. Traduit du russe par Jean-Claude Lanne, Paris, Flammarion.
- KHLEBNIKOV, Vélimir (2003) : *Créations I; Créations II*. Présentation et traduction du russe par Claude Frioux, Paris, L'Harmattan, coll. « Poètes des cinq continents ».
- KÖNIG, Christoph (2013) : « La biographie intellectuelle de Peter Szondi et la postérité de son œuvre », *Revue germanique internationale*, 17; en ligne : <http://rgi.revues.org/1370>
- KRIPKE, Saul (1996) : *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*. Traduit de l'anglais (USA) par Thierry Marchaisse, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- LAMY, Laurent (1993) : « Du traduire comme extradition », *Discours social/Social Discourse*, Vol. 5, Nos 3-4 : « La langue-fétiche », sous la dir. de Régine Robin, Montréal, CIADEST (UQAM-Université McGill) : 93-98.
- LAMY, Laurent (1999) : « Le don et l'abandon : la trace de la traduction dans la blanche écriture du concept », *TTR*, Vol. 12, No 2 : « Poésie, cognition, traduction II — Autour d'un poème de W. H. Auden / Poetry, Cognition, Translation II – On a Poem by W. H. Auden », sous la direction de Annie Brisset, pp. 131-158; en ligne : <http://www.erudit.org/revue/ttr/1999/v12/n2/037376ar.pdf>

- LAMY, Laurent (2004) : *Sous la paupière céleste. Rites et scansions*. Recueil de poésie, Trois-Rivières, Écrits des Forges.
- LAROSE, Robert (1987) : *Théories contemporaines de la traduction*, Sillery, Presses de l'Université du Québec.
- LAUGIER, Sandra (2002) : « Mind, esprit, psychologie », *Methodos*, No 2; en ligne : <https://methodos.revues.org/65>
- LOMBEZ, Christine (2003) : *Transactions secrètes. Philippe Jaccottet poète et traducteur de Rilke et Hölderlin*. Artois Presses Université.
- MALHERBE, Jean-François (1981) : *Épistémologies anglo-saxonnes*. Namur, Presses Universitaires de Namur/Paris, PUF.
- MESCHONNIC, Henri (1973) : *Pour la poétique II : Épistémologie de l'écriture/Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard.
- MESCHONNIC, Henri (1973a) : « On appelle cela traduire Celan », *Cahiers du chemin* n° 14, éd. Gallimard, 15 janvier 1972, pp. 115-149. Repris dans *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*, Gallimard, 1973, pp. 369-405.
- MESCHONNIC, Henri (1978) : « Traduire, situer », in *Pour la poétique V : Poésie sans réponse*, Paris, Gallimard, pp. 187-268.
- MESCHONNIC, Henri (1989) : *La Rime et la vie*. Paris, Verdier; édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais », 2006.
- MESCHONNIC, Henri (1990) : « L'écriture, le rythme et le langage ordinaire », *Protée* (Théories et pratiques sémiotique), Vol. 18, No 1 : 7-9.
- MESCHONNIC, Henri (1995) : *Politique du rythme, politique du sujet*. Lagrasse, Verdier.
- MESCHONNIC, Henri (1999) : *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier.
- MESCHONNIC, Henri (2001) : *Célébration de la poésie*. Lagrasse, Verdier.
- MESCHONNIC, Henri (2007) : *Éthique et politique du traduire*, Lagrasse, Verdier.
- NOUSS, Alexis (2010) : *Paul Celan. Le lieu d'un déplacement*. Paris, Le Bord de l'eau.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004) : « Misère et splendeur de la traduction », traduction et avant-propos de Clara Foz, *TTR*, Vol. XVII, No 1 : 13-53.
- PALMIER, Jean-Michel (2006) : *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*. Paris, Klincksieck.
- PÉNISSON, Pierre (1992) : *Johann Gottfried Herder. La raison dans les peuples*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Bibliothèque franco-allemande ».
- QUINE, Willard Van Orman (1978) : *Word and Object*, Cambridge, MA, MIT Press, 1969 ; trad. française par Joseph Dopp et Paul Gauchet, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.
- RICŒUR, Paul (1999) : « Le paradigme de la traduction », leçon d'ouverture à la Faculté de théologie protestante de Paris, octobre 1998, *Esprit*, No 253 : 8-19 ; repris in Ricœur 2004 : 21-52.
- RICŒUR, Paul (2004) : *Sur la traduction*. Paris, Bayard.
- ROSENZWEIG, Franz (1998) : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui ».
- SPIVAK, Gayatri Chakravory (2000) : «The Politics of Translation», in L. Venuti (ed.) (2000): 397-416; d'abord paru in G. Spivak, *Outside the Teaching Machine*, Londres/New York, Routledge, 1993 : 179-200.
- STEINER, George (1978) : *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, trad. par Lucienne Lotringer, Paris Albin Michel.
- SUPERVIELLE, Jules (1968) : *Gedichte. Deutsch von Paul Celan*. Frankfurt am Main, Insel Verlag.
- SZONDI, Peter (1981) : *Poésies et poétiques de la modernité*. Édité par Mayotte Bollack, traduction française de textes de Peter Szondi sur Mallarmé, Paul Celan, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- SZONDI, Peter (1988) : *Celan-Studium*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

- SZONDI, Peter (2003): *Celan Studies*. Translated by Susan Bernofsky with Harvey Mendelsohn, Foreword by Jean Bollack, Stanford, CA, Stanford UP, Series "Meridian/Crossing Aesthetics".
- VENUTI, Lawrence (2000): *The Translation Studies Reader*, Londres/New York, Routledge.
- WEISSMANN, Dirk (2003) : *Poésie, judaïsme, philosophie : une histoire de la réception de Paul Celan en France, des débuts jusqu'à 1991*. Thèse de doctorat, Sorbonne nouvelle.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1960): *Schriften: Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

5. Aristote sur la route de la soie : incommensurabilité et transversalité*

The only generalisation to make about language and science is to make no generalisation.

Yuen Ren Chao

Sur la base d'un holisme épistémologique voulant que toute partie ou tout élément perçu isolément ne puisse être compris dans l'exclusive de son intégration à un réseau global de signification, je propose de lever l'hypothèque que ferait peser l'incommensurabilité de principe qui rançonnerait une compénétration de bon aloi de langues et de cultures dont on présume que leurs usage et leur canonisation respectifs sur une échelle de durée longitudinale induirait un degré d'asymétrie faisant achopper les conditions de félicité d'une traduction réussie. Je relativise l'impact réel d'une relativité linguistique au sens fort au profit d'une transversalité basée sur un concept pragmatique des relations interculturelles. Sans nourrir quelque prétention en matière de compétence sinologique, je mets en perspective diverses lectures tangentes articulées autour de l'introduction des canons du corpus grec dans la culture chinoise, entre autres à l'appui des travaux des Robert Wardy, Joachim Kurtz et Peter Engelfriet. Ce bref survol me permet de ménager des vues plus souples sur des formes de médiation conçues parfois *ad hoc* et à dessein d'établir des zones de contact viables entre des nébuleuses culturelles situées aux antipodes les unes des autres. J'emboîte enfin le pas aux correctifs proposés par Roger Hart, Sanjay Subrahmanyam et Seyla Benhabib à l'encontre du spectre d'une incommensurabilité qui scotomise le regard porté sur l'altérité. Il nous faut considérer en toute première analyse sous quels auspices et dans quels contextes s'établissent les zones de contact favorisant un maillage plus convivial entre les langues et cultures et, par voie de conséquence, l'optimisation des opportunités de transfert de connaissances. Une incommensurabilité de fait ne doit pas être absolutisée en une incommensurabilité de principe.

1. Liminaire

Je me propose donc d'examiner deux notions qui, de près ou de loin, ont droit de cité dans l'arène de la traductologie, soit la notion d'incommensurabilité et celle de transversalité. La notion d'incommensurabilité connaît diverses acceptions suivant les disciplines dans lesquelles elle est mobilisée. Par exemple, il peut y avoir une incommensurabilité dans les rapports de proportion entre deux grandeurs extensives en

* Communication prononcée dans le cadre du colloque international sur le thème « Traductologie et géopolitique/Translation Studies & Geopolitics/Traductología y Geopolítica », tenu à l'Université McGill, Montréal (Québec), Canada, en collaboration avec l'Université Stendhal Grenoble 3, l'Université de Toulouse 2 et l'Université de Paris IV Sorbonne, les 20 et 21 avril 2015.

mathématiques. Dans le cas qui nous occupe, celui de la traduction, on pourra considérer dans sa version au sens fort, que deux langues ou cultures affichent un haut coefficient d'incommensurabilité lorsque leurs unités de sens respectifs et les horizons ontologiques auxquels elles sont corrélées se révèlent non seulement non commutables mais exhibent un degré zéro d'inter-pénétrabilité.

La notion d'incommensurabilité a acquis une certaine visibilité suite à la publication d'un ouvrage marquant en épistémologie des sciences, soit *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas Kuhn, d'abord paru en 1962 et constamment révisé par la suite en raison du caractère problématique de certaines de ses assertions (Kuhn 2012, 4th ed.; Kuhn 2000). Kuhn y proposait une lecture sociohistorique de l'évolution des concepts scientifiques, basée sur la notion de rupture épistémologique. L'histoire des sciences est ponctuée de crises insolubles qui se résolvent par des ruptures dans les visions du monde qui entraînent un "paradigm shift", une mutation de paradigme qui, à son tour, rend incommensurables, dans une mesure relative ou plus définitive, les concepts et catégories de pensée prévalant de part et d'autre de cette mutation de paradigme. Cette incommensurabilité de principe s'étend au lexique ou au vocabulaire en usage dans chacun des paradigmes respectifs, celui qui est mis en crise et celui qui est candidat à la succession.

La thèse de Kuhn sur l'incommensurabilité conceptuelle et linguistique a été radicalisée par Paul Feyerabend, ardent défenseur du pluralisme méthodologique, qui présentait ses thèses controversées dans *Against Method*, paru en 1975 (4th ed. 2010). Feyerabend y adjoignait une version très nuancée de l'hypothèse de Sapir-Whorf sur la relativité linguistique, laquelle recoupe les observations du linguiste français Émile Benveniste dont les analyses ont permis d'établir une corrélation forte entre les catégories de pensée en usage chez les Grecs anciens et les catégories grammaticales de la langue grecque (Benveniste 1966 : 63-74). Mais un renversement singulier s'opère chez Feyerabend : le fait que deux langues ou deux cultures présentent des degrés x , y ou z d'asymétrie ou d'incommensurabilité liés à des facteurs de contingence historique marquée par le métissage, l'hybridation ou l'acculturation, ne suffit pas pour en inférer qu'il existe quelque chose de tel qu'une incommensurabilité en soi, stricte et absolue. Tout est question de degré et d'approche liés à la possibilité de ménager non seulement une interface conviviale entre une langue ou une culture source et une langue ou une culture hôte mais une interface coaxiale entre diachronie et synchronie. Il s'agit en gros d'articuler ce que je désigne comme une série de *parallaxes* autour de lignes d'univers qui semblaient poursuivre des trajectoires *parallèles* de façon à détecter des points d'arrimage favorisant un transfert de connaissances.

En l'occurrence, le « différer » de la différence, qu'on peu aussi entendre ici au sens de la *différance* chez Jacques Derrida, est davantage un marqueur de fécondité heuristique et le levier d'un bricolage inventif qu'un inducteur entropique qui entrave la migration des signifiés sur la surface portante des signifiants sinon les rançonne d'une perte sèche, voire absolue en matière de densité sémantique. La notion d'interface traductionnelle s'inscrit ici dans un quadridimensionnel espace-temps car le coefficient d'incommensurabilité relative touche à la possibilité de réactiver dans l'extrême contemporanéité des quanta de sens dont les codes ont été élaborés dans des temps très espacés. Une maîtrise patiente de l'art de la traduction qui sait en remettre sur le métier

peut effectuer un maillage d'excellent aloi entre la sémantique des signes cunéiformes en usage il y a quelque cinq millénaires et l'un quelconque parmi les milliers de vernaculaires présentement en usage sur l'un des cinq continents.

Une portion congrue, spécifique, des usages propres à l'une ou l'autre langue peut afficher un certain coefficient d'incommensurabilité, mais son amplitude est négociable et ouverte à diverses opérations de maillage dont le principe, celui de la *métamorphose continue*, est un facteur de fécondité heuristique. Cette notion de métamorphose continue est dérivée d'une définition générale fournie par Walter Benjamin dans un bref essai paru à titre posthume sous le titre *Sur le langage en général et sur le langage des humains* et d'abord rédigé sous forme de lettre qu'il fit parvenir de Munich, en 1916, à son ami Gershom Scholem, éminent spécialiste de la mystique juive (je traduis) :

Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmisst die Übersetzung.

La traduction est le transfert d'une langue dans l'autre à travers un continuum de métamorphoses. La traduction traverse des continuums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance (Benjamin 1991 : 150).

Une autre idée centrale ici, empruntée cette fois au biologiste François Jacob, est que l'évolution des formes de vie est du ressort d'un « bricolage » constant et opportuniste. Comme il l'écrit dans son ouvrage *Le jeu des possibles* : « L'évolution ne tire pas ses nouveautés du néant. Elle travaille sur ce qui existe déjà. [...] La sélection naturelle opère à la manière non d'un ingénieur, mais d'un bricoleur; un bricoleur qui ne sait pas encore ce qu'il va produire, mais récupère tout ce qui lui tombe sous la main. » (Jacob : 1981). Or, l'exercice du langage ou, plus spécifiquement, l'usage d'une langue, est précisément une « forme de vie », *eine Lebensform*, comme l'affirme Ludwig Wittgenstein. Au § 19 de ses *Recherches philosophiques*, Wittgenstein écrit, en effet, que « se représenter un langage, c'est se représenter une forme de vie — *eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen* » (Wittgenstein 1960 : 296; notre traduction).

2. Tradings : tradition et traduction

Dans un article paru en 1999 et repris en volume dans son ouvrage *Imagined Civilizations* (2013), “From Copula to Incommensurable Worlds,” Roger Hart déconstruit les inférences implicites qui émaillent deux ouvrages majeurs d'historiographie sinologique qui mettent en perspective l'interaction entre les missionnaires jésuites et les tenants de la culture savante chinoise qu'ils avaient simultanément dessein de saisir dans leur idiomaticité propre et de convertir par traduction interposée. Il s'agit de deux sommités en matière d'historiographie sinologique, soit Jacques Gernet, avec son ouvrage *Chine et christianisme. Action et réaction* (1982), et Jean-Claude Martzloff avec sa monumentale *Histoire des mathématiques chinoises* (1987). Ces deux auteurs concluent que les traductions effectuées par les Jésuites étaient vouées à l'échec en raison d'une incommensurabilité patente entre les horizons de pensée corrélés à chacune de ces cultures ancrées dans une tradition longitudinale de grande envergure, construite dans la

thésaurisation des aspects linguistiques en usage consignés dans une écriture idéogrammatique et faisant par conséquent obstacle à toute compénétration entre les parties en cause.

Détail éloquent, les deux chercheurs formulent leurs doléances sur la base de la précieuse analyse que j'ai évoquée plus en amont, celle d'Émile Benveniste, qui met en corrélation les catégories de pensée propres à un horizon ontologique donné et les catégories grammaticales propres à une langue donnée. Hart cible notamment comme motif commun aux deux analyses l'absence présumée de l'usage de la copule dans la langue chinoise pour former un jugement articulant une substance indéfinie (sujet) à un prédicat qui permet de la définir. Se prévalant des opérations de déconstruction engagées chez Jacques Derrida et de la notion d'« hypothèse analytique » mise à contribution par Van Orman Quine dans l'élaboration de sa thèse sur l'indétermination radicale de la traduction (Quine 1960), Hart soutient que l'absence de la copule « est » n'est en aucune façon préjudiciable à une compréhension pleine et entière du concept de l'être. Du reste, ajoute-t-il, une comparaison sans médiation et l'apport de tout un concert de nuances et de spécifications est futile et de peu de valeur.

En l'occurrence, la prétendue incommensurabilité et, par conséquent, la non moins putative impossibilité de traduire est une construction des historiens, un artéfact idéologique construit *a posteriori* mais érigé en *a priori*. Ainsi la présumée absence de copule est-elle un cas patent de *misreading* ou de *mistranslation* puisqu'elle est « dénotée lexicalement » (*denoted lexically*), de façon implicite, en chinois. Hart propose, pour sa part, une approche plus contextuelle qui se fonde sur l'analyse *micro-historique* développée par l'historien italien Carlo Ginzburg (1989; 1994). Cette approche plus ciblée, que nous pouvons mettre en corrélation avec le *perspectivisme généalogique* défendu par Michel Foucault (2001), permet de nous affranchir du monumentalisme en histoire dénoncé par Nietzsche et de mettre en perspective les acteurs sociaux qui usent du langage de façon créative, voire de façon tactique, à court terme, ou stratégique, sur le long terme.

Au finale, les Jésuites et leurs pairs chinois ont négocié avec les asymétries de forme et de substance rencontrées dans leurs idiomes respectifs avec beaucoup de tact et de créativité, agissant de part et d'autre en fonction d'impératifs les amenant à ménager une interface souple où les ambiguïtés de traduction étaient manipulées voire utilisées à dessein de satisfaire à la fois l'idéal jésuite et le protocole prévalant à la Cour des Ming. En nous épargnant une problématisation trop rapide des difficultés de traduction en les imputant à une incommensurabilité de principe entre des visions du monde perçues comme imperméables l'une à l'autre, l'approche micro-historique de Carlo Ginzburg nous permet de mieux saisir “how phenomena that have been interpreted as linguistic incommensurability are in fact strategies adopted in social conflicts between groups that share the same language” (Hart 2013: 68).

Ce diagnostic est corroboré par une recherche plus récente de Huiyi Wu, du Needham Research Research Institute (Cambridge University), qui présentait ainsi ses résultats dans le cadre du séminaire « Traduction et transdisciplinarité » à l'Institut des humanités de Paris (Université Paris-Diderot), dans une communication intitulée « De la possibilité de traduire le chinois : Les Jésuites et leurs livres chinois (XVIIe -XVIIIe siècles) » :

Le chinois est-il fondamentalement « intraduisible » en langues occidentales ? La littérature sur l'incommensurabilité des mentalités chinoise et indo-européenne fait légion; elle s'appuie souvent sur l'expérience des missionnaires jésuites en Chine et leur supposée incapacité de traduire « Dieu » en chinois. Cependant, cet essentialisme, centré sur quelques termes religieux, résiste mal à une enquête historique, car elle masque l'ampleur et la diversité des traductions effectivement réalisées pendant cette période historique, ainsi que la complexité des enjeux qui sous-tendent celles-ci. [...] Partant de là, et avec des exemples concrets de traductions, j'arguerai qu'en termes de transmission des savoirs (plutôt que du rendu des mots particuliers), le bilan des traductions faites par les jésuites en Chine est positif : malgré leurs biais et écueils, elles jettent en effet la base de la sinologie européenne, et témoignent de la possibilité, plutôt que de l'impossibilité, de comprendre et de faire comprendre la culture de l'Autre par la voie des langues et des textes (Huiyi Wu : en ligne :

<http://institutdeshumanites.fr/sites/default/files/pdfxtjoints/S%C3%A9minaire%20Traduction%20et%20Transdisciplinarit%C3%A9%20-%20copie.pdf>

3. Aristote chez les mandarins

Pour nous donner un point de comparaison, nous allons examiner des spécimens de translation de la pensée grecque dans la culture savante des lettrés chinois au XVII^e siècle à l'instigation de missionnaires jésuites qui, pour la plupart, ont été formés au Collège portugais de Coïmbra. Il importe de préciser d'entrée de jeu que l'amplitude la plus marquée, bref la difficulté de principe, est la différence de point de vue : la logique chinoise traditionnelle étudie la façon de distinguer un argument fort d'un argument faible dans un monde en constante métamorphose plutôt qu'un monde conçu selon un ordre établi obéissant à des règles éternelles et immuables. La dialectique chinoise est souple et adaptative, tandis que celle qui s'est structurée à partir de l'*Organon* d'Aristote, est rigide et basée sur le principe du tiers exclu (*tertium non datur*) ou principe de non contradiction. La culture chinoise ne connaît pas de contradiction, mais plutôt une polarisation de termes complémentaires qui certes peuvent entrer en conflit mais se résolvent en unité dynamique à la faveur d'un rééquilibrage nuancé, par contraste avec la logique aristotélicienne, qui est disjonctive et discriminatoire. Comme le souligne Jinmei Yuan, “studying the relations among particular objects or concrete concepts is much more attractive to Chinese logicians and mathematicians than studying how to purify universal terms or abstract concepts from particular objects” (Jinmei 2012: 82).

Dans une étude consacrée à la traduction en chinois du traité des *Catégories* d'Aristote, *Aristotle in China : Language, Categories, and Translation*, le philosophe et helléniste Robert Wardy (2000) aborde tout un faisceau d'aspects qui pourraient induire un brouillage des codes entravant la visée escomptée d'une translation la plus univoque possible des catégories de pensée. Lui-même spécialiste de la pensée d'Aristote, il met pareillement en perspective la plasticité et la souplesse des solutions de traduction adoptées pour optimiser au sein d'une langue à base idéographique un point d'impact dense et compréhensif d'une matière d'un abord quand même assez ardu coulée dans une langue flexionnelle abondante en aspects diacritiques.

Dès son introduction, subtilement intitulée, non sans ironie, “The China Syndrome”, Wardy entreprend d'en découdre avec ce qu'il identifie comme une tangente forte en

sinologie et qu'il désigne comme "the guidance and constraint hypothesis". Cette hypothèse repose sur un isomorphisme de principe entre langage et pensée : l'articulation d'une langue peut ou servir de *guide* pour la pensée ou l'égarer dans des méandres très sinueux et son abord apporte son lot de *contraintes* qui peuvent également nous ménager un accès privilégié au cœur de cette pensée ou nous y perdre complètement. Wardy démontre que l'ascendant de ce *double bind*, pour user ici d'une notion introduite par l'anthropologue Gregory Bateson, ne doit pas être pris comme lettre à la poste et demande à être amendé et minimisé sinon carrément disqualifié.

Le cas d'espèce qu'il examine avec une grande circonspection est la traduction au XVII^e siècle en chinois classique du traité des *Catégories* d'Aristote, préparée et éditée par les soins de l'érudit chinois Li Chih-tso (1565-1630), en collaboration avec le missionnaire jésuite portugais Francisco Furtado (1587-1653). Ce spécimen exhibe tout l'éventail de stratégies de traduction mises à contribution et des modalités tout à fait fascinantes de transfert permettant d'importer dans un idiome qui n'est pas et n'avait pas nécessairement à être conçu à cette fin l'appareil logique d'Aristote dans un design conceptuel propre à la langue hôte.

À la charnière entre le XVI^e et du XVII^e siècle, les Jésuites du Collège de Coïmbra au Portugal ont produit une série de commentaires sur le corpus aristotélicien. Une précieuse entrée de la World Digital Library nous apprend entre autres que Li et Furtado ont aussi produit une traduction annotée et commentée des traités d'Aristote *De Caelo* et *De Mundo* sous le titre *Huan you quan (Du ciel et de la terre)*. Cet ouvrage de cosmologie faisait partie du compendium en 8 volumes intitulé *Commentarii Collegii Conimbrincensis Societatis Iesu, in quator libros De Coelo ... Aristotelis Stagiritae*, préparé et publié en 1592 par les Jésuites du Collège de Coïmbra, au Portugal, sous la direction de Pedro de Fonseca, qui agissait alors à titre d'éditeur en chef.

Nombre d'érudits et de savants Jésuites missionnaires en Chine ont été formés à Coïmbra, dont Francisco Furtado, le collaborateur de Li Chih-tso. La traduction des textes d'Aristote et des commentaires thésaurisés dans les *Commentarii Collegii Conimbrincensis Societatis Iesu*, rassemblés par le Jésuite Sebastian Couto, publiés en 1607 à Cologne et intitulés *In Universam Dialecticam Aristotelis*, a été réalisée à partir de la version latine fournie par le grand érudit byzantin Johannes Argyropulos, le maître de grec des grands humanistes de la Renaissance italienne, Leonardo Bruni et Lorenzo Valla, qui évoluaient à Florence durant la période florissante du Quattrocento. Il s'agit d'une sélection très ciblée et morcelée, pour ne pas dire mutilée de l'*Organon* d'Aristote, accompagnée de copieuses gloses et scolies de nature philologique et philosophique. En dépit de la longueur du commentaire, le traitement des matières est très inégal : par exemple, les *Topiques* et les *Sophistici Elenchi* sont très vite expédiés, et les deux *Analytiques* reçoivent une attention plutôt distraite en comparaison du poids accordé à leurs développements dans l'histoire de la logique et de la sémantique occidentales. Détail non négligeable, cette édition du *In Universam Dialecticam Aristotelis* ne commence pas par les *Catégories* d'Aristote mais par l'introduction qu'en a procuré le néoplatonicien Porphyre de Tyr avec sa fameuse *Isagogè* et qui, avec les commentaires de Boèce, a établi l'agenda de la réception de ce traité pour la postérité jusqu'à l'aube des Temps modernes.



Notice sur le *Huan you quan*
traduction du *De Caelo et Mundo* d'Aristote en chinois
(World Digital Library)

En collaboration avec l'intellectuel chinois Li Zhizao (1565–1630), le missionnaire portugais Fu Fanji (Francisco Furtado, 1587–1653) a traduit deux ouvrages occidentaux en chinois. Il s'agissait de *Huan you quan* (Au ciel et sur la terre), une traduction comportant de savants commentaires de l'ouvrage d'Aristote *De Coelo et Mundo*, et de *Ming li tan* (*Investigations sur les principes des noms*), une traduction libre et partielle de la logique aristotélicienne. Traitant plus de cosmologie que de religion, le premier livre faisait initialement partie du *Commentarii Collegii Conimbrincensis Societatis Iesu, in quator libros De Coelo... Aristotelis Stagiritae* en huit volumes, préparé et publié en 1592 par les Jésuites au collège de Coimbra, au Portugal, avec Pedro de Fonseca comme éditeur en chef. Furtado effectua la traduction du latin au chinois, qui fut ensuite révisée par Li Zhizao. Une inscription de Li Zhizao à la fin de chaque juan indique que le texte fut traduit par le missionnaire portugais Furtado et perfectionné par ses soins, dans son jardin de Cunyuan près du lac de l'Ouest. Après avoir achevé la traduction, Furtado maîtrisait si bien le chinois que « peu à peu, il pouvait dire ce qu'il voulait dire ». La collaboration entre Furtado et Li Zhizao continua

ensuite pour *Ming li tan. Qian qing tang shu mu* (Bibliographie de *Qian qing tang*), le catalogue d'une vaste collection d'œuvres de la dynastie Ming ainsi que des bibliographies ultérieures attribuent à tort cet ouvrage à Fu Zhaoji et le qualifient de taoïste. Cet exemplaire comporte six juan, pour un total de 375 feuilles. Une préface de Li Zhizao précède le texte principal. L'inscription à la fin de la table des matières indique qu'il fut imprimé par Li à ses frais et qu'il était propriétaire des blocs d'impression. Le premier juan est une présentation générale en cinq paragraphes ; les juan 2 à 6 contiennent 15 essais et un appendice. À la fin de l'ouvrage, Li mentionne également les noms des relecteurs et des correcteurs, dont Li Ningshi (Pedro Ribeiro, 1572–1640), Zeng Dezhao (Alvaro Semedo, 1585–1658), Fei Lede (Rodrigue de Figuerdo, 1594–1642) et Yang Manuo (Emmanuel Diaz, 1574–1659). Il indique également la date d'achèvement de la traduction (1625) et celle de l'impression (1628). L'impression est extrêmement soignée et il est surprenant qu'aucune réimpression n'ait jamais été publiée. Cet exemplaire est l'une des premières impressions. Le sixième juan et la table des matières sont des transcriptions écrites à la main.



Gesuiti : *Collegium Conimbricense. Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu in universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, p. 1. Nunc primum in Germania in lucem editi. Coloniae Agrippinae: Bernardum Gualterium, 1630.
 Numérisé par Claudio Ruggeri, Opal Libri antichi, Université de Turin.

La culture confucéenne des mandarins était dominée par un attachement inflexible à la doctrine de la « rectitude des noms », le *Zheng Ming*, tant dans l'usage le plus coutumier que dans les prescriptions rituelles et protocolaires. Il n'est guère étonnant que Li Chih-tsaio et Francisco Furtado aient infléchi déjà, dès le titre de leur traduction, *ming li t'an*, leurs lexies traductionnelles en direction d'un souci apporté à la gestion des termes. La notion de catégorie réfère à des concepts généraux qui sont prédicables, donc attribuables à un sujet qui forme le *definiendum*, le terme à définir par une propriété essentielle.

Nous sommes en présence d'une traduction très libérale et néanmoins fidèle, nonobstant son caractère opportuniste et bifide. Un bref balayage d'arrière-plan est non moins opportun ici (voir Kurtz 2001). Les tout premiers missionnaires jésuites qui ont mis à la disposition du lectorat chinois éduqué les rudiments de la logique occidentale utilisaient les termes latins *logica* et *dialectica* de façon plus ou moins interchangeable. En 1623, le Jésuite Giulio Aleni (1582-1649) introduisait le terme latin *logica* à la faveur d'une translittération de son cru, en quelque sorte une réplique phonétique *luorijia*, qu'il explicitait à l'aide des locutions *bian shifei zhi fa* (littéralement : méthode pour discerner le vrai du faux) et *mingbian zhi dao* (l'art du discernement). Il usa pareillement d'une translittération de son cru pour « traduire » le terme « philosophie » : *fei-lu-suo-fei-ya*.

En 1631, Furtado et Li Chih-tsaio publiaient le *ming li t'an*. À l'exception de la translittération d'Aleni, *luorijia*, qui intervient à quelques reprises, tout le dispositif traductionnel exhibe des solutions de traductions construites *ad hoc*, un jargon qui trahit par voie d'agglutination un biais marqué pour l'idéologie confucéenne du *Zheng Ming*, la rectitude des noms. Ce tropisme implique une technique de translittération étendue qui va du terme le plus général, *mingli*, qui signifie littéralement « nom et pattern » vers des locutions dérivées : les locutions composites *mingli tan* (exploration des patterns des noms), *mingli zhi lun* (théorie des patterns des noms) et *mingli (zhi) xue* (science des patterns des noms). À cette matrice sémantique, le tandem de traducteurs a greffé diverses traductions paraphrastiques qui sont utilisées de façon très libérale comme synonymes du terme *logica* : *tuilun zhi zongyi* (méthodes d'inférence), *mingbian zhi xue* (science de la dispute lucide) ainsi qu'une constellation de néologismes gravitant dans l'orbite sémantique du *mingli*. Enfin, Li et Furtado ont forgé le terme *bianyi* pour rendre la locution latine *ars disputationis* et se sont résolus à la simple translittération *diyaledijia* pour rendre le terme latin *dialectica*. Qui plus est, comme l'observe Yu Shuo (1993 : 139), Li Chih-tsaio, « l'un des meilleurs connaisseurs des sciences occidentales à l'époque, lui donna un titre en termes propres à la tradition philosophique chinoise : *Ming Li Tan* ». Cette locution se compose des racines suivantes : *ming* : « nom »; *li* : « tailler le jade » ou « veine de la pierre, du bois » au sens propre; « principe », « doctrine » par extension; *tan* : « rechercher », qui signifie, au pied de la lettre « recherches sur les noms et les principes ».

L'ensemble des stratégies de traduction déployées par Li et Furtado, qui relèvent assurément d'une forme ciblée de « bricolage », apportent un déni flagrant aux thèses nourries par les tenants d'une incommensurabilité de principe entre des configurations de langage qui, bien qu'elles diffèrent grandement sur le plan morphologique, sont susceptibles d'agréer un maillage viable en matière de transfert culturel, voire de rectifier complètement notre point de vue quant au degré d'hospitalité mutuelle qu'elles peuvent entretenir, non sans gratifier cet échange d'un coefficient de fécondité heuristique, de

plus value ou valeur ajoutée. Ainsi Wardy n'hésite-t-il pas à soutenir que dans certaines occurrences traductionnelles, les lexies chinoises affichent un plus haut niveau de clarté et de précision (Wardy 2000: 120).

Un sérieux bémol est apporté à cette lecture enthousiaste de la traduction du tandem Li et Furtado par le sinologue Joachim Kurtz qui, dans un article au titre pour le moins explicite, "Autopsy of a Textual Monstrosity: Dissecting the *Mingli tan* (*De Logica*, 1631)" (Kurtz 2008), procède à une radiographie minutieuse des distorsions morphologiques induites par ce qu'il soupçonne être l'oscillation entre deux *skopoi* diamétraux émaillant les lexies hybrides produites par ce qui devient au finale davantage une « tradaptation » qu'une traduction proprement dite. La créativité mise à profit dans ce labeur est indéniable mais, infléchie par une tension bipolaire entre l'impérialisme de la source et la « rectitude des noms » prescrite par l'éthique confucéenne, elle se résout dans une facture que Kurtz estime rébarbative. De plus, bien qu'une version complète du texte du *ming li t'an* ait été intégrée au *Qionglixue*, un compendium de divers topiques philosophiques dressé par le Jésuite Ferdinand Verbiest (1623-1688), la traduction de Li et Furtado semble voir disparu de l'écran radar de la classe lettrée chinoise du XVII^e au XIX^e siècle. Joachim Kurtz en conclut donc que:

[...] while the *Mingli tan* may be taken, as Robert Wardy has argued, as proof that there are no obstacles inherent in the Chinese language that would obstruct the rendition and integration of theoretical notions developed in the West, the work clearly failed to enlarge the terminological and conceptual repertoire of late Ming and Qing scholars (Kurtz 2003: 153).

Dans son récent ouvrage (2011), *The Discovery of Chinese Logic* qui représente une somme colossale sur le développement de la logique en Chine, Kurtz met en perspective le rôle crucial qu'a joué le grand érudit Yan Fu (1853-1921) en tant que promoteur d'une nouvelle approche en matière de stratégies de traduction. D'abord formé comme officier de marine, lors de son stage à l'Académie de marine de Greenwich, il décide d'entreprendre et mettre à la disposition du public chinois cultivé une série de traductions d'œuvres des plus modernes dont celles de Darwin, de Thomas Huxley, d'Herbert Spencer, de John Stuart Mill, d'Adam Smith et de Montesquieu, entre autres. Yan Fu comprenait très bien les principes de la déduction (Kurtz 2011 : 156), mais il convenait aussi qu'il fallait d'abord s'assurer d'une assise ferme et de la nécessité d'établir un lien fort entre la perception des données empiriques et la définition précise des termes destinés à les nommer et à en établir la notion. Ainsi, écrit Kurtz, l'avocat le plus ardent de la logique comme procédé de raisonnement demeurerait-il un zéléateur de la dimension pragmatique, en promouvant d'abord les méthodes d'induction basées sur un nominalisme qui reconduit les préceptes du *Zheng Ming*, préalablement à toute enquête sur la validité des inférences produites à l'aide de la méthode hypothético-déductive.

Mais, encore une fois, ce n'est là que la partie émergée de l'iceberg, si je puis dire, car les critères éthiques auxquels Yan Fu prêtait allégeance en matière de rectitude traductionnelle n'allaient pas sans conserver une teinte locale, d'autant plus qu'il est était inconcevable, *at face value*, d'espérer qu'une longue tradition de pensée marquée à la fois par le taoïsme et le confucianisme puisse recevoir les paradigmes les plus innovateurs du savoir occidental sans que ceux-ci se voient filtrés par une tournure d'esprit bien ancrée dans l'« empire du Milieu » (*Zhōngguó* (中国) : « pays du Milieu »)

et fortement marquée par la conceptualité idéographique et la plasticité prodiguée par une technique d'écriture inductrice de polysémie. La pratique traductionnelle de Yan Fu, qui est devenue une référence en cette matière, s'inscrit dans un vaste processus d'acculturation de l'évolutionnisme darwinien qui, faut-il le noter, trahit une certaine congénialité avec le non-dualisme de la culture chinoise. Ce n'est cependant pas dire que l'opération de traduction allait passer comme lettre à la poste. Dans un article consacré au processus d'acculturation du darwinisme par les soins de traductions interposées, Tsing-song Vincent Shen met en perspective le faisceau de stratégies obliques mises à contribution pour incorporer cette doctrine dans la culture chinoise sur un mode oscillatoire quant aux respects payés à la lettre ou à l'esprit, ne pouvant ignorer le contexte de transformation accélérée qui a prévalu depuis la fin de la dynastie des Qing jusqu'à la révolution de 1911 et le mouvement du 4 mai 1919, une période faste d'acculturation des courants de pensée occidentaux : l'évolutionnisme darwinien, la pensée libérale, le pragmatisme et le transcendentalisme états-unis, les philosophies nietzschéenne et marxienne ont fait leur nid dans de nouvelles générations de lettrés chinois. La traduction par Yan Fu de l'un des plus brillants essais de Thomas Huxley, *Evolution and Ethics* [*The Romanes Lecture*, 1893], sous le titre *Tianyanlun* en 1898, représente un cas-type de « manipulation » qui dose savamment l'ingérence de la denrée subjective et les attentes d'un rendu objectif. Shen décrit ainsi les transformations subtiles qui s'opèrent sous le roseau de Yan Fu dès le tout premier paragraphe du *Tianyanlun* et en dénoue l'enjeu et la portée en regard du réquisit de scientificité postulé par le darwinisme :

In his original text, Huxley starts with a description of what Yan saw from the room in which he wrote. However, in Yan Fu's translation, this becomes a story retold by the translator himself; the translator thereby assumes the role of narrator. In this way, the translator becomes the agent of writing, thus his subjectivity in choosing and judging for the readers what to read, what to learn, and which position to take, becomes important.

Additionally, Yan Fu's translation turns Huxley's scientific hypothesis "It may be safely assumed that..." into an imagination of Huxley, 「赫胥黎懸想....」, and Huxley's hypothetical phrase "it may be..." gets dropped without translation, resulting in a categorical assumption of 「則無疑也」 (literally "that is absolutely without doubt"). The "translation," we begin to see, is unusual.

We may also notice here that "state of nature" was a technical philosophical term used by English empiricists like Thomas Hobbes and John Locke and by the French philosopher Jean. J. Rousseau. Yet in Yan Fu's translation it is not mentioned at all as a technical term, but becomes "計唯有天造草昧," which literally means "I guess there existed only the primordial nature," thus neglecting the technical term itself. In Yan Fu's translation, the hypothetical sentences become categorical assumptions, while the descriptive sentences become involved with emotional and affective interpretations. [...]

So it seems that Huxley's account of evolution, when interpreted through Yan Fu's, is no longer purely for the purpose of transmitting knowledge, but rather for the taking of a position in regard to that knowledge. In the hands of Yan Fu, Huxley's observation assumes the status of a metaphysical proposition in order to offer a firm position. Thus a scientific theory in Huxley's sense becomes a metaphysical assumption in Yan's translation (Shen 2014: 55-56).

侯官嚴幾道先生述

赫胥氏天演論

呂增祥署檢





Yan Fu (1853-1921)

**Page précédente : 天演论 (*Tiyanlun*), traduction en chinois (1898)
de *Evolution and Ethics*, de Thomas H. Huxley**

Ceci dit, affirmer que l'intromission d'idées nouvelles par voie de traduction viendrait rompre le fil de la tradition dans un terroir donné, relève d'une courte vue, car l'opération de « traduction » – ce terme lui-même dans sa plus large extension : *trading*, tradition, traduction – quand on la saisit dans l'intelligence même de sa nature et de sa portée critique, va plutôt dans le sens d'une consolidation de la tradition car il est un fait avéré que la tradition est le ressort le plus puissant des révolutions et ce qui permet aussi de saper la part d'excès et d'aveuglement dans laquelle elles peuvent entraîner sous le coup du ressac ceux et celles qui un jour s'ameutent et deviennent ensuite les cerbères fanatisés du nouveau statu quo, zéloteurs de la sclérose liée à des idéaux érigés en préceptes dogmatiques. La tradition est par essence libérale et traverse le cours des générations, la ronde des révolutions comme c'est le cas pour les traductions qui nous « parlent » à travers les âges.

J'oserais avancer que la traduction, à l'instar de la tradition, obéit à une constante qui est celle de la *révolution permanente*, mais entr'aperçue à travers ces mouvements imperceptibles des mentalités qui se cristallisent le temps venu, au moment opportun, *reichzeitig* comme l'écrit Walter Benjamin, dans une plage temporelle de transformation accélérée, comme nous l'avons vu avec la vague de traductions vers le latin de corpus entiers du legs grec et de sources orientales à Florence au Quattrocento. Comme si le point de fuite du cône temporel accélérerait sa spirale et créait ainsi un moment propice à des changements (ou à une masse critique de traductions). Ce scénario peut être rapproché de la notion de « blocage » dialectique, bref de la notion de *Stillstellung* introduite par Walter Benjamin dans sa *XVII^e Thèse sur le « concept d'histoire »* : « La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage [*Stillstellung*]. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade » (Benjamin 2000 : 441). Cette monade, notion leibnizienne, n'est autre qu'un « précipité » au sens chimique, comme un polaroid de la réalité embrassant sa constante, celle d'une révolution permanente, qui ne peut être perçue qu'en brossant l'histoire à contre-courant, en nous situant au niveau de ce que Carlo Ginzburg désigne comme la micro-histoire, qu'en prospectant le filigrane de mouvances qui ne sont perceptibles qu'à l'état de trace, d'indice ou de symptôme. En un sens, de genre de prospection peut aussi être rapproché de ce que la psychanalyse freudienne désigne comme la « perlaboration », terme qui traduit approximativement le terme allemand *Durcharbeitung*, qui signifie élaborer, travailler avec soin. Ce terme a été adopté en 1967 par les psychanalystes Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis pour décrire l'élaboration fondant le travail psychanalytique comme travail menant à l'éradication du symptôme. Ce travail consiste à répéter, au cours d'une analyse, les mêmes scènes encore et encore jusqu'à ce que le refoulement soit mis en échec et que s'élabore une connaissance consciente de l'histoire du symptôme, qui permette de le supprimer. Une telle élaboration repose en partie sur la capacité d'association, la cure amenant le sujet à associer les éléments conscients afin de renforcer sa connaissance, y compris à travers une reconstruction historique. C'est exactement le travail auquel s'est livré le poète juif Paul Celan en tentant de se reconstruire une raison de vivre à partir des ruines de la langue allemande.

Ainsi, pour étayer mon propos, j'en viens à l'exemple de Hu Shi (1891-1962), un érudit de grande culture qui, en 1922, publiait la toute première monographie sur la logique chinoise en toute langue connue à ce jour, *The Development of the Logical*

Method in Ancient China (Hu 1922). Cet ouvrage avait d'abord été soumis comme thèse de doctorat à l'Université Columbia de New York en 1917, où Hu œuvrait sous la direction du philosophe John Dewey, dont l'influence fut déterminante, notamment à l'enseigne de sa conception pragmatique de la logique et de l'orientation pédagogique de sa pensée, le régime de l'abstraction devant être mis au service de l'éducation du plus grand nombre, de la communauté élargie des citoyens. Avant que sa thèse originale ne soit publiée en anglais, par les soins de The Oriental Book Company à Shanghai en 1922, Hu Shi avait reformulé nombre d'arguments avancés dans sa thèse dans un ouvrage plus volumineux et ambitieux intitulé *Aperçu historique de la philosophie chinoise* (*Zhongguo zhhexueshi dagang* 中國哲學史大綱), paru en 1919. Son agenda était déjà très clair, comme le souligne Joachim Kurtz dans *The Discovery of Chinese Logic* :

Hu was convinced that the deficits of modern Chinese thought, especially in the realm of logic, could not be overcome by simply transplanting “into China the scientific and philosophical methods which have developed in the Western world from the time of Aristotle to this day.” To avoid an “abrupt displacement,” the domestication of Western knowledge needed to proceed by way of an “organic assimilation.” But a less disruptive appropriation depended “on the foresight and the sense of historical continuity” of his scholarly peers and “on the tact and skill with which they can successfully connect the best in modern civilization with the best in our own civilization.” Hu’s interest in the “re-discovery of the logical theories and methods of Ancient China” was thus “primarily a pedagogical one.” To show the compatibility of Chinese and Western civilization, he felt it necessary to study “these long-neglected native systems in the light and with the aid of modern Western philosophy” (Kurtz 2011: 346-347).

Hu Shi bénéficiait déjà d'une connaissance approfondie des tenants et aboutissants en matière de canons doctrinaux des diverses écoles de pensée de la Chine traditionnelle. Qui plus est, il avait trouvé en John Dewey un guide idéal pour l'éclairer sur la voie d'un transfert de connaissances pouvant se tailler une niche et devenir une véritable dynamo en vue de la revitalisation des logiques immanentes des traditions majeures de la Chine ancestrale, qu'elles se veuillent légaliste, ritualiste ou plus largement gnoséologique ou cosmologique. Son approche en matière de méthodologie, essentiellement pluraliste, a été pour ainsi dire sculptée par son émulation de la « logique expérimentale » de Dewey, qui préconisait un dépassement des conceptions formelles du raisonnement au profit d'une intégration polyphonique du champ expérientiel de l'agent cognitif dans le processus de validation de la connaissance. Capital à cet égard, l'article de John Dewey, “Some Stages of Logical Thought”, paru en 1900 (repris in *Essays in Experimental Logic*, Chicago, The University of Chicago Press, 1916, 183-219), va va lui prodiguer les lignes directrices d'une « perlaboration » l'habilitant à créer une interface entre les acquis de l'épistémologie moderne développée en Occident et les ressorts inexploités, comme en dormance dans leur profondeur ancestrale, des logiques implicites aux canons de la pensée des lettrés chinois. Comme le souligne à nouveau Joachim Kurtz, “reframed as the general methodology of science and thought, logic not only regained its relevance to the pragmatic concerns around which both Hu and his mentor built their philosophical outlook; it also allowed Hu to cast a much wider and more flexible net when searching for anticipations of logical theories in the historical record of ancient Chinese thought” (*Ibid.*, 348).

Nous sommes en présence d'un processus de traduction complexe, de nature amphibologique, qui implique d'abord une translation interlinguistique, doublée d'une perlaboration traductionnelle intralinguistique au gré de laquelle Hu Shi manie les variables et consonances idéographiques d'antiques traditions de pensée chinoises en regard des *épistémai* fraîchement écrites des courants de pensée occidentaux. Outre la logique expérimentale élaborée par John Dewey, Hu était très sensible à la dimension transformationnelle de l'*épistémè* évolutionniste de Darwin, qu'il se voyait aisément en mesure de transplanter entre autres dans les cosmologies corrélatives développées dans le *Livre des Mutations*, le *Yi Jing*, un manuel de divination compulsé au fil d'innombrables générations, aussi bien que dans les modes d'induction logique consignés dans les Canons Mohistes (école de Mozi) et, tout spécialement, dans l'ampleur de vision, la souplesse, la flexibilité et la fluidité des enseignements taoïstes. Le mot-clef ici, est celui de transformation, qui est une constante qui court en filigrane des divers courants de pensée de la culture chinoise ancestrale.

Un détail éloquent nous permet de mettre en perspective un effet de « vases communicants » entre l'attachement de Hu Shi à la pensée évolutionniste darwinienne, incluant le choix de son nom de plume, et la tournure de pensée de l'un des trois grands maîtres du taoïsme, avec Laozi (Lao-tseu) et Liezi (Lie-tseu), soit Zhuangzi (Tchouang-tseu). Hu Shi, en effet, a adopté son nom de plume sous l'inspiration de la traduction par Yan Fu du concept darwinien de "survival of the fittest" (*shi zhe sheng cun* 適者生存), pour aussitôt dresser un parallèle avec le concept de *hua* 化 (transformation) de Zhuangzi, s'en référant plus précisément à l'interprétation qu'en a faite Guo Xiang en termes d'« auto-transformation » (*zhihua* 自化), pour enfin la mettre en relation avec l'idée darwinienne d'« évolution » (*yanhua*) (voir Shen 2014 : 51). Ainsi Hu Shi n'hésite-t-il pas à lire l'un des chapitres du *Zhuangzi / Tchouang-tseu*, en l'occurrence le 18^{ème} des chapitres dits « extérieurs », à la lumière de la théorie de l'évolution. Je cite ce chapitre dans la superbe traduction qu'en a donnée Jean Levi, parue aux Éditions de l'encyclopédie des nuisances, en 2006 à Paris, et qui a intitulé ce chapitre : « Joie suprême – réflexions sur la vie et la mort » :

La graine contient un principe subtil qui fait que, germée en milieu aquatique, elle donne le plantain d'eau, en milieu amphibie, l'« herbe à grenouille, sur les collines le plantain commun. Le plantain poussé sur le fumier mue en « pied de corbeau » dont les racines donnent naissance aux larves de hannetons, et les feuilles se transforment en papillons. Ceux-ci ne tardent pas à se muer en ces insectes qui vivent dans l'âtre et dont la forme fait penser à la cigale quand elle vient de sortir de son enveloppe. On les appelle grillons. Au bout de mille jours, le grillon devient un oiseau appelé le *k'an-yu-kou*. La salive de cet oiseau produit un insecte, le *sseu-mi*, lequel mue en un autre insecte appelé mange-vinaigre. L'insecte *yi-lou* est la transformation du mange-vinaigre. L'insecte *houang-k'ouang* naît des choses vieilles, comme les lucioles des herbes flétries. Les plantes *yang-hi* et *pou-siun* sont les deux formes alternantes d'une même souche. Des vieux bambous sort le *tsing-ning*, animal rampant dont est issue la panthère, laquelle engendre le cheval, qui à son tour produit l'homme. L'homme est alors lui-même repris dans la mécanique universelle, car tous les êtres sont issus du métier cosmique et y font retour (Tchouang-tseu 2006 : 149).

THE DEVELOPMENT
OF THE
LOGICAL METHOD IN ANCIENT CHINA

史學名秦先

BY

HU, SHIH (SUH HU)

PROFESSOR OF PHILOSOPHY AT THE NATIONAL UNIVERSITY OF PEKING

SUBMITTED IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY
IN THE
FACULTY OF PHILOSOPHY
COLUMBIA UNIVERSITY

251498
17:2:31

THE ORIENTAL BOOK COMPANY
SHANGHAI

1922

131 to
16.100-

4. L'échangeur à géométrie variable

Le diagnostic avancé plus haut par Joachim Kurtz à l'endroit de l'interprétation proposée par Robert Wardy demeure juste et très *fair play*. Mais, on constate et conçoit pareillement que, nonobstant le degré de sophistication affiché par un lettré cosmopolite comme Yan Fu, sa pratique traductionnelle ne s'encombre pas de scrupules lorsqu'il s'agit de relocaliser une pensée aussi finement affûtée que celle de Thomas Huxley. Il nous faut concéder – c'est là ma position que j'estime de portée critique – des latitudes et ménager un espace de jeu à l'imaginaire du traducteur ou de la traductrice, sans pour autant lui imputer une polarisation cibliste ou l'accabler d'un déficit lié à une quelconque visée domesticatrice. Je dirai encore ceci : il est possible, quoi que je ne sois pas en mesure de l'évaluer, que la traduction de l'ouvrage de Huxley par Yan Fu soit d'une facture qui convienne mieux pour faire migrer son intelligibilité dans le paysage mental du lectorat chinois de l'époque, voire qu'elle se veuille par endroit plus évocatrice et incisive que l'original, en quel cas le bilan de l'opération de traduction ne démerite pas et contribue à l'élargissement de l'horizon ontologique de la culture hôte.

Soyons clairs : la traduction du traité des *Catégories* d'Aristote qui a été livrée par le tandem Li Chih-tso et Francisco Furtado, infléchie déjà, nous l'avons vu, dès le titre de leur traduction, *ming li t'an*, est à porter au compte d'un *bricolage* de bon aloi, de la même façon qu'une espèce vivante s'adapte et voit son organisme se modifier au fil des générations en fonction de la niche écologique où elle tente de s'implanter. Je ne m'avancerai pas aussi loin, bien que je saurai le faire ailleurs, dans un autre contexte d'analyse, que de tracer un parallèle conséquent et probant entre la dynamique évolutionniste, en fin de compte tout le « bricolage » mis à contribution par l'ingénierie de la vie pour voir s'épanouir des écosystèmes en état d'équilibre, et celle qui a marqué l'histoire des traductions, mais je suis persuadé qu'il y a là une piste à explorer.

Maintenant, pour ce qui est de la postérité d'Aristote, force est de constater, qu'à l'instar des stratégies obliques empruntées par l'ingénierie de la vie, son frayage peut compter sur l'aménagement d'un *territoire conceptuel* autre, d'ordre *scopique*, visuel ou optique, en correspondance directe avec l'imaginaire idéographique de la culture chinoise, une typologie connaturelle à l'exercice de sa pensée. En vérité, comme l'ont respectivement démontré Ogawa Masahiro (2011) et Jinmei Yuan (2012), le canal de prédilection pour l'intronisation de la logique d'Aristote en Chine est le fait de trois traductions des *Éléments* d'Euclide – un disciple d'Aristote, faut-il le préciser – diffusées et connues sous le titre générique *Jihe Yuanben*, s'étalant sur une longue fourchette de temps avant d'habiliter une perméabilité et une acculturation plus inclusives du mode d'argumentation aristotélécien. Ceci n'a rien à voir avec quelque incommensurabilité de principe, mais concerne plutôt l'articulation longitudinale de paliers et de charnières ménageant une interface viable entre des cultures multimillénaires. La dissymétrie qui s'accuse ici n'est pas incorrigible et n'a pas du reste à être corrigée : il faut le temps qu'il faut comme l'a déjà stipulé et clairement démontré Henri Meschonnic :

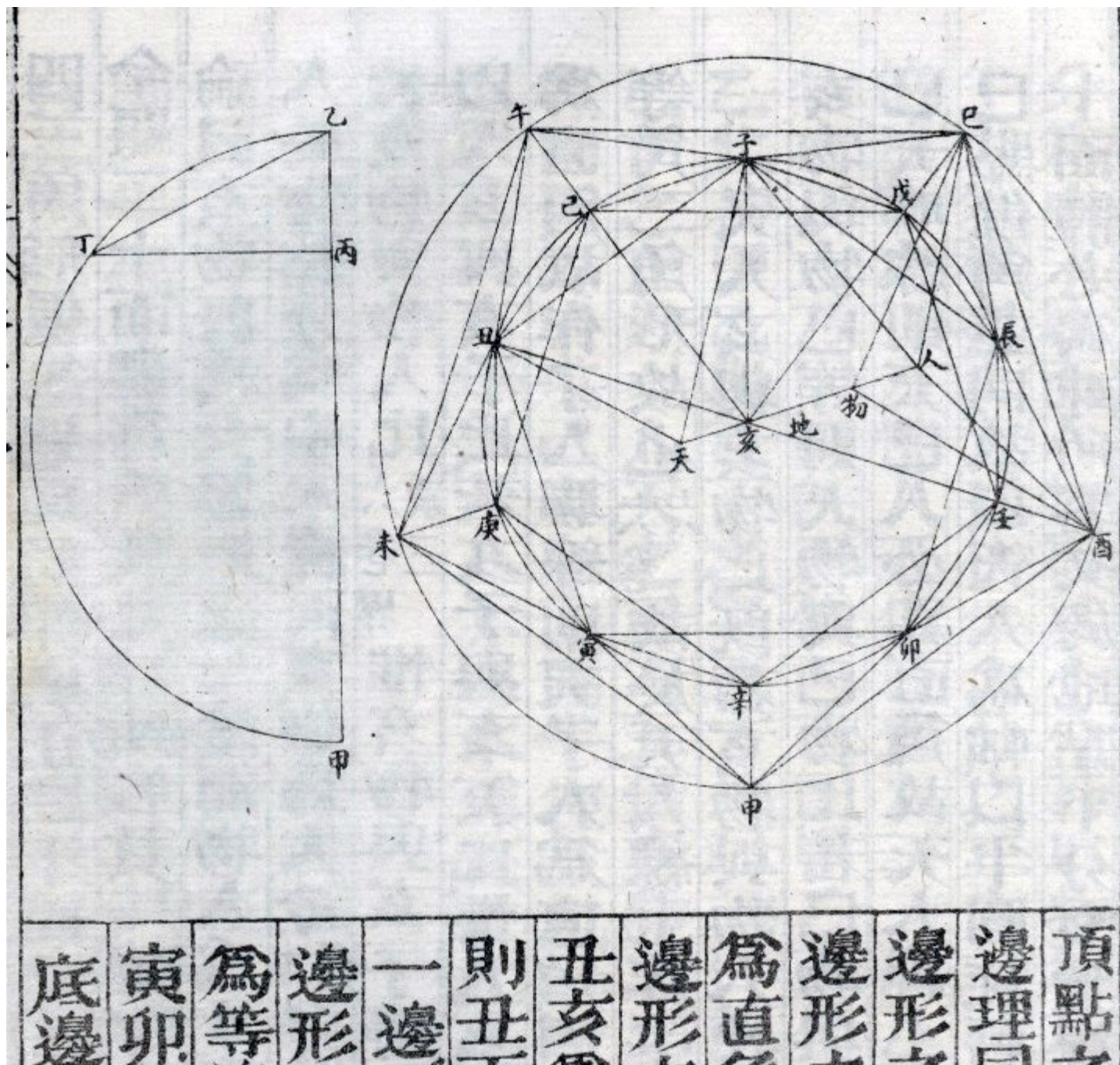
Pour une œuvre donnée dans un rapport interlinguistique-interculturel donné, l'interaction des poétiques et la ré-énonciation historique peuvent ne s'être pas encore produites, peuvent ne pas se produire. L'intraduisible comme texte est alors l'effet culturel résultant

de ces raisons historiques. L'intraduisible est social et historique, non métaphysique (l'incommunicable, l'ineffable, le mystère, le génie). Tant que le moment de la traduction-texte n'est pas venu, l'effet translinguistique est un *effet de transcendance* et l'intraduisible passe pour une nature, un absolu (Meschonnic 1973 : 308-309).

Les traductions en question des *Éléments* d'Euclide (voir Jinmei 2012) sont celle de Matteo Ricci et de Xu Guangqi, *Jihe Yuanben* Books 1-VI, 1607; celle d'Alexander Wylie et de Li Shanlan, *Jihe Yuanben* Books 1- XV, 1865; et, enfin, celle de Lan Jizheng et de Zhu Enkuan, *Jihe Yuanben*, 2003. Comme l'a fort bien démontré Peter Engelfriet dans sa thèse de doctorat ensuite publiée sous le titre *Euclid in China* (1998), la toute première introduction des *Éléments* d'Euclide en langue chinoise est une traduction partielle des six premiers Livres du commentaire (*Euclidis Elementorum Libri*) de Christopher Clavius (1538-1612), un mathématicien jésuite allemand, qui enseigna à Coïmbra et dont Matteo Ricci (1552-1610) fut l'élève. Ricci s'adjoignit et s'assura ensuite les services d'un brillant lettré chinois de l'Académie Hanlin (*Hànlin Yuàn*, littéralement "pinceau forêt institut", « L'Institut de la Forêt des pinceaux »), Xu Guangqi (1562-1633), qui va devenir son disciple et se convertir au christianisme. Le fruit de leur labeur commun s'intitulera *Jihe yuanben* et s'avérera, avec le recul, une percée significative du mode de raisonnement des Grecs de l'Antiquité sous la période tardive de la dynastie Ming.

En fin de compte, la classe lettrée chinoise s'est pour ainsi dire acclimatée à la logique aristotélicienne au gré d'un processus au long terme à travers le prisme de la traduction d'un ouvrage de géométrie, le *Jihe yuanben*, fruit d'adaptations successives des *Éléments* d'Euclide, plutôt qu'en se frottant à une source relativement plus directe telle que le *ming li t'an* de Li et Furtado, qui n'a bénéficié d'une réelle réception critique qu'au XX^e siècle. La thèse avancée par Jinmei Yuan, qui nous apparaît des plus plausibles, est que le fossé initial entre la logique aristotélicienne et la pragmatique du langage prévalant dans la culture lettrée chinoise s'est très progressivement vu comblé depuis que Matteo Ricci et de Xu Guangqi ont entrepris leur travail de traduction au tout début du XVII^e siècle. Ils ont d'abord appliqué "the rule of the thumb" en matière de logique, soit la règle du *zhi*, soit l'action de « pointer du doigt », correspondant à la « définition ostensive » en termes aristotéliens. De plus, ils ont intégré de nombreux diagrammes à leurs lexies, ce qui, il va sans dire, est de bon aloi pour ménager les avenues d'une conceptualité hétérogène au sein d'une tradition scripturaire idéogrammatique.

Le procédé de l'ostension ou *deixis* dans la terminologie grecque originale (δείξις : action de montrer, référence), vient renforcer le ciblage du référent dans une inférence et est mise à contribution lorsque la compréhension de certaines parties d'un énoncé nécessite une information contextuelle. En l'occurrence, un mot ou une expression est déictique si son interprétation varie en fonction du contexte. Cette conception est liée à une accentuation pragmatique très marquée dans l'usage des termes. La publication récente, en 2003, d'une nouvelle mouture du *Jihe yuanben*, par les soins de Lan Jizheng et de Zhu Enkuan, marque le pas en direction d'une intégration déliée de cette clause déictique. La conclusion de Jinmei Yuan, qui mobilise la notion de *Sprachspiel*, de « jeu de langage » introduite par Ludwig Wittgenstein, est tout à fait éclairante et nuancée :

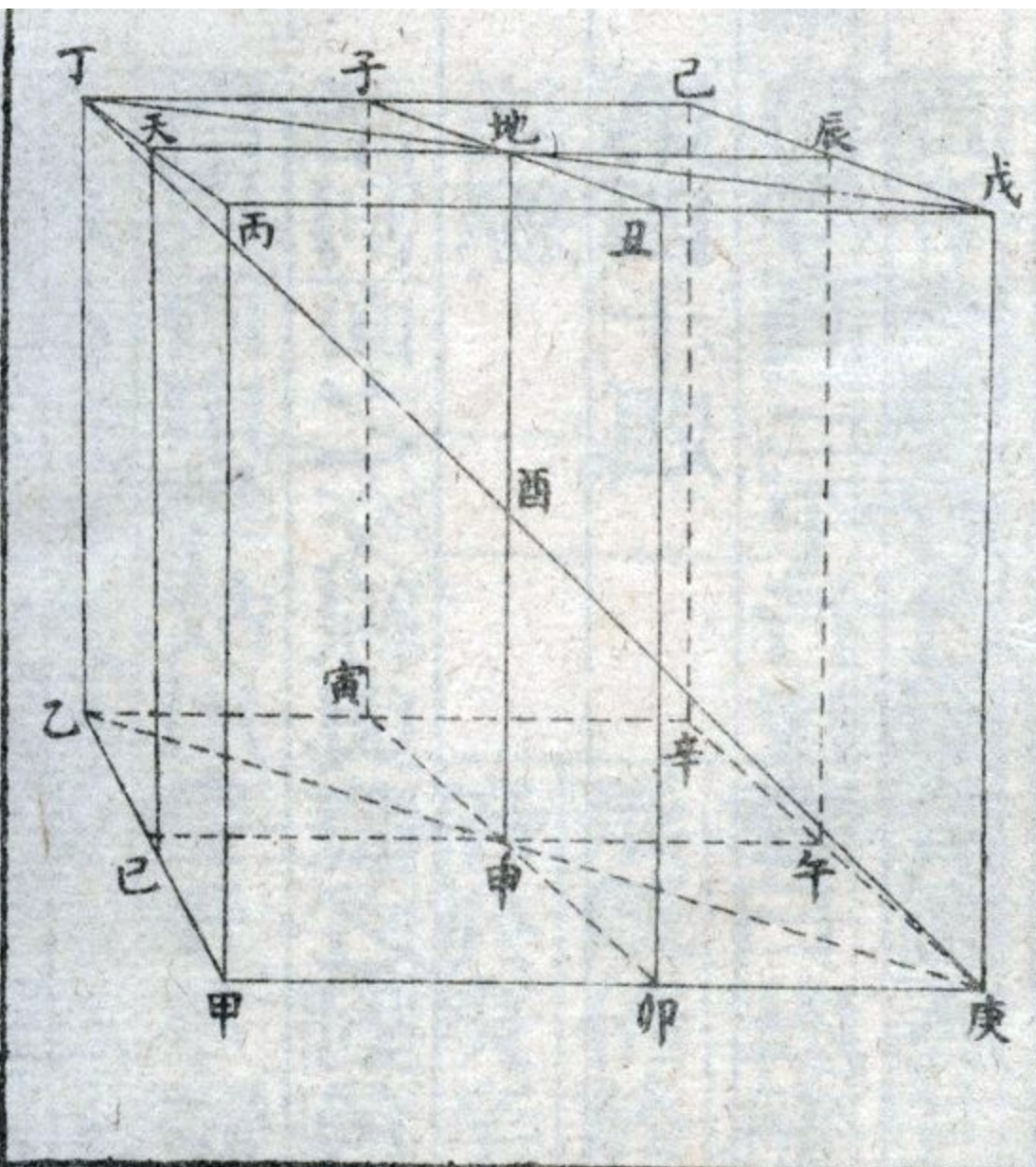


幾何原本

Ji He Yuanben, Beijing, 1607.

Traduction des *Éléments* d'Euclide par Matteo Ricci et Xu Guangqi

二面地申為二面之交線丁庚



底邊等即丁天地與戊辰地二

所戊地線論於二

My conclusion is that the discourse between two different language games, like children studying basic words, starts with pointing out or ostensive teaching. The Pointing Out rule brings the hope of mutual understanding, though not completely. This case study of the Chinese translations of Euclid's *Elements* represents the path of how Chinese may accept Aristotelian logic little by little. It also shows the potential possibilities of the communication between the two language games (Jinmei 2012: 82).

S'agit-il bien d'un cas d'espèce ou plutôt de l'une des indénombrables modalités à la faveur desquelles le désir de comprendre l'autre met en échec toute proscription de « *no go* » en matière d'incommensurabilité? Il y a fort à parier aussi qu'une approche plus circonstanciée et contextuelle, prenant en compte les traces, indices et symptômes à la façon de la pratique de la micro-histoire préconisée par Carlo Ginzburg (1989) à l'encontre d'une perception *monumentalisée* de l'étrangeté de l'étranger, permet aussi de dépeindre un paysage beaucoup plus nuancé et aux multiples ramifications dans lequel peut plus opportunément s'inscrire le fraying, tantôt retardé tantôt accéléré, d'une interface entre les langues et cultures.

5. GPS : Géodésies Protéiformes Synchrones

Dans l'acception la plus courante du terme « traduction », cette activité est associée à une opération de transfert linguistique. En réalité, il s'agit d'une activité cognitive implémentée par une information d'amplitude encyclopédique dont l'unité réelle est l'agencement alternatif de codes plus ou moins perméables les uns aux autres. La souplesse et la plasticité de l'ingénierie cognitive mise à contribution pour ménager une interface viable entre une langue source et une langue hôte nous habilitent à déverrouiller les verrouillages imputés à une incommensurabilité putative faisant écran à la perception des usages respectifs des langues. Sur la base d'un holisme épistémologique voulant que toute partie ou tout élément perçu isolément ne puisse être compris dans l'exclusive de son intégration à un réseau global de signification, je soutiens l'hypothèse que l'incommensurabilité postulée au sens fort entre les langues et cultures qui leur sont associées est un leurre, à tout le moins que le coefficient de l'hypothèque qu'elle ferait censément peser sur la translation entre les langues et cultures devrait être revu à la baisse.

Dans ce cas, il nous faut considérer, en toute première analyse, sous quels auspices et dans quels contextes s'établissent les zones de contact favorisant un maillage plus convivial entre les langues et cultures et, par voie de conséquence, l'optimisation des opportunités de transfert de connaissances. Ainsi, dans une étude très fine, micro-historique, des contextes de transmission et d'acculturation du savoir grec vers l'élite savante de l'aire arabophone, du IX^e au XIII^e siècle, Mohammed Abattouy (2002) montre fort bien à quel point cette dynamique coaxiale (grec-syriaque-arabe) s'est enclenchée et justifiée comme telle sous la pression urgente de fixer dans un lexique de langue arabe les opérations arithmétiques complexes requises par les travaux d'arpentage et de cadastrage qu'exigeaient les besoins de la gestion quotidienne dans la nouvelle capitale Bagdad (762) et les autres cités de l'Empire islamique. La thésaurisation d'une terminologie adaptée à cette évolution rapide des besoins langagiers de la masse critique de savants et de la main-d'œuvre spécialisée a ainsi stimulé l'émulation de la recherche fondamentale

en mathématiques pures, notamment la fondation de l'algèbre qui a suscité la constitution de nouveaux textes comme, par exemple, l'algèbre d'al-Khwârizmî, qui entraîna à son tour la traduction à partir du grec de l'*Arithmétique* de Diophante.

D'aucuns se plaisent encore à semer le doute sur ce truchement exceptionnel opéré par l'élite savante arabo-musulmane qui a essaimé le long des relais entre Bagdad et Byzance jusqu'en Andalousie. C'est le cas de l'historien français Sylvain Gouguenheim qui n'en démord pas dans son ouvrage intitulé *Aristote au Mont Saint-Michel* (Gouguenheim 2008). Ce brûlot, sans doute attisé par quelque agenda dont j'ignore mais soupçonne la source, est truffé de thèses fallacieuses et biaisées qui se résument au finale à casser du sucre sur le dos de la culture arabo-musulmane médiévale. Dans une étude intitulée « La translation des restes : où loge la dépouille d'Aristote? » (Lamy 2015), j'ai déconstruit minutieusement et finalement pulvérisé ce tissu d'arguties acrimonieuses en m'en remettant à l'expertise des historiens les plus éminents qui ont le mérite ne pas être cités ni même répertoriés dans la bibliographie de cet historien devenu un histrion éphémère qui ameuta la galerie parisienne entre deux lunes.

Il est aisé de subodorer les raisons pour lesquelles Gouguenheim a écarté cette expertise bien réelle de son appareil de références. Certes non moins étonnante, mais pareillement compréhensible après coup, est l'omission complète des travaux de George Saliba, sans doute le plus éminent historien de l'astronomie arabe à l'heure actuelle. En 2007, il publiait *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* où, à la faveur d'un élargissement fort bien documenté de la sphère d'influence de la culture scientifique arabe, il prouvait que bon nombre de résultats obtenus par les théoriciens en astronomie en provenance de cette culture avaient trouvé preneur dans la prime gestation des révolutions scientifiques à l'aube des Temps modernes.

Saliba met en échec le scénario assez convenu voulant que l'âge d'or présumé de la culture scientifique arabo-musulmane fut l'histoire d'une brève épiphanie couvrant la première période de la dynastie abbasside (750-900 ap. J.-C.). Le même scénario soutient que l'autochtonie arabe, des « gens du désert » restreints à un mode de vie tribal, était peu habilitée à se frotter aux rudiments de ce savoir « exogène » qu'elle prit néanmoins soin d'ingérer brièvement sans y apporter quelque contribution significative. Enfin, on estimait que cette effervescence passagère ne donna lieu qu'à une acculturation épidermique, car elle entraînait directement en conflit avec les tenants de l'orthodoxie coranique, qui auront tôt fait d'en répudier les fruits, citant en exemple les coups de semonce du théologien Abû Hâmid al-Ghazâlî (1058-1111), dans son traité *De l'incohérence des philosophes (Tahâfut al-Falâsifâ)*, auquel précisément Averroès va opposer une vigoureuse réfutation dans son *Tahâfut al-Tahâfut, De l'incohérence de l'incohérence*, le nerf sensible de la superbe nouvelle que Jorge Luis Borges lui a consacrée, *La busca de Averroes*.

L'auteur d'*Aristote au Mont Saint-Michel* est un chaud partisan de cette « courte vue » qui, à mon sens, est tout à fait obsolète. Non content d'être incompetent en la matière, notre homme renchérit sur ce point, à la faveur d'une typologie de son cru, en affirmant que la culture arabo-musulmane, toutes tendances confondues, se résout en une espèce d'« orthopraxie », rigide et fermée sur l'extérieur, donc inepte à accueillir et à faire fructifier les semences d'un savoir élaboré au sein d'une culture étrangère.

L'expertise on ne peut plus pondérée mais très pénétrante de George Saliba nous découvre une tout autre perspective. Je citerai simplement une question qu'il soulève dès le premier chapitre (2007 : 1-25) et qui a le mérite de révoquer toutes les rumeurs d'une prétendue « rusticité » de la culture arabe et tout l'écheveau de médiations invoquées pour justifier le « transfert » du patrimoine grec, des manœuvres à peine voilées pour minorer l'impact de sa translation vers le creuset arabo-musulman. Ce scénario fait intervenir une guirlande de centres d'étude nimbés d'une aura de haute érudition qui aurait littéralement dressé la table, à commencer par une thésaurisation miraculeuse des sources grecques à Byzance, qui dans les faits avait largement liquidé ce legs, ou le relais monachique d'Antioche, célébré comme l'un des berceaux de la chrétienté, ou les Sabéens de Harran, zéloteurs d'une forme très sophistiquée de mysticisme astral, ou encore, en Iran sassanide, Jundishâpûr, qui aurait hébergé des académies, des hôpitaux et des observatoires. Certes se révélèrent-ils des foyers d'une grande effervescence intellectuelle mais aucun de ces lieux fabuleux n'a vu trace des documents d'une très haute teneur scientifique qu'eurent entre les mains les traducteurs évoluant à l'époque du premier califat abbasside, force étant de préciser aussi, détail important à mon sens, que les équipes de traducteurs n'œuvraient pas nécessairement sous son égide, comme d'aucuns le donnent à entendre. La question de Saliba est claire : comment une culture encore mal dégrossie et tribale aurait-elle pu sélectionner et se mettre en frais pour traduire dans sa propre langue des œuvres aussi denses et exigeantes d'un point de vue tant théorique que technique ? Bref, par quel truchement miraculeux a-t-elle pu si soudainement, en un si court laps de temps, se rompre aux arcanes de l'*Almageste* ou de la *Tétrabible* de Claude Ptolémée, de l'*Arithmétique* de Diophante, des *Éléments* d'Euclide, des *Coniques* d'Apollonius de Perge ou de l'*Arithmétique* de Nicomaque de Gérase ?

Un embryon bien vivace de réponse peut être dégagé en se ménageant un accès plus fouillé aux sources disponibles : une masse critique de gens férus de connaissances dans les domaines de l'astronomie, de l'arithmétique et de la médecine, évoluaient déjà dans cette culture, d'origine arabe ou perse (iranienne sassanide), et ce depuis plusieurs générations. Qui plus est, le niveau d'expertise et d'acribie affiché dans la collation, la traduction, l'annotation et parfois même la correction des textes originaux grecs auxquels ils avaient déjà accès, ne pouvait être le fait d'une seule génération de traducteurs, suggérant ainsi l'hypothèse encore non vérifiée mais fort plausible d'une phase d'acculturation beaucoup plus précoce. Cette hypothèse est renforcée par la création apparemment inopinée d'une variété d'algèbre très évoluée par les soins de Muhammad b. Mûsâ al-Khwârisimî (*fl. ca. 830*), qui traite entre autres d'équations de second degré, avant que les travaux de Diophante ne fussent traduits en langue arabe. La question, derechef, est simple : qui donc a enseigné à al-Khwârisimî ce qu'il connaît ?

En vérité, ce qu'on désigne comme le mouvement de traduction de l'époque abbasside n'a rien d'un engouement passager, plongé dans la tourmente d'une jeune confession boulimique lancée dans des conquêtes tous azimuts : nous avons affaire à un aboutissement et à une maturation plutôt qu'à une éclosion vernale. Il faut supposer plusieurs générations de traducteurs à pied d'œuvre et des sponsors privés ou autonomes à l'égard du pouvoir religieux. Cette réalité désormais bien documentée ruine l'une des thèses de Gouguenheim qui veut à tout prix que l'orthopraxie coranique ait corseté et inhibé l'essor de la créativité scientifique en terre d'islam. Qui plus est, l'implémentation

conceptuelle sophistiquée exhibée par la littérature savante arabe ne peut être le fruit d'une création *ex nihilo* imputable à la célérité d'une acculturation vertigineuse, car pareille créativité ne peut reposer que sur le cumul d'un apprentissage progressif dénotant une plus longue période d'incubation et de familiarisation avec des sources très anciennes. Il est clair dans mon esprit que ce ressourcement s'étend à une manière de savoirs très anciens, en provenance de la Chine et de l'Inde, sans compter les calculs astronomiques rudimentaires des Babyloniens. Bref, nous sommes en présence d'une culture scientifique d'une très grande maturité. Et je me permets de rappeler, comme je l'ai souligné plus haut, que cette dynamique coaxiale (grec-syriaque-arabe) s'est enclenchée et justifiée comme telle sous la pression urgente de fixer dans un lexique de langue arabe les opérations arithmétiques complexes requises par les travaux d'arpentage et de cadastrage qu'exigeaient les besoins de la gestion quotidienne dans la nouvelle capitale Bagdad et les autres cités de l'Empire islamique.

Aussi la maxime « la nécessité est la mère de l'invention » s'avère-t-elle plus que jamais valide et conserve-t-elle tout son coefficient de rentabilité heuristique. Le pur exercice d'une créativité qui se donne les moyens de faire brèche en direction d'un espace convivial de gestation inter-translationnelle met ainsi à mal l'incommensurabilité présumée entre des constellations linguistiques qu'on perçoit dans la précipitation d'une courte vue comme foncièrement étrangères les unes aux autres. On ne peut non plus négliger le concours de circonstances ou l'épiphanie fortuite d'une accélération du temps dans l'absorption de données hétérogènes. Le foisonnement de facteurs qui concourent à l'éclosion d'une aire de jeu ouverte en matière d'acculturation nous invite à déployer une série de parallaxes ou de lectures tangentes pour cerner l'événement dans sa fulgurance et sa complexité.

À cet égard, lorsqu'on entend examiner et analyser un mouvement de translation majeur se soldant par un transfert de connaissances, il est opportun de détecter tous les paramètres entrant en jeu dans ce théâtre d'opérations : corps politique éclairé, mécénat, culture proactive, accès à des *codices* inédits en provenance de lointaines contrées, migrations des savants, etc. Autre facteur non moins important, on ne doit jamais évaluer un mouvement d'acculturation comme une ingestion à *sens unique*. Le plus souvent un mode d'acculturation est l'effet d'une *transversalité bilatérale* où la manducation – pour faire ici écho au superbe ouvrage de l'anthropologue Marcel Jousse, *La Manducation de la parole* (1975) – de la culture intruse s'accompagne d'une métabolisation ou, si vous préférez, d'une domestication de bon aloi, en quel cas il s'agit toujours d'un métissage par hybridation de codes. Bref, les codes de la culture intruse sont trafiqués par la culture indigène qui, loin seulement de s'en accommoder, peut en tirer un parti de son cru.

Les cas de figures abondent. Il n'est qu'à songer au maillage inopiné de la ritualité vaudoue et de la religion chrétienne à Haïti. On tombe aussi sur des cas de figures plus complexes et contradictoires comme le « culte du cargo » en Mélanésie. Cette croyance millénariste, née au XIX^e siècle au contact des Européens exerçant une fascination sur les populations indigènes avec leur panoplie d'objets et leur approvisionnement en nourriture, va culminer au cours de la Seconde Guerre Mondiale, lorsque l'armée américaine va débarquer en 1942 dans l'archipel des Nouvelles-Hébrides avec des milliers de tonnes de matériel, de la nourriture en abondance et une technologie des plus sophistiquées, alors que d'un seul appel d'un officier parlant à une petite boîte

métallique, en l'occurrence un poste-radio émetteur, la population autochtone voyait arriver quelques jours plus tard un cargo plein de nourriture qui leur était offerte gracieusement à eux qui étaient habitués à trimer dur pour s'assurer de leurs moyens de subsistance, la magie ne pouvait que s'opérer et prendre le caractère d'une intervention divine s'appuyant sur de vieilles croyances locales. C'était en quelque sorte comme la manne qui tombait à profusion pour nourrir les Hébreux dans le désert, tel que relaté en *Exode* 16: 14. Comme de raison, le gant a fini se retourner et désormais, en Océanie, on use de la locution « culte du cargo » pour désigner un mouvement de transformation sociale et de résistance face aux effets délétères des pratiques et des valeurs des pays industrialisés.

On le constate, cette transversalité bilatérale connaît plusieurs formes, en vérité une infinité de formes, et ce, *a fortiori* dans le transfert de connaissances par voie de traduction interposée. Par exemple, Dafon Aimé Segla (2001) décortique tout le fuseau de médiations nécessaires pour articuler une translation souple et élégante entre le grec original des *Éléments* d'Euclide vers le Yoruba, une langue tonale appartenant à la famille des langues nigéro-congolaises, parlée surtout au Nigéria, mais aussi dans certaines régions du Bénin et du Togo, sans compter les Antilles et l'Amérique latine, notamment à Cuba, où elle est parlée par les descendants d'esclaves africains, qui pratiquent la religion syncrétique appelée Santeria, et au Brésil, où cette langue est dans usage dans le culte du candomblé. Si je mentionne ces variables de profil plus typées et d'ordre rituel qui sollicitent une contextualisation plus marquée d'une armature aussi densément structurée qu'un corpus d'axiomes, c'est simplement pour que l'on puisse percevoir qu'un type d'usage à forte spécificité autochtone n'entrave en aucune façon, *mutatis mutandis*, sa mobilisation comme idiome réceptacle ou culture hôte d'un jargon scientifique nourrissant des prétentions au chapitre de l'universalité. Citons ce passage en conclusion de cette excellente analyse de Dafon Aimé Segla :

Pour les Africains francophones, les termes français d'origine gréco-latine ne suggèrent pas grand-chose quant au fondement objectif et matériel des concepts dans le vocabulaire scientifique. Or les concepts scientifiques des langues occidentales expriment des structures intellectuelles précises et bien délimitées ayant présidé à leur établissement. C'est le cas des noms donnés aux coniques, la parabole, l'hyperbole ou l'ellipse. Le terme /parabole/ en mathématiques est un dérivé du verbe grec /*paraballein*/ qui signifie /proprement jeter auprès de/. Formé de /*para*/ /à côté/ et de /*ballein*/ /d'un trait/, il a inspiré le terme de géométrie qui traduit la forme d'une courbe concrète, la parabole et qui par ailleurs tire sa référence du problème « de l'application exacte ou simple des aires » d'Euclide. L'hyperbole dérive de /*hyperballein*/ et signifie /jeter au-dessus, dépasser la mesure/, ce qui est une référence à la construction euclidienne par « l'application en excès des aires ». L'ellipse est un emprunt au latin impérial /*ellipsis*/ lui-même emprunté au grec /*elleipsis*/ qui signifie /manque, omission/. Ainsi, en référence à « l'application en défaut » d'Euclide, il inspirera sous cette forme en français le terme de géométrie qui désigne /un cercle auquel il manque quelque chose/. Les termes que l'Occident a créés sont ainsi associés à des définitions conventionnelles mais ayant des significations intrinsèques (concepts). Que les mots étrangers, français, anglais ou autres d'une part et Yoruba d'autre part, mis en « équivalence », ne se recouvrent pas entièrement ne pose pas de problèmes majeurs. Les traditions conceptuelles ont ceci de particulier que les sens des mots mis en « équivalence » dans les différentes langues peuvent ne se recouper que partiellement sans pour autant vouloir dire qu'ils ne se réfèrent pas aux seules

significations universelles des choses et qui ne dépendent pas d'une volonté individuelle humaine quelconque. Aussi, à partir des constructions euclidiennes, proposons-nous de désigner en Yoruba la parabole par */ila awo biba/* /ligne assiette non creuse, simple mais de courbure totale/ en référence à l'application simple d'Euclide, l'ellipse par */akoto/* /la gourde/ en référence à un /cercle auquel il manque quelque chose/ (construction en défaut) et l'hyperbole par */ila biba julo/* /ligne de courbure en excès/, allusion faite à la construction euclidienne d'application en excès des aires (Segla 2002 : en ligne).

Il ne s'agit pas ici d'un cas d'espèce, voire d'une coquetterie extraite du « cabinet des curiosités » pour Caucasiens en mal d'exotisme, mais d'un échantillon parmi tant d'autres qui s'inscrivent dans l'importante mouvance des translations bilatérales entre la culture savante de langue grecque et la forte tradition des recherches mathématiques sur le continent africain. Citons à preuve l'opulente bibliographie rassemblée par Paulus Gerdes et Ahmed Djebbar, *Mathematics in African History and Cultures: An Annotated Bibliography* (2007), qui compte plus de 1,600 références à des études, monographies, manuels et articles portant sur ce topique protéiforme (par ex. la mathématique en poésie) et rédigées en anglais, en français, en arabe, en allemand, en chinois et nombre d'autres langues.

Le questionnement que j'esquisse ici à grands traits s'inscrit dans la foulée de l'analyse proposée par Sanjay Subrahmanyam, notamment dans son étude intitulée "Beyond Incommensurability: Understanding Inter-Imperial Dynamics in the Early Modern World" (2005). Subrahmanyam est un historien de tout premier plan qui, tel qu'il l'énonce dans sa *Leçon inaugurale* prononcée au Collège de France en 2014, propose une archéologie de l'histoire globale, mais sur la base d'analyses micro-historiques inspirées par les travaux de Carlo Ginzburg. Pour trancher dans le vif du sujet, citons la conclusion de son étude "Beyond Incommensurability ..." qui avalise le point de vue de que je tente de dégager :

[...] however well the concept of 'cultural incommensurability' may have served us in the past – indeed in creative arguments from the late eighteenth century to as late as the 1980s – in order to understand the problem of cultural interface, it has today pretty much outlived its utility (Subrahmanyam 2005: 25).

Subrahmanyam a sélectionné un échantillonnage éloquent de situations interactives qu'il désigne comme la dynamique inter-impériale jouant entre les variables de profil et les variables de contexte qui démontrent qu'un diagnostic se résolvant en une asymétrie formelle ou catégorique absolument indénouable, bref totalement incommensurable, dans le rapport de forces entre deux constellations culturelles doit être exclu. Il a aussi délimité trois domaines de prédilection pour tester la viabilité de la notion d'incommensurabilité : la diplomatie, la guerre et l'art. L'espace qui m'est alloué ne me permet évidemment pas d'examiner avec vous par le détail les divers échiquiers qu'il a parcourus et d'où il ressort que l'unilatéralité asymétrique de rapports de pouvoir entre une autorité impériale et son vassal n'est pas si marquée et ne va pas à sens unique. Les zones de contact et les angles d'inclinaison des formes d'acculturation n'étaient pas non plus si uniformément conçues à dessein d'asservir les populations autochtones.

Il ne s'agit évidemment pas ici de nettoyer, même partiellement, l'ardoise des conquistadores mais de reconsidérer la passivité putative des populations à l'égard de la culture des envahisseurs. À cet égard, il n'est pas interdit de songer à réajuster le

calibrage du degré d'asymétrie quasi diamétrale qui, sans pour autant jeter le bébé avec l'eau du bain, est l'apanage de thèses fortes comme celle, inoubliable et sur laquelle, à ce titre, on ne saurait faire l'impasse, d'Edward Saïd dans son remarquable ouvrage *Orientalism* (1978), ou encore celle de Tzvetan Todorov dans *La Conquête de l'Amérique : La Question de l'autre* (1982). Pour sa part, Sanjay Subrahmanyam propose des conclusions sous forme de questionnement qui se rapprochent des vues exprimées par l'épistémologue canadien Ian Hacking dans son essai intitulé "Was There Ever a Radical Mistranslation?" (2002: 152-158). À l'instar de Hacking, écrit Subrahmanyam,

[...] I too am certain that I have convinced neither my readers nor even myself that 'radical incommensurability' (or in his case 'radical mistranslation', which he [Ian Hacking] terms 'malostension') did not ever occur when empires encountered one another in the early modern period. Like him I am also convinced that the 'amusing fables' on the basis of which most claims concerning incommensurability are made turn out to be false on closer investigation. Empires were very rarely ships that passed in the night sea of incommensurability, and every new set of monographic research on Mexico in the 1520s makes Todorov's hypothesis on semiosis and conquest appear less likely. Rather, what usually happened was approximation, improvisation, and eventually a shift in the relative positions of all concerned. The British, once they had conquered India, did not remain – even a single generation afterwards – the British who had conquered it (Subrahmanyam 2005: 24).

Je note ici, et je souligne, dans ce dernier énoncé: *what usually happened was approximation, improvisation and eventually a shift in the relative positions of all concerned*. Ce libellé exprime en gros le genre de constellation dynamique et d'interface de grande plasticité que j'ai à l'esprit en mobilisant le terme « transversalité », que je ne définirai pas outre mesure tant elle est prégnante et diffuse dans le champ ouvert de ce que le grand sémioticien estonien Youri Lotman appelle la *sémiosphère*. Ceci dit, pour ma part, la question qu'il m'incombe de soulever – elle me brûle les lèvres – est celle-ci : en cartographiant et en dressant le profil de l'autochtone colonisé/envahi par l'occupant impérial comme quelqu'un de totalement exploité et soumis, ne commettons-nous pas un second acte de dévalorisation et n'affichons-nous pas une forme plus insidieuse de condescendance, en reléguant ces populations et leurs élites (eux aussi devaient en avoir une « élite » comme tous les groupes ou tribus humains, et pas nécessairement corrompue au seul profit du conquistador) à *une forme de passivité insignifiante, prostrée et inepte à tirer quelque avantage de la situation?*

C'est, en gros, la question que j'ai soulevée, sans la problématiser comme telle, dans une étude intitulée « *Vortex linguarum* : du post- au trans- » (Lamy 2013), où je présente une vision alternative, pour ainsi dire *a-coloniale*, du « portrait du colonisé ». Je m'en réfère entre autres au « cannibalisme » transversal des poètes brésiliens Oswald de Andrade et son *Manifeste anthropophage* (*Manifesto antropófago*), datant de 1928, et Haroldo de Campos qui, par voie de déconstruction et de *remix* intensifs, applique un faisceau de stratégies de traduction qu'il loge à l'enseigne de la « transcréation » (*transcrição*), une forme hybridée de contre-traduction des parangons de la haute culture des métropoles européennes, ces polysystèmes intégrés qu'Antoine Berman désigne comme les *koinai*. Il s'agit d'un brouillage de codes et d'une prolifération polyphonique qui « cannibalise » les *koinai* et radicalise l'ontologie pan-traductionnelle

défendue par Jorge Luis Borges dont l'axiome cardinal, que j'ai déjà évoqué, est ainsi libellé : « *El original es infiel a la traducción* ».

C'est aussi la question sous-jacente, mais non explicitement formulée par Sanjay Subrahmanyam dans l'étude précédemment citée et qui, comme je l'ai suggéré plus en amont, va davantage dans le sens d'un « bricolage » tel que conçu par le biologiste François Jacob et que Subrahmanyam associe à de l'approximation, de l'improvisation et des commutations des positions initiales respectives du colonisateur et du colonisé. Ayant bénéficié d'une solide formation en philosophie – c'est là ma profession, à la base – je n'entrerai pas dans le passionnant labyrinthe de la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, ne désirant pas vous retenir jusqu'aux calendes grecques. En revanche, il y a une mise au point des plus justes qui est formulée par la philosophe et politologue Seyla Benhabib qui met exactement le doigt sur la contradiction que recèle, en dehors de son usage strictement mathématique, l'application de la notion d'incommensurabilité à des contextes qui demandent toujours davantage des suppléments d'enquête avant d'en établir les paramètres :

Radical incommensurability and radical untranslatability are incoherent notions, for in order to be able to identify a pattern of thought, a language – and, we may add, a culture – as the complex meaningful human systems of action and signification that they are, we must first at least have recognized that concepts, words, rituals, and symbols in these other systems have a meaning and reference that we can select and describe in a manner intelligible to us – as being concepts at all, for example, rather than mere exclamations. If radical untranslatability were true, we could not even recognize the other set of utterances as part of a language, as, that is, a practice that is more or less rule-governed and shared in fairly predictable ways (Benhabib 2002 : 30).

En l'occurrence l'arpentage du terrain précède la mise en chantier et l'établissement des paramètres car nous sommes en présence d'un domaine ou d'un champ d'expérience sur lequel nous ne pouvons nous prononcer qu'*a posteriori*. Il est donc mal séant et de mauvais conseil (et augure) de nous y présenter avec un *kit* de notions fourguées *a priori*. Et, comme le souligne Seyla Benhabib, si une incommensurabilité radicale prévalait nous ne serions pas même en mesure d'identifier, voire de repérer dans l'écheveau de vocables dont nous faisons rencontre au contact de l'étranger une séquence attestant d'une forme organisée de langage, en l'occurrence une activité sémiotique dotée d'une certaine densité sémantique gouvernée par des règles de composition et d'énonciation qui peuvent être interprétées et comprises avec un degré de prévisibilité suffisamment élevé pour agréer une compénétration fluide et de bon aloi.

Une thèse sous-jacente émerge des éléments que j'ai brièvement exhibés : la traduction est un « performatif », en l'occurrence un *acte de langage*, mais dont l'enjeu et la portée revêtent une amplitude de caractère métalinguistique, puisque ses offices peuvent être sollicités à dessein d'opérer un maillage entre les langues et cultures qui, sans la corriger ou l'altérer par un laminage tendancieux, peut rencontrer le coefficient d'asymétrie entre des constellations langagières sises aux antipodes les unes des autres, et ce sans avoir à déclarer forfait sous prétexte d'une incommensurabilité incorrigible. Au gain cognitif évident s'ajoute sur le long cours, et idéalement de façon plus immédiate, une temporisation géopolitique susceptible de baliser une compréhension mutuelle des parties en cause. D'où le *hijacking* ludique auquel j'ai soumis le sigle GPS (Global

Positioning System) en guise de titre pour la présente section : Géodésies Protéiformes Synchrones : en gros, la multiplicité irréductible des langues et cultures trace des lignes géodésiques dont la dissymétrie, loin de condamner à une incommensurabilité sapant toute tentative d'établir une interface viable et parfois même dotée d'une grande fécondité heuristique, est inductrice d'une valeur ajoutée en matière de gain cognitif et de latitude expressive. Ce capital virtuel, loin d'être handicapé par la variété protéiforme des unités de code et des composantes sémiotiques respectives ainsi mises en contact permet d'actualiser une dynamique coaxiale où les diachronies faisant écho à des lignes évolutives sises aux antipodes les unes des autres se croisent sur un axe synchrone ouvert se prêtant à cette opération critique élective célébrée par les Romantiques d'Iéna, soit la *Potenzierung* ou « élévation à la puissance » des ressorts expressifs des multiples terroirs culturels et langagiers gratifiant notre commun partage de l'œkoumène, notre habitacle terrestre.

6. Conclusion : Exile on Main Street

Il y a et a existé de tous temps des possibilités de diagonaliser les relations entre des vernaculaires, aussi singularisés, typés ou idiosyncrasiques soient-ils et, à cet égard, il nous est loisible de répudier sinon d'amender considérablement l'incommensurabilité putative et quasi autistique discriminant la juridiction surfaite des *koinai* ou « langues cultivées » des grandes tribus et la variété foisonnante des vernaculaires des plus petites tribus. Cette mixité des niveaux et des modes d'intervention en appelle à des solutions de traduction qui ne laissent plus indexer dans des rapports d'inclusion et d'exclusion, pas plus que les poétiques et politiques traductionnelles qui y sont engagées ne se situent à quelque intersection d'un système de triangulation qui les englobe et les localise sur une échelle graduée entre un centre et sa périphérie. Je ferai remarquer à cet égard, pour y aller d'un bief aparté, qu'au Québec, incluant moi-même en tant que Québécois né il y a plus de six décennies, que nous avons toujours été sensibles, développant même parfois des réactions épidermiques orageuses sur cette question de la *triangulation*, écartelés que nous fûmes entre la France qui nous a abandonnés et bradés pour quelques îles des Caraïbes, et l'Angleterre qui nous a cueillis comme un rose et croyait pouvoir réduire notre langue et notre culture à une peau de chagrin. Mais laissons cela, car nous avons coupé depuis lurette notre lien ombilical à ces deux centres de gravité coloniaux.

Il s'agit précisément de décroiser la perception de lignes d'univers parallèles qui vont leur chemin indéfiniment sans jamais se rencontrer à la faveur d'un pivot coaxial des angles de vue formant une parallaxe dynamique agréant une polyphonie traductionnelle à géométrie variable. C'est ce que je désigne comme la transversalité immanente aux langues et aux cultures qui aspirent à une dérive transfrontalière, voire à une prolifération rhizomatique – ici au sens où l'entendent Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* (1980) – de leur « thesaurus » en empruntant des lignes de partage qui ne sont pas nécessairement limitrophes mais peuvent connecter des lignes d'univers situées aux antipodes.

L'hypothèque que laisserait planer l'incommensurabilité entre des nébuleuses sémantiques historiquement agglomérées et cristallisées dans des idiomes dont l'évolution sur un plan diachronique est frappée d'un coefficient de contingence faisant obstacle à tout maillage viable entre les langues et cultures est sinon réfutée, à tout le

moins largement levée. L'« objection préjudicielle » relative à l'impossibilité de traduire se révèle en fin de compte une projection tout à fait invalide en regard de ce qui se passe « sur le terrain », sur le « théâtre d'opération » réel de la traduction. La gestation des langues et des cultures est tributaire de facteurs d'hybridation, de flexion et d'agglutination, de métissage et d'obsolescence de tout acabit. Mais ce brouillage de codes qui, paradoxalement, leur confère leur singularité respective tant sur le plan de la morphogenèse que de leur extension en matière de plasticité conceptuelle et d'amplitude expressive n'est pas uniquement imputable à leur incomplétude présumée qui, en fin de compte, pèse sur le mandat de traduction. La vérité est que toute langue est une forme de vie et, à l'instar de toute autre forme de vie intégrée à une niche écologique et rattachée plus globalement à un écosystème, elle ne peut manquer de connaître des « âges » et des mutations tantôt synchrones ou isochrones avec d'autres langues et cultures, tantôt complètement idiosyncrasiques, sous l'empire de facteurs qui ne deviennent analysables qu'en modifiant du tout au tout nos critères habituels. Même les concepts sont perméables à des causes inductrices de dissymétrie ou des contradictions de toutes sortes, et ce dans toutes les langues connues et moins connues.

Depuis Gilles Deleuze, nous savons que *tout est concept* : aussi bien des opérateurs logiques comme « et » (conjonction) et « ou » (disjonction) que le pli d'un vêtement, un style calligraphique ou un tempérament musical. Ainsi, parlant de « pli » ou de duplicité, sinon de clivage interne ou encore dans le sens de la locution « prendre un pli », je ferai simplement observer que l'usage même du terme « traduction », à l'instar de termes comme « interprétation » ou « comparaison », est frappé d'une amphibologie foncière qui s'est cristallisée au fil de cet usage, à savoir qu'il peut désigner aussi bien le processus que le résultat de ce processus. Le terme « traduction » désigne alternativement une activité et le résultat de cette activité. Cette coalescence apparemment fortuite n'est pas un accident mais la résultante d'une acculturation interne de l'usage qui ne dénote pas une déficience ou un défaut de construction mais un angle d'inclinaison spécifique à ces concepts marqués par une gémellité intrinsèque entre un concept d'action et la finalisation d'une application frappée d'un certain coefficient de relativité, car l'actualisation d'une solution de traduction obéit aussi bien à des variables de profil qu'à des variables de contexte. C'est là l'abîme de la différence entre l'usage de l'article défini (« la » traduction) et celui de l'article indéfini (« une » traduction). Je n'entrerai pas plus avant dans ce genre d'analyse qui appelle tout un concert de nuances et peut s'avérer abstruse. Je m'en tiendrai donc à une projection que j'estime légitime : si l'on étend ce simple constat au spectre des mondes possibles susceptibles d'être configurés par des actes de langage, l'idée d'incommensurabilité entre des langues aussi bien que la notion d'un « perte » ou d'une forme d'entropie imputable aux aléas et vicissitudes rançonnant l'acte de traduction doivent être répudiées comme nulles et non avenues. Aussi, à l'idée souvent invoquée à l'effet qu'une traduction peut être rançonnée par une « perte sèche » ou tout simplement se vouloir un facteur d'entropie en matière de densité sémantique, j'arguerai au contraire qu'elle est souvent gratifiée d'un gain net dans l'énergie vitale – ici au sens où Humboldt emploie le terme *energeia* – de la langue hôte, se révélant en fin de compte une opération inductrice de négentropie. Comme quoi, à traduire, on n'a rien à perdre et tout à gagner.

Appendice 4

Le vif de la question : douche froide sur le bûcher des vanités (eurocentristes) : réfutation de l'affirmation d'Antoine Berman selon laquelle seules les *koinai*, les langues de haute culture, peuvent s'entretendre

Là où d'autres proposent des œuvres je ne prétends pas autre chose que de montrer mon esprit.
La vie est de brûler des questions.
Je ne conçois pas d'œuvre comme détachée de la vie.

Antonin Artaud
L'Ombilic des Limbes

Je ne conçois pas non plus de théorie détachée de la pratique. Eu égard à l'usage de la langue, de la multiplicité foisonnante de ses usages, il n'est de théorie de la traduction qui vaille en dehors des conditions objectives de sa réalisation dans les lexies traductionnelles et de l'intrication des mailles qui lient cette mise en œuvre à l'angle de déférence subjective du traduire. Mais l'épistémologie que je pratique et défends est aussi une manière de « brûler les questions ». Je crains que l'une des thèses avancées par Antoine Berman n'ait à faire les frais de de l'épreuve du feu, bref d'une réduction à néant. Il en effet opportun de nous tourner maintenant vers une assertion de portée générale, donc promulguée *lato sensu* par Berman dans son séminaire édité sous le titre *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* (1999). Je cite donc :

L'exotisation peut rejoindre la vulgarisation en rendant un vernaculaire étranger par un vernaculaire local en les *exotisant* : l'argot de Paris traduit le *lunfardo* de Buenos Aires, le « parler normand » celui des paysans russe ou italiens. Malheureusement, le vernaculaire ne peut être traduit dans un autre vernaculaire. *Seules les koinai, les langues « cultivées », peuvent s'entretendre* (Berman 1999 : 64).

L'énoncé souligné par l'italique est de la main de Berman. Bon, je ne suis guère intimidé ou embarrassé le moins du monde par le dicton qui veut que l'exception confirme la règle, aussi vais-je produire une exception qui infirme la règle inférée par Berman.

Toutes choses n'étant pas égales mais devant être pondérées par un examen scrupuleux de la nature de l'énoncé, on ne peut ignorer que Berman fait *vraisemblablement* état d'un ascendant historiquement constitué et conforté par une tradition de pensée qui fait l'impasse sur les terroirs langagiers au profit d'une relation asymétrique entre le centre névralgique des polysystèmes impériaux détenteurs du pouvoir en matière de délinéation du profil de la *literacy* et les terroirs qu'il satellisent, minorant comme « barbares » ou incultes les traditions à haute teneur orale de la périphérie.

Soit. Ce qui est *vraisemblablement* affirmé prend une tout autre tournure en considération de la *forme* de son énoncé. Je ferai d'abord observer que la clef rhétorique de l'argument qui nous est servi, qui n'en est pas un du reste, car il est fallacieux ou à tout le moins infléchi par un certain regard – parler d'un « biais » dans le cas d'un penseur aussi intègre que Berman serait abusif – sur la postérité des langues européennes

impériales, est l'usage stratégique de l'adverbe « malheureusement » qui induit une forme de fatalité, tombant comme une chape de plomb et avalisant à l'avance le caractère *axiomatique* de l'affirmation de Berman.

Car il faut bien lire, donc traduire, ce qui est à lire pour savoir ce qu'on lit.

Voyons ce qu'il en est. Dans les dernières variantes des cours de traduction littéraire que je dispense au Département de linguistique et de traduction et à la Faculté de l'Éducation Permanente de l'Université de Montréal, le 3^{ème} atelier, qui est consacré à la traduction de l'écriture dramatique (théâtrale ou cinématographique), s'intéresse aux implications multimodales de la translation intersémiotique et sociolectale biunivoque développée autour du film-culte *Trainspotting*.

Trainspotting est un film britannique scénarisé et réalisé par Danny Boyle en 1996, adapté d'un roman portant ce même titre publié par l'écrivain écossais Irvine Welsh en 1993. En mars 1994, le dramaturge et metteur en scène écossais Harry Gibson en fait une adaptation théâtrale qui attira immédiatement l'attention du public et lui permit de remporter en mai 1994 le prix du Scottish Arts Council Book. Gibson a aussi adapté l'œuvre de Shakespeare en BD, ainsi que deux autres romans de Welsh, *Marabou Stork Nightmare*, en 1995, et *Filth*, en 1999, pour le *Citizens Theatre Company* de Glasgow.

Trainspotting met en scène de jeunes héroïnomanes écossais et explore les conditions de vie sordides de la jeune génération en pleine dépression économique. L'addiction à l'héroïne est un motif servant d'amorce à un *argomento* plus profond et plus vaste, qui s'attaque aux clivages sectaires entre une représentation laminée de la réalité sociale, enveloppée dans la nébuleuse générée par la découverte de gisements de pétrole en Mer du Nord, dont l'exploitation ne va profiter qu'à une poignée d'investisseurs et d'actionnaires ainsi qu'aux quelques opérateurs œuvrant sur les plateformes de forage et, par ailleurs, les conditions réelles d'existence de jeunes gens désœuvrés et refoulés dans la marge de la société, devenus des squatters de HLM à l'abandon qui seront tôt ou tard détruits, à l'instar de cette jeune faune humaine qui se maintient dans un état presque comateux.

Un premier élément intéressant ici est que le roman, aussi bien que l'adaptation cinématographique et la version théâtrale ont été conçus en vernaculaire urbain écossais, le « *Scots* », langue vernaculaire des *Lowlands* de l'Écosse, plus spécifiquement celui d'Édimbourg qui marque une rupture très nette et à la fois une forme de brouillage de codes en regard de la *koinè* représentative de l'anglais standard. Œuvre polyphonique mobilisant divers registres de langues, l'entrelacs des sociolectes mis à contribution forme un palimpseste en mouvement actualisant un chassé croisé entre la mémoire profonde de la langue, sa dimension archaïque, et l'urgence contemporaine des performatifs qui restituent une oralité qui plonge jusque dans les viscères de cette même langue. Irvine Welsh a du reste pris soin de greffer un glossaire à la fin du roman qui permet de mieux comprendre certains mots typiquement écossais, inaccessibles au locuteur anglais moyen.

Un élément encore plus intéressant pour notre propos est la remarquable traduction en joual québécois de l'adaptation théâtrale de Harry Gibson proposée par Martin Bowman et Wajdi Mouawad et mise en scène par ce dernier au Théâtre de Quat'sous à Montréal,

en 1995. C'est une réussite sur tous les plans qui ruine à toute fin pratique la portée critique de l'axiome introduit plus haut par Berman, puisque la translation coaxiale entre les deux sociolectes fait l'impasse sur l'effet de triangulation subordonnant la connexion entre deux idiomes vernaculaires à la supervision tutélaire d'une *koinè*, ou anglaise ou française standard dans le cas qui nous occupe.

Il ne s'agit pas davantage d'un coup de dés qui aurait bénéficié d'aventure de la présumée « chance du débutant ». Ce résultat est l'excroissance d'un long processus d'acculturation mutuelle et de maturation dans le transfert de codes typés et marqués (au sens linguistique) qui implique au tout premier chef l'un des traducteurs de ce tandem, Martin Bowman. Il s'agit, en effet, d'un aller retour dans les catacombes de deux langues vernaculaires bien vivantes et vivaces amorcé avec la traduction en Scots par Bowman, en collaboration avec Bill Findley, de la pièce *Les Belles-sœurs* de Michel Tremblay sous le titre *The Guid Sisters*, qui est mise en scène en mai 1989 par le *Tron Theatre* de Glasgow. Le succès retentissant remporté par cette présentation a stimulé les deux traducteurs qui ont enchaîné avec une série de traductions d'autres pièces de Tremblay, qui se sont frayé une niche de prédilection dans le mouvement de revitalisation de la langue et de la culture Scots, la dramaturgie de Tremblay étant devenue à part entière une pierre angulaire de cet édifice vernaculaire qui, par translation interposée et géométrie à angle ouvert, défie le temps et l'espace. Dans l'édition du 31 mai 1992 du *Globe and Mail*, Carl Honoré écrivait que Michel Tremblay était "The best playwright Scotland never had".

Un fait remarquable, tout au long de ce processus qui fut autant un apprentissage que la mise à l'épreuve de clefs heuristiques (en gros, des « trouvailles », des cas de *serendipity*) développées *ad hoc* à la faveur d'une incubation de plus en plus profonde dans les sédiments des deux vernaculaires, les deux traducteurs se sont ouverts volontiers, en toute transparence, sur l'enjeu et la portée de cette mise en chantier de longue haleine. Ce processus correspond en quelque sorte à ce que j'ai défini ailleurs comme un *protocole évolutif*, concept par lequel je définis le processus encouru au fil du remarquable chantier développé par le GRETI de l'Université McGill, sous la direction d'Annick Chapdelaine et Gillian Lane-Mercier, autour de la retraduction en vernaculaire québécois de *The Hamlet* de William Faulkner, qui a fait l'objet d'un ouvrage non moins pertinent et fécond, agrémenté d'un solide appareil critique (2001).

Cette dynamique traductionnelle, qui corrobore la notion de « traduction latérale » proposée par Sherry Simon à propos de la traduction de la pièce *Les Belles-sœurs* en Scots et en yiddish, apporte un sérieux bémol à toute conception univoque de la notion d'ethnocentrisme introduite par Berman et que Lawrence Venuti a en quelque sorte amendée en ménageant un espace de jeu pour l'inter-traduction entre vernaculaires, qu'il loge à l'enseigne d'une *minoritizing translation*. Comme le souligne Sherry Simon, « ces traductions "latérales", vers des langues qui ont connu la même histoire d'opprobre et d'impureté que le joul, restituent à la pièce [*Les Belles-sœurs*] sa pleine dimension linguistique. Chacune de ces traductions, dans son propre milieu, réveille les mêmes questions de légitimité linguistique » (Simon 1994 : 164).

Mais il y a aussi à la base de cette dynamique qui nourrit mutuellement les maquis dialectaux mis en contact dans cette *translation zone* déterritorialisée par les soins des expériences de traduction évoquées plus haut, une ambiguïté encore plus forte et subtile

qui marque une langue minorée et éconduite par le polysystème métropolitain des *koinai* respectives et lui confère paradoxalement sa force expressive. Cette amphibologie qui nourrit la résistance et le désir de déterritorialisation tout en étant tiraillée et emmêlée au cordon ombilical de la *koinè*, est relevée dans une note d'un excellent mémoire de maîtrise présenté à l'Université McGill en 2010, par Anouk Laurence :

Le *Scots* est la résurgence quasi artificielle (du moins à l'écrit) d'une langue dont même les locuteurs continuent souvent de croire qu'elle est un anglais mal articulé et archaïque. Le *Scots* est surtout déterritorialisé parce qu'on en a oublié l'origine et qu'on doute de sa légitimité, mais aussi parce qu'il dépend fortement de l'anglais au niveau de son écriture. Ironiquement, le *Scots* n'est lisible que dans la mesure où il ressemble fortement à l'anglais, mais ne peut survivre qu'en se distançant de l'anglais (Laurence 2010 : 18, note 17).

Or, ce paradoxe est la force même du vernaculaire qui se distancie et contre-définit en n'échappant pas à la *koinè* qu'il déterritorialise, mais en opérant à la façon d'un cheval de Troie planté à l'intérieur même du polysystème de la *koinè*. Ce trait spécifique recoupe cette forme de « bricolage » évoquée par le biologiste François Jacob (1992[1981]) et que Subrahmanyam traduit comme de l'approximation, de l'improvisation et des commutations des positions initiales respectives du centre et de la périphérie. Nous avons aussi droit à un « retour du refoulé » car l'annexion de l'Écosse sous la férule de la couronne d'Angleterre s'est produite au moment même où les langues vernaculaires majeures étaient en passe d'être normalisées et appelées à se substituer au Latin qui agissait jusque lors, depuis un bon moment, à titre de langue véhiculaire, comme *lingua franca*. Aussi le *Scots* est-il passé à la moulinette et, de langue nationale qu'il fut, est simplement devenu un dialecte, une « langue d'écorché vif » pour faire ici écho au supplice de William Wallace (écartelé en réalité).

Les opérations biunivoques de translation entre les vernaculaires Québécois et *Scots* mises en chantier par Bowman et Findley ainsi que par Mouawad et Bowman, davantage que probantes, démontrent à l'envi que la notion d'ethnocentrisme introduite par Berman doit être maniée avec tout un concert de nuances. Ainsi, la forme tout à fait patente, voire le parti pris d'ethnocentrisme qu'ils affichent n'entre assurément pas en conflit avec le décentrement préconisé par Berman lui-même ainsi que par Venuti et Henri Meschonnic. Il va sans dire dans leur cas que la franchise du geste, qui fait écho à l'élévation à la puissance, la *Potenzierung* mise de l'avant par les théoriciens de la *Frühromantik* d'Iéna, de langues historiquement minorisées, répudiée comme nuls et non avenues le fouillis d'analyses « touristiques » auxquelles se résument au bout du compte les thèses fourguées par Annie Brisset dans son ouvrage *Sociocritique de la traduction. Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)* (1990). Une perception d'une tout autre acuité, nettement dé-parallélisée et jouissant d'une immersion habilitée à actualiser diverses parallaxes, nous est fournie par Sherry Simon dans son fort bel ouvrage *Translating Montreal : Episodes in the Life of a Divided City*. Elle prend appel sur une affirmation de David Damrosch (2003) à l'effet qu'il n'existe aucune barrière formelle absolue proscrivant la traduction de n'importe quel type de langue, incluant les vernaculaires fortement marqués et emboîte ainsi le pas :

The double examples of *joual* and Yiddish have shown how translation can successfully break the isolation of identitarian languages, while at the same time reshaping the cultural memory associated with these languages. Malcolm Reid's experience of *joual*, was that it

was a resistant idiom. Untranslatability was the essence of the political and cultural situation of Montreal in the 1960s. This same *joual* became spectacularly translatable, however, when, as the idiom of Michel Tremblay's plays, it was transferred some years later "laterally" (that is, without pivoting through standard English) into Glaswegian Scots. Additional proof of the "fit" came with a later development – the turning of Scots into *joual*. Under the combined auspices of theatre director Wajdi Mouawad and translator Martin Bowman, Irvine Welsh's dialect-play *Trainspotting* [sic: il s'agit en réalité de l'adaptation théâtrale de Harry Gibson] was turned into Québécois *joual*. Bowman's comments on the process are illuminating, stressing the capacity of *joual* to reflect "the complexities of Welsh's demotic language" – this time a product of Edinburgh rather than the Glasgow slang used in Bowman and Findley's versions of Tremblay into Scots (Bowman 2000).

There is satisfaction in the reciprocity of this translational activity and the resulting social and linguistic alignments. The discovery of the strong resonances between the vernacular of Québec and Scotland relies on the intervention of translators capable of making the connection. As previously noted, the success of this lateral mobility was due to the cultural knowledge of the translators – their ability to establish the areas of cultural equivalence represented by these *déclassé* languages. This necessary component is confirmed in the case of the translation of Yiddish into French, and by extension the translation of the world of Yiddish Montréal in the first half of the twentieth century into the multicultural Montréal of the new century. The possibility of converting Yiddish into the French of Québec is, again, less a linguistic issue than a social and a political one. The role of the translator is not only to reproduce the original, but to frame the translation in meaningful ways (Simon 2006: 209-210).

Il faut le temps qu'il faut et le jeu de renvois spontanés qui s'est enclenché dans la navette entre les vernaculaires Scots et québécois implique sans doute quelque chose comme la saisie d'un *kairos* se prêtant à un maillage intempestif mais ressortissant à un frayage plus profond, clandestin, comme une gémellité tenue sous le boisseau par deux parties liées par un pacte qu'elles n'ont jamais conclu ni même songé à conclure.

Cette opération ciblée de prisme spéculaire formant un chiasme (*X*) par voie de traductions interposées entre les vernaculaires québécois et écossais, frappe de caducité l'axiome plus haut cité et formulé initialement par Antoine Berman, lequel en aura cependant considérablement relativisé la donne dans fort bel ouvrage sur lequel il était penché en nous quittant si prématurément, nommant ici *Pour une critique des traductions : John Donne* (1995). Pris à la lettre, son axiome initial recolonisait la dynamique coaxiale diachrone/synchrone du commerce entre les langues et cultures en postulant subrepticement une amplitude et un degré d'incommensurabilité inconciliables filtrant les canaux de translation entre les centres de gravité représentés par les *koinai* eurocentristes et la masse critique des variétés idiomatiques qui sont en état de gravitation et de percolation dans les terminaux de la périphérie.

Mon jugement est peut-être un peu trop sévère et les termes dans lesquels je l'exprime trop âpres. Mais beaucoup d'eau a coulé sous les ponts depuis cette inférence hâtive formulée par un herméneute et un théoricien de la traduction que je tiens dans la plus haute estime, qui a largement contribué à jeter les fondements de la réflexion traductologique et à la doter d'un vocabulaire et d'une conceptualité sobres et nuancés. Je soupçonne cependant qu'il a dû se douter que son affirmation ne pouvait valoir *urbi et orbi*. Par exemple, outre le roman *Moi, le Suprême* (*Yo, el Supremo*, 1974) de l'écrivain

paraguayen Roa Bastos, Berman a traduit, en collaboration avec son épouse Isabelle, deux très forts romans du grand écrivain argentin Roberto Arlt, soit *Le Jouet enragé* (*El juguete rabioso*, 1926) et *Les sept fous* (*Los siete locos*, 1929). Arlt était une forte tête, en rupture de banc avec le Groupe de Florida, dont le chef de file était Jorge Luis Borges et qui conservait un profil classiciste, se rapprochant plus volontiers du Groupe de Boedo, partisan du réalisme et d'une description plus graphique des tares de la société argentine. En fait, l'œuvre de Roberto Arlt a signé rien de moins que l'acte de naissance de la littérature urbaine argentine. À cet égard, il va intégrer à ses trames narratives nombre d'éléments du « lunfardo », un sociolecte atypique, très marqué, propre à la ville de Buenos Aires, la langue des déclassés et des laissés-pour-compte aussi bien que du monde interlope et des quartiers du *red light* de la cité. Les lacunes flagrantes dans ma connaissance de la langue espagnole m'interdisent de porter un jugement sur la félicité de la translation effectuée par le couple Berman. Il est sûr qu'ils ont dû trimer dur pour procéder à l'ingestion du *lunfardo* dans des lexies traductionnelles assurant une bonne lisibilité pour le lectorat hexagonal. Une partie du problème vient de là : le lectorat visé voire idéalisé, qui induit une certaine inhibition ou une forme quelconque d'auto-censure chez le traducteur ou la traductrice.

En revanche, je ne crois pas que la réussite de l'aller-retour entre le « joual » ou le vernaculaire urbain québécois et le « Scots » soit un cas d'espèce ou un coup de dés qui a bien roulé sur la table de jeu des agendas culturels. Il s'agit d'un cas de *transversalité bilatérale* qui fait mentir l'ascendant tutélaire d'une incommensurabilité de principe entre les myriades de dialectes, de sociolectes et d'idiolectes (l'entrelacs indénouable des idiomes sollicités par James Joyce dans *Finnegans Wake* constitue en quelque sorte un idiolecte absolu) qui ont proliféré et se sont trouvés une niche à l'ombre des empires. Il s'agit aussi d'une opération de traduction *expérimentale*.

Il y a fort à parier que pareille opération de traduction expérimentale sera à nouveau tentée à travers une gamme infinie de langues minorées, de dialectes et de sociolectes qui vont se presser au portail des polysystèmes majeurs, entraînant un effet de centrifugation des formes de l'imaginaire qui se sont cristallisés depuis des siècles de domination eurocentriste. Le double mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation associé au modèle du *rhizome* proposé par Deleuze et Guattari (1980), en l'occurrence une connectivité proliférante, acentrique et multidirectionnelle, est appelé à prendre de l'expansion et à devenir une constante au gré des nouvelles constellations de sens qui parfois pourront sourdre du tréfonds des diverses oralités autochtones, transmises de génération en génération depuis un passé immémorial. L'art multimillénaire de la traduction, qui est toujours au banc d'essai, trouvera là une occasion rêvée de mettre à l'épreuve sa « performativité ».

L'éclosion exponentielle de sources implantées dans le cybersespace voit croître sans cesse le coefficient de connectivité extérieure à notre système nerveux. Cette munificence proliférante nous expose, à la faveur d'une navigation fureteuse qui à bien des égards génère un lot inopiné de « sérendipité », d'opportunités d'effectuer des recoupements, à une crue torrentielle de formes symboliques hétérogènes qu'on peut de proche en proche croiser et métisser, incuber et apprivoiser. En l'occurrence, c'est la relation biunivoque du local au global qui s'en trouve bouleversée, à telle enseigne que toute unilatéralité comme toute unidirectionnalisation se voit alors répudiée. De même façon, le rapport langue-

littérature, central chez Meschonnic, ne peut plus être subordonné à des polysystèmes nucléarisés et claquemurés dans l'antichambre des Académies, sous peine de voir les *koinai*, les langues dites « cultivées » – le plus souvent cultivées en vase clos ou dans des jardins d'acclimatation – se fossiliser. Parallèlement, des formes inédites de situations de traduction se pressent subrepticement au portail et commandent une improvisation du moment qui débouche sur de nouvelles stratégies d'organisation du matériau textuel, élargissant le champ de la traduction comme vecteur de métamorphoses.

C'est pourquoi le titre choisi par Isabelle Berman et sa collaboratrice Valentina Sommella, lorsqu'elles ont pris soin d'éditer le séminaire qu'Antoine Berman a consacré à « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, est des plus éloquents. Nous vivons, plus que jamais, à *L'Âge de la traduction* (Berman 2008), nonobstant le fait que j'aie pu m'attarder au fil des études que vous venez de lire à des phases critiques de transfert de connaissances de grande amplitude favorisés par l'effervescence de traductions concurrentes ouvrées et livrées sur un court laps de temps. C'est ce que je nomme la résurgence constante du baroque, qui est increvable car il n'est autre que la perpétuation de la Renaissance, des multiples renaissances qui ont jalonné l'histoire de la créativité, comme telle inépuisable, née du maillage de ces diverses formes de vie que sont les vernaculaires. Ce ressourcement inducteur de négentropie, donc qui, paradoxalement, en faisant éclater les écluses, fait barrage à l'usure du temps et à la dilapidation de l'énergie vitale, est une manière de métabolisme cosmique dont la traduction est une forme actuelle, donc agissante et actualisée dans le geste qui mobilise l'intelligence de tout le corps, sa mémoire profonde.

Références

- ABATTOUY, Mohammed (2002): « Interculturalité et Renaissance Scientifique : Sur la signification universelle de la transmission gréco-arabe des sciences », in El Bouazzati, Bennacer (dir.), *Science: Locality & Universality* Rabat, Mohammed V University, The Faculty of Letters and Human Sciences, pp. 115-144.
- ALLETON, Viviane & Michael LACKNER (dirs.) (1999) : *De l'un au multiple. Traductions du chinois vers les langues européennes/Translations from Chinese into European Languages*. Publié en collaboration avec : Joachim Kurtz & Kirsten Pöhlker, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- APTER, Emily S. (2005): *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton, NJ, Princeton UP, Series: Translation/Transnation.
- BENHABIB, Seyla (2002): *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ, Princeton UP.
- BENVENISTE, Émile (1966) : « Catégories de pensée et catégories de langue », in *Problèmes de linguistique générale*, tome 1. Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », pp. 63-74.
- BENJAMIN, Walter (1991a) : « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 140-157.
- BERMAN, Antoine (1995) : *Pour une critique des traductions : John Donne*. Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».

- (1999) : *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique »; éd. originale in *Les tours de Babel : essais sur la traduction*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1985, p. 33-150.
- (2008) : *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*. Texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives ».
- BOWMAN, Martin (1988): "Joual/Scots : The Language Issue in Michel Tremblay's *Les Belles-sœurs*", dans Ian LOCKERBIE (ed.). *Image and Identity: Theatre and Cinema in Scotland and Québec*. Stirling, John Grierson Archive and University of Stirling, pp. 42-55.
- (2000a): "Scottish Horses and Montreal Trains. The Translation of Vernacular to Vernacular", in Carole-Anne UPTON (ed.). *Moving Target. Theatre Translation and Cultural Relocation*, Manchester, St. Jerome Publishing, pp. 25-33.
- (2000b) : « Traduire le théâtre de Michel Tremblay en écossais », *L'Annuaire théâtral*, No 27 : 90-99.
- (2000c): "Trainspotting in Montreal: The Dramatic Version", *International Journal of Scottish Theatre*, Vol.1, No 1; en ligne: http://www.arts.gla.ac.uk/ScotLit/ASLS/ijost/Volume1_no1/M_Bowman.htm
- "Translating Trainspotting, Notes on the Trainspotting workshop", s.d.: en ligne: <http://www.literarytranslation.com/workshops/trainspotting/>
- (2003): "Michel Tremblay in Scots: Celebration and Rehabilitation", in Sherrill GRACE et al (eds.). *Performing National Identities: International Perspectives on Contemporary Canadian Theatre*, Vancouver, Talonbooks, pp. 38-50.
- BRISSET, Annie (1990) : *Sociocritique de la traduction. Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)*. Longueuil, Éditions du Préambule.
- CHAPDELAIN, Annick, et Gillian LANE-MERCIER (dir.) (2001) : *Faulkner. Une expérience de retraduction*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- CHEUNG, Martha P.Y (2006): *An Anthology of Chinese Discourse on Translation. Volume 1 : From Earliest Times to the Buddhist Project*. Édied with Annotations and Commentary by Martha P.Y. Cheung, Manchester, UK, Kinderhook, USA, St. Jerome Publishing.
- DAMROSCH, David (2003): *What Is World Literature?* Princeton, NJ, Princeton UP.
- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI : *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris, Éditions de Minuit.
- ENGELFRIET, Peter M. (1998): *Euclid in China. The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements Books I-VI (Jihe yuaben; Peking 1607) and its Reception up to 1723*. Leiden/Boston/Köln, Brill Academics, Coll. "Sinica Leidensia XL".
- EVEN-ZOHAR, Itamar (2000): "The Position of Translated Literature Within the Literary Polysystem", in dans Lawrence VENUTI (ed.). *The Translation Studies Reader*. New York, Routledge [1978/revise], pp. 199-204.
- FINDLAY, Bill. "Translating Standard into Dialect: Missing the Target?", in Carole-Anne UPTON (ed.). *Moving Target. Theatre Translation and Cultural Relocation*. Manchester, St. Jerome Publishing, pp. 35-46.
- FOUCAULT, Michel (2001) : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], in *Dits et écrits*, Vol. I, Paris, Gallimard, pp. 1004-1024.
- GERDES, Paulus, Ahmed DJEBBAR (2007): *Mathematics in African History and Cultures: An Annotated Bibliography*. Cape Town, African Mathematical Union.
- GERNET, Jacques (1982) : *Chine et christianisme. Action et réaction*. Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des histoires ».
- GINZBURG, Carlo (1989) : « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, Paris, Flammarion (1986), pp. 139-180 ; nouvelle édition augmentée, revue par Martin Rueff, Paris, Verdier, 2010.
- (1994): "Microstoria: due o tre cose che so di lei", *Quaderni storici*, No 86: 511-539.

- HACKING, Ian (2002): “Was There Ever a Radical Mistranslation?”, *Analysis*, Vol. 41, No 4 (Oct., 1981): 171-175; repris in *Historical Ontology*, Cambridge, MA, Harvard UP, pp. 152-58.
- HART, Roger (1999): “From Copula to Incommensurable Worlds,” in Lydia H. Liu (ed.) *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*, London & Durham, NC, Duke UP, pp. 45-73.
- (2013): *Imagined Civilizations: China, the West, and their First Encounter*. Baltimore, MD, The John Hopkins UP.
- JACOB, François (1992 [1981]) : *Le jeu des possibles. Essais sur la diversité du vivant*. Paris, Fayard, Coll. « Le temps des sciences ».
- JINMEI Yuan (2012): “Aristotelian Logic in China – A Case of Study of the Chinese Translation of Euclid’s *Elements*”, *Journal of East-West Thought*, Vol. 2, No 2 (June 2012): 81-94; en ligne: <http://www.cpp.edu/~jet/Documents/JET/Jet3/Yuan81-94.pdf>
- JOUSSE, Marcel (1975) *La Manducation de la parole. L’anthropologie du geste II*. Paris, Gallimard, coll. « Voies ouvertes ».
- KURTZ, Joachim (2001): “Coming to Terms with Logic: the Naturalization of an Occidental Notion in China”, in Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachim Kurtz (eds.). *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden, Brill Academic Publishers, pp. 147–176.
- (2008): “Autopsy of a Textual Monstrosity: Dissecting the *Mingli tan* (*De Logica*, 1631)”, in Federica CASALLIN (ed.), *Linguistic Exchanges between Europe, China and Japan*, Torino, Tiellemmedia Editore, pp. 35–58.
- (2011): *The Discovery of Chinese Logic*. Leiden, Brill Academic Publishers.
- LAMY, Laurent (2013) : « *Vortex linguarum* : de la traduction comme remix : du post- au trans- », *Mutatis Mutandis* (Universidade de Antioquia, Medellín, Colombia) Vol. 6, No 1 (2013) : 139-184; en ligne : <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/mutatismutandis/article/view/15343/13511>
- (2015) : « La translation des restes : où loge la dépouille d’Aristote? Observations sur la controverse autour de l’ouvrage de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel* », *Revista Belas Infieis* (Universidade de Brasília), Vol. 3, No 2 : 111-158; en ligne : <http://periodicos.unb.br/index.php/belasinfieis/article/viewFile/16032/11363>
- LANDRY-DERON, Isabelle (dir.) (2013) : *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610). Le premier dialogue des savoirs avec l’Europe*. Paris. Édition du Cerf, coll. « Cerf histoire/Institut Ricci ».
- LAURENCE, Anouk (2010) : *La traduction en mineur : étude de la complicité culturelle et linguistique du Québec et de l’Écosse par le biais de la traduction d’œuvres dramatiques*. Mémoire de M.A. en langue et littérature françaises, Montréal, Université McGill.; en ligne : http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1428850894707~677
- LEUVEN-ZWART, Kitty M. van (1989) ‘Translation and original: Similarities and dissimilarities, I’, *Target* 1.2: 151-81.
- (1990) ‘Translation and original: Similarities and dissimilarities, II’, *Target* 2.1: 69-95.
- MARTZLOFF, Jean-Claude (1987) : *Histoire des mathématiques chinoises*. Préfaces de Jacques Gernet et Jean Dhombres, Paris/Milan/Barcelone, Masson Éditeur.
- OGAWA, Masahiro (2011): “Xu Guanqi and the Chinese Translation of Euclid’s *Elements*. Some Problems of Terminology and Their Cultural Context”, *HERSETEC* (Hermeneutic Study of Textual Configuration, Nagoya University Global COE Program), Vol. 5, No 1: 13-33.
- QUINE, William Van Orman (1969): *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- SAID, Edward N. (1978): *Orientalism*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- SALIBA, George (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA, MIT Press.

SEGLA, Dafon Aimé (2002) : « Traditions conceptuelles. Étude linguistique d'une traduction d'extraits des *Éléments* d'Euclide dans une langue africain, le Yoruba », Preprints, No 219 – *Max-Planck Institut for History of Science*, Berlin; en ligne :

<https://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/P219.PDF>

——— (2004) : « Concepts mathématiques dans une société d'oralité, les Yoroubas », *Alliages*, Nos 55-56 : Dialogues transculturels 3 | II. Modèles de la connaissance et transculturalité : 178-189; en ligne : <http://revel.unice.fr/alliage/?id=3616>

SHEN, Tsing-song Vincent, (2014): “Evolutionism through Chinese Eyes: Yan Fu, Ma Junwu and Their translations of Darwinian Evolutionism”, *ASIANetwork Exchange: A Journal for Asian Studies in the Liberal Arts*, Vol. 22(1): 49–60; en ligne: [file:///C:/Users/Client/Downloads/135-1015-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Client/Downloads/135-1015-1-PB%20(2).pdf)

SIMON, Sherry (1994) : *Le Trafic des Langues. Traduction et culture dans la littérature québécoise*. Montréal, Boréal.

——— (2006): *Translating Montreal: Episodes in the Life of a Divided City*. Montréal, McGill – Queens's UP.

SUBRAHMANYAM, Sanjay (2004): *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges*, Delhi: Oxford University Press, 2004.

——— (2005): “Beyond Incommensurability: Understanding Inter-Imperial Dynamics in the Early Modern World”, Department of Sociology, UCLA Theory and Research in Comparative Social Analysis (University of California, Los Angeles), Paper 32; en ligne: <http://www.sscnet.ucla.edu/soc/soc237/papers/sanjay.pdf>

——— (2014) : *Aux origines de l'histoire globale*. Collège de France/Fayard : « Leçons inaugurales du Collège de France ».

TCHOUANG-TSEU (ZHUANGZI) (2006) : *Les Œuvres de Maître Tchouang*. Traduit du chinois par Jean Levi, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances.

TODOROV, Tzvetan (1982) : *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris, Éditions du Seuil.

WARDY, Robert (2000): *Aristotle in China: Language, Categories and Translation*, Needham Research Institute Studies 2, Cambridge, UK/New York, Cambridge UP.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1960) : *Schriften : Tractatus Logico-Philosophicus – Tagebücher – Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

YU, Shuo (1993): « L'introduction de la philosophie de la logique en Chine », *European Journal of Sociology*, Vol. 34/Issue 01 : 139-151.

Conclusions

Métatraduction : vers une théorie générale de la « dérive »

Critique de la raison traductionnelle

Les nomades avaient appris à se défier de cette vallée noyée d'ombre et de fumée. Ils allaient leur chemin, naviguant sur les pistes de l'infini réseau de leurs rêves. Ils allaient à l'aventure, en quête d'eux-mêmes, au risque de l'étranger promis pourtant à la loi sacrée de l'hospitalité. Le mouvement des astres les guidait sur ces routes au long cours, comme un texte étrange et beau, écrit à même le ciel.

Mille clameurs jaillissaient de leurs joyeux caravansérails : toute une humanité bigarrée se croisait au hasard des bivouacs; une faune improbable aussi, comme celle qu'avait réunie l'aïeul en son arche. Hommes et bêtes, mâles et femelles, jeunes et vieux, tous cohabitaient cahin-caha, comme au premier jour. C'était un formidable tohu-bohu de grands coups de gueule et d'énormes éclats de rire, des malentendus mémorables et d'authentiques trouvailles, des cris, des gestes, des chuchotements; on jouait avec les mots, on échangeait des trésors, on prenait femme dans des clans étrangers – partout on métissait, et la vie grandissait dans ce bouillonnant creuset.

François Ost (2009 : 8)

Ce fort beau texte du juriste et philosophe François Ost, par lequel s'engage son ouvrage *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, est la contrepartie de la fable que l'auteur a tissée autour du mythe de la tour de Babel, qu'il oppose entre autres à la construction de l'arche de Noé qui va dériver sous la voûte étoilée, grosse de toutes les promesses dont le rêve est porteur. Les nomades qui se repaissent et nouent contact avec l'étranger dans les caravansérails passent outre cette vallée d'ombre d'où s'élèvent une funeste fumée et une clameur de damnés. La tour est un labyrinthe infernal qui creuse sa propre fosse, qui édifie son échec inexorable. À telle enseigne que les ouvriers qui n'ont de cesse de cuire des briques et de préparer le bitume dans un épais voile de fumée noire au creux de la vallée et de grimper là-haut pour empiler briques sur briques sous la férule de l'impitoyable Nemrod, bannissant tout autre langage que celui des chiffres alignés, ne savent plus à quoi ils vaquent ni pourquoi ils œuvrent à ce train d'enfer, condamnés à un babil scandé mécaniquement, le babil de Babel :

Leur discours était devenu si univoque qu'il n'était plus qu'un interminable soliloque; auraient-ils voulu échapper à cette prison qu'ils n'eussent même plus disposé des mots pour articuler cette pensée. Ç'aurait dû être le langage unique de toute la terre, et ce n'était plus qu'un silence de mort. Les sept étages gigantesques de leur ziggourat ne les avaient pas conduits au ciel qu'on leur avait promis; c'était plutôt une fosse qu'ils avaient creusée, et rien ne les retenait plus d'y plonger (Ost 2009 : 9)

De guerre lasse, on laissa l'ouvrage à l'abandon. Ce qui se dessine en creux, c'est ce dilemme vieux comme le monde : tentation d'élire sinon de retracer un idiome considéré idyllique, de conception parfaite et infaillible, ou négocier l'entre-deux d'une multiplicité d'idiomes saturés de discords et démultipliant les asymétries à tous les plans de l'expression et de leurs constructions respectives. C'est la « part maudite » (Georges

Bataille, 1967) de la traduction, mais aussi le germe enfoui d'un faisceau d'harmoniques scellés à l'interface contractée à l'improviste et grosse de gains cognitifs et d'une fécondité heuristique dont il se peut qu'on n'en puisse pas épuiser les ressorts. Ce laïus m'amène donc à considérer le point de vue défendu par Ost, qui propose de substituer au paradigme dominant de la communication, un modèle diffus et pratiquement ubiquitaire, celui de la traduction, et à la rigueur d'établir la précellence de cette dernière par rapport à la première, qui aurait maille à s'affranchir de la hantise de Babel et de schèmes idéalisés nourris par la « vulgate pré-babélique de la langue parfaite ». François Ost nous livre donc ainsi le dessein de son propos, le fil nerveux qui anime son ouvrage :

S'il est vrai que le monde contemporain se représente et se produit sous la forme d'un ou de multiples réseaux(x), et que, depuis ce qu'il est convenu d'appeler le *linguistic turn* (« tournant linguistique »), il s'explique de plus en plus souvent dans les termes d'une pragmatique du langage, il était prévisible que l'idée de réseaux de communication s'imposerait comme paradigme dominant des sciences sociales (l'éthique y compris, avec l'« éthique communicationnelle » de Habermas). Mais il se fait que ce paradigme de la communication emprunte beaucoup de ses présupposés à la vulgate pré-babélique de la langue parfaite : les hommes parlent pour se communiquer des informations et des vérités, le langage est composé des mots dont le sens est défini par le lexique, ce sens renvoie à telle chose ou telle idée préexistante, le récepteur reçoit le message de l'émetteur et y réagit en conséquence, etc. Toutes affirmations hautement problématiques dont la naïveté est aujourd'hui largement établie.

Aussi bien l'heure semble venue d'enregistrer une forme de « révolution copernicienne » en manière langagière, et de constater l'infléchissement du paradigme communicationnel dans le sens d'un paradigme de la traduction. Ce livre entend contribuer à l'affirmation et l'approfondissement de ce paradigme traductif. Mais, en raison de la force d'inertie du paradigme communicationnel dominant, de son enracinement dans les fantasmes babéliens, et de son lien avec de puissants intérêts économiques et politiques (langage unique de la publicité et de la propagande), la promotion du multilinguisme et de la traduction revêt bien souvent un tour polémique, comme cela s'observe toujours dans le cadre des luttes entre paradigmes rivaux (Ost 2009 : 11-12).

Cette description de l'état des lieux, du *state of affairs* qui prévaut et ne laisse de piétiner dans ses propres ornières est des plus justes et nous fournit l'occasion de mettre les pendules à l'heure. J'y souscris donc. À la différence près qu'il ne m'apparaît pas opportun de loger la pratique multimillénaire de la traduction à l'enseigne d'un paradigme. Je vais donc m'en expliquer plus en détail.

***Khôra* (χώρα) : la traduction n'est pas un paradigme, mais un navigateur qui suit un tracé dont l'onde pilote oscille dans la magnitude choré-graphique à l'interface entre la diversité des langues**

Mais d'abord, qu'est-ce qu'un paradigme? Ce concept tient son origine du terme grec *παράδειγμα* (*paradeigma*) dont la traduction exacte est l'idée d'un *modèle* ou d'un parangon qui a valeur de référence. Les définitions lexicographiques et étymologiques du terme « paradigme » fournies par le *Trésor de la langue française informatisé*, sur le site du Centre national de ressources textuelles et lexicales précisent en outre que ce mot est

dérivé de παραδεικνύναι (*paradeiknunai*) qui signifie « montrer », « comparer », qui est lui-même construit sur δείκνυμι (*deiknumi*) : « désigner ». Si l'on s'en fie au balayage et au balisage du glossaire étendu des éléments lexicaux de la philosophie grecque antique et hellénistique que j'ai moi-même effectué il y a belle lurette en m'aidant du *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (désormais en ligne sur le site *Thesaurus Linguae Graecae*) et de l'excellent travail lexicographique de Francis H. Fobes dans son ouvrage *Philosophical Greek. An Introduction* (Fobes 1957), dédié à l'éminent érudit juif Harry Austryn Wolfson, spécialiste de la pensée de Hasdai Crescas, de Maïmonide, d'Averroès, de Spinoza et du Kalam, tout indique que le terme apparaît sinon la première fois, à tout le moins de façon éclatante dans le *Timée* de Platon. Il s'agit d'un traité de cosmogonie où le démiurge façonne les éléments primordiaux du monde sensible, le microcosme sublunaire, par le truchement de l'Âme du Monde (*psukhè tout kosmou*), laquelle a pour fonction d'imprimer l'empreinte des formes intelligibles dans la vacuité où règne la fécondité indéfinie de la *chōra* (χώρα), la matrice ouverte, le *milieu spatial* hébergeant la matière indifférenciée grosse d'un degré d'indétermination de coefficient exponentiel qui instaure une dialectique avec la force structurante des formes intelligibles.

Luc Brisson, spécialiste de l'œuvre de Platon et traducteur de ce traité, traduit cette notion inclassable, la *chōra*, par le terme « réceptacle » (Brisson 1974). Platon, qui est en quelque sorte contraint d'introduire une « matière première » ou un substrat pour les opérations démiurgiques présidant à la gestation du cosmos sensible, nous dit qu'il s'agit d'un *triton genos*, en l'occurrence un « troisième genre » qui n'est ni de l'ordre sensible ni de l'intelligible, ni être ni néant, mais une pure vacuité, une béance qui héberge et qui couve, assimilée ici à une « nourrice » (*tithênê*, 52d), une « mère » (*méter*, 50d) sinon un support d'impression comme pour une « empreinte dans la cire » (*ekmageion*, 50c). Cette *chōra* (ou *khōra*), qui n'est ni forme ni matière mais les héberge sans qu'elle soit quoi que ce soit, est associée essentiellement au monde du devenir (*genesis*), à l'être générique ou relatif par contraste avec l'être absolu, celui de la sphère des formes intelligibles. Platon doit recourir pour qu'ait lieu la gestation cosmogonique à la dotation inexplicable, insondable, d'une matrice, un réceptacle où le démiurge peut vaquer à la gestation des formes sensibles en gardant l'œil sur le paradigme des formes intelligibles.

Dans un texte dévalant à bâtons rompus, Jacques Derrida s'est emparé de cette notion hybride et insaisissable comme du mercure, sous le nom de « Khōra », refusant de lui accoler un article défini, pour en faire le nom propre de l'impropriété même, en épuisant la notion à la limite de la pure indétermination, sans reste (Derrida 1993). Ce bref essai va entre autres inspirer l'élaboration d'une œuvre hybride réalisée avec l'architecte Peter Eisenman et intitulée *Chora L Works* (voir Kipnis & Leeser (eds) 1997). À mon sens, pour couper au plus simple, la *chōra* peut être pensée, à l'instar du *Dao* des taoïstes dans la cosmologie chinoise, comme un réceptacle *susceptible de recevoir toutes les formes parce qu'elle-même n'en a aucune*, qu'elle se dérobe en soi-même à toute espèce de détermination, en sorte que Platon va assimiler les entités du monde sensible à des simulacres ou des spectres irradiés des formes intelligibles.

Comment procède donc le démiurge et comment parvient-il à s'assurer la gouverne de ce processus que Deleuze et Guattari (1980) assimileraient sans doute à une « capture de code » de la part de la matière indifférenciée? Le démiurge opère cette immixtion avec son regard constamment tourné vers le modèle, le παράδειγμα, inspiré par ce qu'on

désigne communément, un peu hâtivement, comme le « ciel des idées », mais qu'il est plus juste de traduire par les « formes intelligibles ». En effet, lorsque Platon décrit l'indigence des mortels livrés aux avatars de la perception sensorielle, qu'il loge dans le domaine de l'illusion, du simulacre, plus précisément celui de l'image, de l'*eidōlon* (d'où, par extension, le terme « idole », représentation plastique d'une entité invisible, sinon carrément chimérique), il en appelle *a contrario* à une véritable *conversion* du regard et pas seulement à une acquisition, un gain cognitif : c'est l'intelligence elle-même qui se voit transformée et pas seulement son contenu. Aussi, une certaine méprise est possible avec la traduction des termes *eidōs* et *idéa* par le vocable français « idée », qui réfère à une représentation ou une vue de l'esprit, alors que les termes grecs *eidōs* et *idéa* désignant des objets séparés indépendants de tout agent cognitif ne correspondent en aucune façon à quelque concept forgé par un sujet doté de facultés cognitives. C'est pourquoi la locution « forme intelligible » constitue sans doute la traduction la plus appropriée pour en rendre la notion en français. En grec ancien, comme le note Luc Brisson dans le cadre de leçons prononcées à la Faculté de l'Éducation Permanente de l'Université de Montréal en septembre et octobre 1983, « ces deux termes, qui dérivent de la racine **weid-* (laquelle a produit des verbes et des noms de la vue), signifient effectivement "forme", dans le sens de la forme d'une chose, de son apparence, de ses contours » (Brisson 1984 : 14).

Le paradigme informe la forme dans l'informe mais ne gouverne pas le comportement subséquent de ces éléments métissés en raison de la force d'attraction de la *chōra* qui symbolise et typifie le symptôme du multiple et de l'hétérogène. D'ailleurs, Platon a eu maille à partir avec l'« Autre », l'indéfini, l'*aoriston*, et ce dès le *Sophiste* où l'altérité introduite par la dyade indéfinie (*aoriston duas*) est un peu comme le doublet de l'aporie rencontrée déjà chez les pythagoriciens, lorsqu'on découvrit avec horreur que la mesure de la diagonale du carré de côté de valeur 1 était $\sqrt{2}$. L'hérésie des nombres irrationnels s'apprêtait alors à affluer par le soupirail de l'architecture pythagoro-platonicienne qui était désormais réductible à une ménagerie de verre. Platon va tenter de calfeutrer ces lignes de fuite avec la dialectique descendante/ascendante du *Parménide*, la source d'inspiration et le filon le plus prolifique du néoplatonisme alexandrin, et avec la cosmogonie du *Timée*, qui a largement puisé à des sources orientales, à tout le moins égyptiennes et babyloniennes.

Derechef, c'était peine perdue : la multiplicité s'est avérée endémique et Aristote, qui s'en était avisé et conçut sans attendre une solution de rechange, va faire son deuil du tribut payé à la sanction de l'universalité pour se pencher sur la substance individuée et en conclure que l'être se décline de multiples façons – « *pollachōs legomenon* » (πολλαχῶς λεγόμενον), thème sur lequel le philosophe Franz Brentano, d'origine allemande mais qui enseignera surtout à Vienne, pionnier de l'analyse phénoménologique, et professeur d'Edmund Husserl et de Sigmund Freud, de Kazimierz Twardowski et d'Alexius Meinong, va rédiger une remarquable dissertation, *De la signification multiple de l'étant chez Aristote (Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, 1862)* (voir Brentano 1992), augurant au XIX^e siècle un renouveau des études sur l'ontologie aristotélicienne qui va se prolonger au XX^e siècle avec le développement du courant de la philosophie analytique autrichienne et anglo-saxonne, à Vienne aussi bien qu'à Oxford et Cambridge (voir Thouard (dir.) 2004).

Pour clore ce laïus sur la mise en perspective généalogique de la notion de paradigme, il convient de noter qu'avec le réalisme ontologique campé dans le clivage entre la sphère des formes intelligibles et les entités peuplant le monde sensible, en gros la biosphère ou ce qu'Aristote désignait comme le monde sublunaire sis sous les cercles concentriques décrits par la révolution des astres à l'intérieur de la bande du Zodiaque, Platon introduisait un modèle *optique* de l'essence intelligible, par contraste avec le Verbe judaïque orienté vers le *son*, le vocable, tension nodale qui est à l'origine de la gestation bifide de la pensée occidentale et qui a beaucoup influencé des penseurs aussi importants que Franz Rosenzweig et Emmanuel Levinas. L'ouvrage le plus décisif à cet égard est sans doute *Athènes et Jérusalem* du penseur russe Léon Chestov, sur lequel j'ai eu l'occasion de prononcer une communication à l'Université du Nouveau-Mexique à Albuquerque, à l'été 1986, à l'invitation de mon directeur de recherche Alexis Klimov, qui lui-même y est allé d'une superbe communication sur la métaphysique courant en filigrane de l'œuvre romanesque de Fiodor Dostoïevski.

Du langage comme pure *médiumnité* : l'arrière-plan des thèses de Walter Benjamin sur la traduction

Déjà l'apôtre Jean, qui était un Juif hellénisé, donc en pleine possession de la langue grecque, avait-il infléchi le *logos* grec dans le sens d'un vocable suréminent avec la motion inchoative de son Évangile : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος : *Dans le commencement était le Verbe (In principio erat Verbum)*. Cet *incipit* foudroyant fait évidemment écho au début de la *Genèse* hébraïque il est dit que l'Ancien des Jours, YHWH, aurait littéralement insufflé les mondes à travers la médiation des *Elohim*, des opérateurs cosmologiques du divin : *Bereshit bara El'ohim : Dans le commencement les Elohim créèrent...* Je me permets de remarquer que l'une des deux seules citations du fameux texte de Walter Benjamin sur la traduction qui sont laissées en l'état et non traduites est précisément l'*incipit* de Jean : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Cette citation intervient suite à un passage largement métaphorique, évoquant les tessons d'une amphore brisée, image qui provient directement du mythe cosmogonique élaboré par le kabbaliste Isaac Louria, à savoir la *shevirat ha-kelim*, la « brisure des vases ». Benjamin y fait valoir sa thèse des plus controversées à l'effet que la traduction doit s'attacher au mode de viser (*Art des Meinens*) de l'original et non au sens qui d'aventure y serait véhiculé, faisant fi de toute forme de communication :

En effet, de même que les débris d'une amphore, pour être réassemblés, doivent correspondre les uns aux autres dans les plus petits détails, sans être pour autant identiques, ainsi la traduction, au lieu de se mouler sur le sens de l'original, doit-elle plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, reproduire son mode de viser dans la forme de sa propre langue, de telle façon qu'à l'instar des débris formant les fragments d'une même amphore, original et traduction deviennent reconnaissables comme les fragments d'un langage supérieur. C'est justement pourquoi *elle doit renoncer au projet de communiquer quoi que ce soit, faire abstraction du sens dans une très large mesure, et à cet égard l'original ne lui est essentiel que pour autant qu'il a déjà affranchi le traducteur et son œuvre de l'effort et de la contrainte d'un contenu à communiquer*, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Benjamin 1997 : 24; je souligne).

L'arrière-plan de cette ontologie du langage est développé dans un essai rédigé en 1916 sous forme de lettre adressée à son ami Gershom Scholem, et demeuré inédit du vivant de Benjamin, « *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* ». Benjamin y met formellement en question toute approche du fait langagier, de l'être même du langage, qui le réduirait à une fonction ancillaire, à la servilité d'un *moyen* de communication, d'une simple courroie de transmission. Il correspond plutôt à un *médium*, à un milieu ou à une matrice où l'essence spirituelle des choses se révèle proportionnellement à la densité expressive du nom qui est appelé à la communiquer. Benjamin est un zélé de la *Namensprache*, de la « langue des noms », une forme de nominalisme mystique. Mais cette thèse emprunte un tour encore plus radical, qui marque l'insuffisance même de la notion d'expression, dans la mesure où cette dernière dénote un mouvement d'extériorisation en direction d'un référent. C'est pourquoi Benjamin s'en remet à un rapport de proportionnalité (*Verhältnis der Proportionalität*) pour qualifier le lien entre l'essence spirituelle (*das geistige Wesen*) et le langage dans lequel elle se communique : elle se communique *dans* le langage et non *par* lui. L'essence spirituelle n'est pas identique au langage où elle se communique, mais « ce qui est communicable dans une essence spirituelle *est* son langage ». Je me permettrai ici de citer ce passage dans son entier car il concentre *in nuce* l'articulation la plus subtile chevillant la conception du langage de Benjamin, qui sous-tend aussi les thèses controversées de l'essai sur la traduction, où la *reine Sprache*, la « pure langue », est conçue comme la pure épiphanie d'une essence, simplement entrevue sur un mode tangentiel, furtif, et précédant comme toute considération instrumentale du langage comme véhicule de communication d'un contenu :

En d'autres termes, le langage d'une essence spirituelle est immédiatement ce qui en elle est communicable. Ce qui est communicable *dans* une essence spirituelle, c'est *ce en* quoi elle se communique ; c'est-à-dire : tout langage se communique lui-même. Ou, plus exactement, tout langage se communique *en* lui-même, il est, au sens le plus pur du terme, le « médium » de la communication. Ce qui est propre au médium, autrement dit *l'immédiateté* de toute communication spirituelle, est le problème fondamental de la théorie du langage, et si l'on veut qualifier de magique cette immédiateté, le problème originel du langage est sa magie. En même temps, parler de magie du langage c'est renvoyer à un autre aspect : son caractère infini. Lequel est conditionné par son caractère immédiat. Car justement, puisque rien ne se communique *par* le langage, ce qui se communique *dans* le langage ne peut être limité ou mesuré du dehors, et c'est pourquoi chaque langue a son infinité incommensurable et unique en son genre. C'est son essence linguistique, non ses contenus verbaux, qui définit sa limite (Benjamin 2000a : 145-146).

Dans le même ordre d'idées, lorsque, dans *Die Aufgabe des Übersetzers*, Benjamin use de la notion d'*intentio* ou en appelle à l'investigation du « mode de viser » (*die Art des Meinens*) qui s'opère *dans* la langue à traduire plutôt qu'au contenu qui est visé (*das Gemeinte*) à *travers* cette langue, c'est dans l'exclusive de toute forme de subjectivité, de tout agent cognitif, s'agissant de pressentir dans son immédiate prestation, sa pure *médiumnalité*, l'essence du phénomène. Le recours à la métaphore de la harpe éolienne n'en devient que davantage pertinent de justesse. Pure membrane promise à la prodigalité du souffle, à ses errances tourbillonnaires, la harpe éolienne est au vortex acousmatique ce que le prisme est à la lumière et au spectre chromatique. Membrane invisible en fait, concentrée dans la tension de ses cordes dont la fibre vibratoire est soumise aux variations infinitésimales des angles d'attaque du vent, rythme et tissures y sont

dessaisies de toute direction préalable au profit du timbre où la forme coïncide avec la substance du corps sonore et n'obéit à nulle autre métrique que la pure passibilité de l'accident qui tisse des coïncidences fortuites, tel le différer de la différance explorée par Jacques Derrida. Or, la notion de *reine Sprache* mobilisée par Benjamin appartient à ces zones de densité variable tissée à l'interface des langues où elle ne peut être approchée que sur un mode tangentiel, infinitésimal. À cet égard, je souscris à l'interprétation d'Antoine Berman, que j'ai déjà citée dans l'introduction de ce cycle d'études : « *Le langage est le milieu de toutes les communications, mais n'est pas communication lui-même*. Ce médium n'est pas indifférencié : il contient des "zones" plus ou moins denses, et le passage d'une zone moins dense à une zone plus dense, c'est la traduction » (Berman 2008 : 23).

Ce noyau de « pure vérité » celé dans le foisonnement prolifique des langues, cette *reine Sprache* qui affleure subrepticement tel un souffle venu on ne sait d'où, qui fait vibrer les cordes tendues d'une lyre, à la façon d'une harpe éolienne, est cela même qui motive la motion du traducteur, l'impulsion du traduire, l'*Übersetzungstrieb* évoquée par Novalis dans sa missive adressée à August-Wilhelm Schegel et qui, dès l'abord du vocable étranger, s'élanche à la rencontre de cet élément ultime, décisif, intangible, ce « reste », ce résidu insoluble qui fait que « dans toute langue et dans ses constructions, écrit Benjamin, il reste, hors du communicable, un non-communicable qui, selon le contexte où il se trouve, est symbolisant ou symbolisé — *Es bleibt in aller Sprache und ihren Gebilden außer dem Mittelbaren ein Nicht-Mittelbares, ein, je nach dem Zusammenhang, in dem es angetroffen wird, Symbolisierendes oder Symbolisiertes* » (Benjamin 1997 : 25 ; *GS IV/1* : 19). Or, ajoute Benjamin, ce non-communicable est « uniquement symbolisant dans les constructions finies de la langue, mais symbolisé dans le devenir des langues elles-mêmes — *Symbolisierendes nur, in den endlichen Gebilden der Sprachen; Symbolisiertes aber im Werden des Sprachen selbst* » (Benjamin 1997 : 25 ; *GS IV/1* : 19).

Le seul autre passage cité et non traduit, laissé en l'état par Benjamin, est un fragment en prose de Mallarmé, qu'il aura sans doute hésité à retoucher par voie de translation vers l'allemand, confondu par la beauté baroque de cette syntaxe iconoclaste, un éclat orphelin de pure langue – comme un joyau trop finement taillé pour l'écrin que peut lui offrir le texte de Benjamin :

Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême : penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l'immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui, sinon, se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité (Benjamin 1997 : 24).

Nous n'allons pas nous encombrer de scrupules et nous formaliser du style, c'est connu : Mallarmé nous bricole toujours un phrasé dont la prosodie heurtée, diaphane, lancinante, éthérée, abondant dans la nuance la plus fine, délite la linéarité syntaxique de son ancrage normatif. Selon le penseur Alain, tel que nous le rapporte Berman, cette propension au « biffage » syntaxique aurait été « contractée » par Mallarmé au fil de son expérience de traduction littérale de l'anglais qui, selon toute vraisemblance, afficherait des structures syntaxiques plus « relâchées » que celles qui prévalent en français. Quoi qu'il en soit, un détail plus intéressant est relevé par Berman, auquel je ne m'étais pas arrêté en établissant l'appareil critique de la traduction qu'Alexis Nouss et moi-même avons effectuée, c'est

que la citation, non seulement n'est-elle pas traduite, mais elle est tronquée, censurée. Pourquoi Benjamin tronque-t-il et ne traduit-il pas cette citation?

Ce geste est symptomatique d'une *réticence* que j'estime très éloquente. Dans la suite du texte — la partie manquante —, Mallarmé se délecte, se prélassé dans une vague complainte à propos du défaut de coloris et d'allure dans la facture phonique des mots, qui sont parfois affectés d'un « timbre » qui contredit ou dessert la vérité de leur énoncé : par exemple, il s'offusque de ce que le mot « ténèbres » n'en remette guère en matière d'opacité par rapport au mot « ombre », ou encore que le mot « jour » affecte un timbre obscur tandis que le vocable « nuit » brille par sa clarté, son timbre limpide. La propriété mimologique des mots fait défaut, éconduit l'amant des mots qu'est Mallarmé. Si, dans un premier temps, Benjamin se refuse à traduire le texte cité, ce n'est pas qu'il soit intraduisible, comme le soutient Derrida : nul n'est tenu à l'impossible, mais il y a fort à parier que cet impossible est le ressort ultime de la pulsion du traduire, de l'*Übersetzungstrieb*. L'impossibilité, qui est le levier de la traduction, porte sur le statut ontologique de la forme qui s'*ingénie* dans la traduction à restituer des éclats fugitifs, des « semences » de cette pure langue à laquelle aspire la pulsion originaire du traduire. Du moins telle est la thèse de Benjamin : libre à quiconque d'y souscrire ou de s'en détourner. Mais pourquoi fait-il l'impasse sur la suite du fragment de Mallarmé?

La vérité c'est que peut lui en chaut — à Mallarmé — d'une idée telle que la « pure langue » célébrée par Benjamin. Il n'en aurait que faire, si peu du reste que ce qui l'allume, si je puis ainsi m'exprimer, c'est la « langue pure », dans sa crue matérialité, qui saurait conjurer le « défaut des langues » — « imparfaites en cela que plusieurs » — et que seul peut « rémunérer » le vers, la facture du poème, conçu ici dans sa pure plasticité. Benjamin l'aura sans doute senti : cette langue « suprême » à laquelle en appelle Mallarmé face à l'imperfection stigmatisant la prolifération des idiomes n'est pas la *reine Sprache*, la « pure langue » qui épouse le point de fuite où converge la « croissance sacrée » des langues multiples, l'amplitude de leur déférence à l'horizon infini qui abrite le « différé » de leur différence, mais une « langue pure », matérielle, châtiée, expurgée du magma des vernaculaires. Pour ce que j'en perçois, j'estime que Mallarmé eut affecté une dégaine souverainement hautaine et subtilement agacée à ouïr quelque proposition qui s'approchât d'une aspiration messianique. Nulle attente messianique à l'horizon : Mallarmé est le prophète du néant. Qui plus est, et là Mallarmé emprunte une tangente qui prend le contre-pied exact du propos avoué de Benjamin : pour le premier, c'est bien le poème, le vers qui pallie le babélisme endémique qui met en souffrance la poussée vers une poétique mercurielle, aérienne et transcendante, et non, comme chez le second, la « pure langue » entr'aperçue à travers le travail d'obstétrique de la traduction. Cela, Benjamin le savait et s'est promptement résolu à faire l'économie de la suite du texte de Mallarmé.

J'en viens donc à mon objection à l'effet que la pratique de la traduction ne saurait loger à l'enseigne d'un *paradigme*, comme le suggère François Ost. C'est simple, l'opération de traduction bénéficie d'un droit d'aînesse incontestable en matière d'implémentation cognitive originelle, me donnant ici une vue grand angle sur la gestation d'une interaction non agressive (ou moindrement agressive) entre des hominiens faisant rencontre pour la première fois et ne possédant ni truchement ni médium commun en matière d'expression. Évidemment, il nous faut apposer un bémol

sur le degré de véracité relatif à la projection conjecturale d'une *Urszene*, d'une « scène primordiale » telle que conçue par Freud, en ce qui le concerne la préhistoire des blessures narcissiques de la psyché entraînant un refoulement du désir et une sublimation subséquente rattachée à des textures, des odeurs, des coloris plantant le décor de l'*Urszene*. Il en va de même pour le moment où nos plus lointains ancêtres habilités à exhiber des dispositions à une forme embryonnaire de langage ont pu se rencontrer et tenter de briser le silence entre des capacités illocutoires hétérogènes. Nous n'avons pas accès à ça. Nous ne pouvons que présumer, conjecturer un état de choses dont l'indice de probabilité est tout à fait relatif. Ça tombe bien puisque la traduction n'opère qu'à la faveur de conjectures, de présomptions.

***Rewinding/reminding* : à nouveau la question de l'origine (« chorale »)**

Supposons donc que deux groupes d'hominien sortant du couvert de la forêt où, le plus souvent, ils demeuraient à l'affût, aux abois, car il ne faut pas oublier qu'avant de devenir le prédateur la plus redoutable de cette planète, l'être humain fut d'abord une proie, fassent encontre, face à face, dans une clairière et se trouvent alors tenus interloqués, dans un silence vague, tendu, marqué par l'expectative de ce que le juriste et philosophe allemand Carl Schmitt (2009) appelle la *discrimination de l'ami et de l'ennemi*, sans moyens pour décoder quelque déclaration d'intention en l'absence de signe tangible présageant d'un point de contact, d'un commun langage, d'une amorce de médiation. Nous avons alors en substance, d'un point de vue strictement spéculatif s'entend bien, le besoin, le manque ou la nécessité pressante d'un *truchement*. C'est le degré zéro de la traduction mais un degré fondamental du savoir qui excède l'apprentissage immanent, endogène d'un savoir faire, par exemple la fabrication et le maniement d'un outil. Le face à face avec l'autre, l'étranger, nous apprend quelque chose d'inouï qui est sur le point de se produire mais qui conserve tout son caractère d'imminence, comme quand nous entreprenons une traduction. En ce sens, la traduction, la pulsion du traduire, l'*Übersetzungstrieb* évoquée par Novalis, est aussi ancienne que le monde où le verbe humain a pris naissance, sous la pression d'une urgence, d'une *nécessité* aussi atavique que le vocable émis par l'hominien, précédant en cela des savoirs organisés qui se réclament de la quête des universaux ou de l'élection d'un quelconque paradigme.

La vue grand angle que j'adopte ici pour apprivoiser la situation originelle de la traduction nous déporte, pour reprendre le mot de Nietzsche, *in nudia vita*, au stade de la vie nue, approximative et urgente car se croisant au cœur du chiasme formé par la pulsion de vie et la pulsion de mort dont l'acte de langage, sa motion inchoative, participe assurément. En évoquant ici une situation *originelle*, je crois qu'il est opportun de rappeler la conception de l'origine chez Walter Benjamin, telle que libellée dans un passage déjà cité dans l'introduction de ce cycle d'études et que l'on retrouve dans son *Trauerspielbuch*, *L'Origine du drame baroque allemand*, formant la matière de sa thèse d'habilitation en philosophie qui a été refusée par l'Université de Francfort :

L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme *la matière de ce qui est en train d'apparaître*. L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel, et sa rythmique ne peut être perçue que dans une

double optique. Elle demande à être reconnue d'une part comme *une restauration, une restitution*, d'autre part comme *quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert* (Benjamin 1985b : 43-44; je souligne).

Par transfert analogique, un peu comme on reporte sur un plan les abscisses et les ordonnées formant les coordonnées d'une matrice analytique, ce qui est ici énoncé au sujet de la notion d'origine peut être transposé au rapport de la traduction à l'« original », rapport que je définis comme *matriciel*, en référence à la *chōra* platonicienne. On peut étendre cette analogie au matriçage de la bande originale d'un enregistrement en musique, domaine que je connais car je suis aussi musicien. La langue hôte, comme matrice œuvrant à l'interface qu'elle crée avec l'œuvre source, restaure et restitue l'inachèvement, le statut d'*opera aperta* (Umberto Eco) de l'œuvre qui est une forme *sui generis* qui pratique une coupe dans la matière première de sa langue d'élection, qui peut aussi être plurielle, voire métissée à satiété comme chez James Joyce. La traduction opère à l'interface d'un espacement *choré*-graphique où s'ouvre le différer de la différence nouée à l'interstice du rapport asymétrique qui lie entre elles les langues vernaculaires.

Aussi, plutôt que d'assigner un statut paradigmatique à l'acte de traduction – tant qu'à y être, parlons de l'articulation coaxiale du paradigmatique et du syntagmatique, qui a été introduit pour la première fois par César Chesneau Dumarsais dans son remarquable *Traité des tropes*, imprimé en 1730 (Dumarsais 2011), donc bien avant que Ferdinand de Saussure nous relaye cette structure –, j'esquisserais plus volontiers un rapprochement avec la notion de *chōra* (χώρα), matrice ouverte qui se prête à toutes les métamorphoses encourues avec les situations de traduction dont il nous est loisible de faire rencontre. D'où sa nécessité, le besoin originel d'un truchement dans la relation d'asymétrie qui s'engage dans le face-à-face avec l'Autre. Pourquoi je parle d'une nécessité? Notons, d'erechef, que Platon, lorsqu'il introduit cette notion dans le *Timée*, notion qui, comme le note Derrida, ne peut être approchée que par un « raisonnement hybride, bâtard (*logismô nothô*) » (Derrida 1993 : 17), il invoque la pression de la nécessité, l'*anankè*. Dans un bref mais brillant article intitulé « La *khōra* du *Timée* : Derrida, lecteur de Platon », Marta Hernandez y va de ce rappel :

Le *Timée* est un récit sur l'origine du monde et, plus précisément, sur la fabrication du monde par le démiurge qui est une sorte d'architecte universel. Le démiurge construit le monde à l'image des paradigmes intelligibles. À la ressemblance des paradigmes, il façonne les êtres sensibles selon un rapport en tout point similaire à celui que le modèle entretient avec la copie et que Platon compare respectivement au père et à l'enfant. De ce dernier, Platon dit qu'il est un mixte (*metaxu*), une nature intermédiaire entre le père (le modèle) et la mère (la *khōra*). Celle-ci représente l'« emplacement », la « place », le « réceptacle », le « lieu ». Elle est un troisième genre (*triton genus*) qui relève de la nécessité, qui n'est ni sensible ni intelligible et qui précède l'ordre du monde instauré par le démiurgique conformément aux paradigmes intelligibles. Le lieu, la *khōra*, ressortit pour Platon au domaine de l'*anánke*, qui en grec veut dire aussi bien la « nécessité » que la « contrainte », d'où l'idée d'une certaine limite, qui rend la *khōra* inassimilable à l'élément absolument indéterminé et illimité de l'*apeiron* comme le suggère Léon Robin, aussi bien qu'à l'idée d'un espace abstrait qui rapprocherait la *khōra* de l'étendue cartésienne comme le veut Heidegger (Hernandez 2013 : §2).

Walter Benjamin opère avec un schème similaire lorsqu'il définit le langage comme un *médium*, un *milieu* qui, lorsqu'implémenté par le truchement de la traduction, traverse des

zones de densité accrue tributaire de diverses variables qui, pour lui se présentent comme un faisceau d'harmoniques jusque là muets, en l'occurrence un continuum de métamorphoses où le sens n'affleure qu'à la faveur d'un contact furtif, purement tangentiel. Déportés que nous sommes dans le no man's land originel, ab-originè et pré-communicationnel, force est de constater que le désir de *communiquer* au sens propre – et non cette boulimie factice et pandémique de messages textos qui de nos jours vont se perdre dans le vacuum où se recyclent les électrons – est enveloppé dans la tentative de *truchement*, dans l'effort de traduire l'*autre* et de *se* traduire vers lui. En cela, l'idée d'un contact furtif, tangentiel, évoqué par Benjamin en introduisant son énigmatique notion de *reine Sprache*, de « pure langue », fait plein de sens en regard de l'approximation des signes émis par l'étranger. Il s'agit d'établir une zone de contact, une *translation zone*, pour faire un clin d'oeil au titre d'un ouvrage d'Emily Apter (2005). On peut songer aussi à ce que j'appelle dans mes écrits éthiques, largement influencés par la pensée d'Emmanuel Levinas, comme la *lointaine proximité* tendue dans la béance de l'espace *choral* où se noue la *relation d'asymétrie* qui me lie à l'autre homme, face à l'abstraction inouïe du visage, cette épiphanie de la vulnérabilité même où « passe » la trace de l'Infini, « trace d'un passé qui ne fut jamais présent » (Levinas).

On peut sans peine conjecturer que les contenus d'une communication faisant sens ne se sont fixés que tardivement, au gré d'un apprentissage erratique et tâtonnant qui n'avait guère l'heur de se stabiliser rapidement en raison de la distance entre les tribus d'hominiens et, de ce fait, du différentiel dans les pressions climatiques et environnementales auxquelles ils étaient soumis, variables dont Montesquieu et Herder furent parmi les tout premiers à s'aviser et, par suite, à mettre en perspective comme facteurs incidents dans la gestation des cultures et des configurations de sens qui leur sont corrélées, entraînant des variations acoustiques parfois très contrastées dans la phonation et l'écoute de phonèmes et, par suite, l'indexation des vocables dans une économie symbolique scripturaire qui saura bientôt établir les paramètres (syntaxique, sémantique, phonémique, tropologique, etc.) d'une grammaire de la pensée.

J'ai pu observer que nombre de commentaires consacrés à l'essai sur la traduction de Benjamin sont enclins à assimiler la notion centrale de *reine Sprache*, de « pure langue », à une espèce de langue adamique, une langue idyllique, originelle, unique, dont la diversité des langues vernaculaires post-babéliennes ne seraient que des surgeons carencés et étioles en matière de pouvoir d'évocation. Ces interprétations sont erronées, à tout le moins mal informées.

Quand Alexis Nouss et moi avons ébauché notre chantier de traduction critique de l'*Aufgabe* de Benjamin, nous avons établi nos balises pour la traduction, alors que notre projet se présentait déjà, dans sa déclaration d'intention et la teneur polyédrique des objectifs poursuivis – largement pédagogiques à la faveur d'une base philologique armée de lectures tangentes innovatrices – comme un *protocole évolutif* qui devait soutenir une position dynamique d'équilibre entre densité sémantique et lisibilité. Nous avons décidé d'un commun accord de doter le corps principal de notre traduction d'un appareil critique et d'une série de notes très étoffées explicitant les termes et les concepts qui me sollicitaient en tant que philosophe de formation, car Benjamin a d'abord été formé en philosophie avant de devenir l'un des intellectuels les plus brillants de la 1^{ère} moitié du XX^e siècle, un critique de la culture visionnaire qui nous interpelle encore aujourd'hui.

J'ai parallèlement décidé de balayer le *Nachlass* de Benjamin, le reliquat de ses fragments édités à titre posthume, exercice au gré duquel j'ai repéré deux fragments susceptibles d'étayer le traitement des topiques abordés dans l'essai de Benjamin.

Le premier fragment, plutôt court, est une note cursive sur le *modus essendi* et le rapport du signifiant au signifié qui, même s'il n'en est pas fait mention, est en réalité une note de lecture sur la thèse d'habilitation que Martin Heidegger a rédigée sous la direction du néo-kantien Heinrich Rickert sur le *Traité des catégories et des la signification chez Duns Scot* (Heidegger 1970). Il a depuis lors été établi par l'expertise philologique de médiévistes chevronnés que ce traité n'est pas de la main du franciscain écossais Jean Duns Scot (1266-1308) mais est dû à Thomas d'Erfurt (fin du XIII^e siècle-début du XIV^e siècle), s'agissant en l'occurrence de son *Tractatus de modis significandi seu Grammatica speculativa*. Il faut noter que Charles Sanders Peirce a été victime de la même méprise que Heidegger quant à l'attribution de ce traité. Le second fragment, qui touche de plus près à la question qui nous occupe, a été intitulé par les éditeurs Rolf Tiedemann et Hermann Scheppenhäuser *Sprache und Logik II* et est contenu dans la section « Zur Sprachphilosophie und ErkenntnisKritik » du Tome VI des *Gesammelte Schriften* de Benjamin. Un passage qui m'a particulièrement interpellé évoque l'existence indéniable d'une pluralité d'essences dans leur rapport à l'unité qui saurait les envelopper ou les subsumer et indique clairement que Benjamin soutient qu'à l'origine on trouve une *pluralité de langues* où l'harmonie qui les liait était plus densément concentrée, mais rien que l'on puisse assimiler à une quelconque langue unique, adamique ou autre. Je cite donc d'abord le texte allemand :

Die Vielheit der Sprachen ist eine derartige Wesensvielheit. Die Lehre der Mystiker vom Verfall der wahren Sprache kann also wahrheitsgemäß nicht auf deren Auflösung in eine Vielheit, welche der ursprünglichen und gottgewollten Einheit widerspräche, hinauslaufen, sondern – da die Vielheit der Sprachen sowenig wie die der Völker ein Verfallsprodukt, ja soweit davon entfernt ist es zu sein, daß gerade eben diese Vielheit allein deren Wesenscharakter ausspricht, – sie kann nicht auf deren Auflösung in eine Vielheit gehen, sondern muß vielmehr sprechen von einer zunehmenden Ohnmacht der integralen Herrschgewalt, welche man eben im Sinne der Mystiker einer offenbaren Wesenseinheit sprachlicher Art der Bedeutung wird zuweisen wollen, daß jene nicht sowohl <als> die ursprüngliche eigentlich gesprochene, als vielmehr <als> die ursprünglich aus den gesprochenen allen sich vernehmbar machende Harmonie von ungleich größerer sprachlicher Gewalt als jede Einzelsprache sie besessen, erschienen wäre (Benjamin 1985a/GS VI : 24-25).

Voici la traduction qu'Alexis Nouss et moi en avons donnée :

La multiplicité des langues est une pareille pluralité d'essences. La doctrine des mystiques présumant de la dégradation de la vraie langue ne peut donc véritablement revenir à sa dissolution en une multiplicité qui infligerait un démenti à l'unité originelle et désirée par Dieu, mais – comme la multiplicité des langues, à l'instar de celle des peuples, est aussi peu un produit de la chute, à la vérité elle en est même tellement éloignée que c'est précisément cette seule pluralité qui explique leur caractère d'essence – elle [la doctrine des mystiques] ne peut aller dans le sens de sa [la vraie langue] dissolution dans une multiplicité, mais doit bien davantage référer à une perte progressive de puissance de la force de maîtrise intégrale, celle-là même qu'on voudra attribuer, dans le sens des mystiques, à un mode de signification d'ordre langagier doué d'une unité d'essence révélée [*einer offenharten Wesenseinheit sprachlicher Art der Bedeutung*], de

sorte que celle-ci [la vraie langue] ne serait pas tant apparue comme la langue originelle réellement parlée, mais beaucoup plus comme l'harmonie qui à l'origine s'est rendue perceptible à partir de toutes les langues parlées, une harmonie chargée d'une force langagière incommensurablement plus grande que celle dont est dotée n'importe quelle langue vernaculaire [*Einzelsprache*] (Benjamin 1997 : 65).

Même si on accuse une certaine réticence à adhérer spontanément au mode péremptoire sur lequel Benjamin se saisit de la question, on ne peut résister à sa conception de l'aire de jeu du langage, à son champ d'action, aussi bien que celle de la traduction, son théâtre d'opérations, comme un *médium*, un *milieu* qui vibre et fait écho à une *dynamique non-linéaire* par contraste avec une conception *linéaire, vectorielle*, d'un agencement de signes où sont consignés ou émis des contenus de sens destinés à être véhiculés par la fonction du langage. Cette conception *médiale* du langage réfère à un médium ou un milieu de vie dont la communicabilité (*Mittelbarkeit*), antérieure à tout contenu communicable, est tributaire d'une harmonie commune à la pluralité des langues. Cette conception a éveillé chez moi des intuitions quand à l'affinité secrète entre cette conception du langage et celles qui émanent de sources proches-, moyennes et extrêmes-orientales.

***Basho/ Fūdo* : du langage comme mi-lieu, médium et pure communicabilité. Une lecture orientale des thèses de Walter Benjamin sur la traduction**

Dans un article audacieux, plutôt dense et certes difficile d'accès à certains égards en raison de la tournure d'esprit orientale, qui m'est désormais très familière, étant moi-même un adepte du bouddhisme dit du « Grand Véhicule » ou *Mahāyāna*, notamment le courant bouddhiste japonais de l'école Sōtō zen, initié par le maître Dōgen (1200-1253), dont les préceptes ont été recueillis dans son inestimable *Shōbōgenzō* (正法眼藏 : littéralement « Le Trésor de l'œil de la Vraie Loi »), j'ai esquissé des rapprochements avec la forme de pensée développée par Benjamin qui me semblent tout à fait plausibles. Cet article est intitulé « Plénitude du vide : exercice de déconstruction préalable à une lecture orientale de *Die Aufgabe des Übersetzers* » (Lamy 2014).

Ainsi la conception du langage comme *médium* ou *milieu* trouve-t-elle d'abord un écho significatif dans le mythe cosmogonique élaboré par le kabbaliste Isaac Luria, disciple de Moïse Cordovéro et qui a évolué à Safed en Palestine, suite à l'expulsion des Juifs d'Espagne. Il s'agit de ménager une zone de contact, un point de tangence furtive dans la vacuité de l'espace, de créer littéralement une interface en mobilisant la médiumnalité de la langue, sa pure *communicabilité*, par contraste avec la communication d'un contenu. L'accent est mis sur l'aspect *tangentiel*, punctiforme, non sur une dynamique *vectorielle*, soit l'idée de la traduction comme étant un transport ou un transfert. Il y a un déplacement de grande amplitude, mais cette dernière est concentrée, contractée dans un point de tangence furtive.

Une analogie non moins féconde est tracée avec la notion de *śūnyatā* du bouddhisme indien, la pure vacuité créatrice, matrice dialogique destinée à mettre en lumière l'interdépendance mutuelle de tous les êtres, la relativité formant le tissu même de la manifestation où toute identité apparente se résout dans la pure vacuité (*śūnyatā*), chaque

être n'étant autre qu'un faisceau de relations au sein duquel il est futile et illusoire de vouloir isoler l'ancrage d'une causalité stricte et ponctuelle, et, *a fortiori*, la prestation d'une identité substantielle et auto-suffisante. Cette pensée a été développée à l'origine, avec une virtuosité foudroyante, par le maître de l'« École du milieu » (*Madhyamaka*), le moine bouddhiste indien Nāgārjuna (circa II-III^e siècle). Cette « voie du milieu » repose sur l'idée de « coproduction conditionnée » (*pratītya-samutpadā*), qui englobe et révoque l'ascendant de l'antithèse nourrie par l'idée d'être en soi (*svabhāva*) et la croyance que les êtres existent par eux-mêmes alors qu'ils sont tous, sans exception, interdépendants.

Ce schème de pensée, de grande densité dans son extrême dépouillement, va entr'ouvrir une ligne de faille qui ne manquera de se creuser et de s'approfondir à travers la courroie de transmission de la branche *Tch'an* du bouddhisme d'expression chinoise, auprès duquel ultérieurement le moine japonais Dōgen va s'enquérir d'un maître qui le mettra sur la voie de sa propre mouvance, le courant bouddhiste de l'école Sōtō zen. Au début du XX^e siècle, son enseignement va être réincrudé et revitalisé par un aréopage de philosophes japonais de l'Université de Kyoto ayant étudié en Europe, avec Martin Heidegger et Henri Bergson notamment. Je brosse évidemment ici très rapidement, à tire d'aile et à grands traits, une trame évolutive qui, tout autrement, nous donnerait accès à des expériences de pensée d'une incroyable subtilité, dont je me réserve tout le temps requis pour les explorer dans de futurs écrits de mon cru.

La notion « atopique » de *sūnyatā*, celle d'une pure vacuité créatrice, puisqu'elle désigne un lieu sans lieu, une pure *médiurnité*, dans le sens précisément où elle héberge tous les *topoi* imaginables, tant du sensible que de l'intelligible qui l'informe et en émerge à la fois, trouvera un écho singulier chez le chef de file de l'école de Kyoto, Nishida Kitarō* (1870-1945). Cette influence se fait tout particulièrement sentir dans l'essai qui initie un tournant alors qu'il entre dans la phase de maturité de sa philosophie, qui se présente comme une « topologie du néant » suivant l'expression de Bernard Stevens (2000), soit *Basho* (場所), datant de 1926, rendu littéralement par « Lieu », mais qu'on peut aussi traduire par « champ » ou « matrice » : *mi-lieu*. Désireux de s'affranchir de l'opposition sujet-objet qui a largement dominé la conceptualisation de l'acticité cognitive et asservi l'ontologie à l'antinomie récurrente ayant pour pôles extrêmes le solipsisme de la conscience de soi et l'objectivation réifiant toute donnée immédiate, Nishida conçoit la condition d'émergence du soi, son éveil, non comme une identité substantielle, définie par opposition à tout ce qui n'est pas elle, mais comme l'excroissance atopique d'un champ de conscience affectant tout être sensible, humain ou non humain. Derechef, le *basho* est atopique et n'est rien qui soit ou qui puisse être défini, car il est la matrice même de tous les *topoi*.

Évoquant d'abord la *chōra* platonicienne pour ensuite s'expliquer avec la notion aristotélicienne d'*hypokeimenon*, littéralement le « jacent-au-fond » suivant la traduction proposée par Emmanuel Martineau, que je traduirai de façon explicite comme *ce sans quoi quoi que ce soit ne peut être dit au sujet de qui ou de quoi que ce soit*, mais notion qui est plus communément rendue depuis son appropriation par la scolastique médiévale par les termes « substance » ou *subjectum*, ainsi Nishida va-t-il développer une « logique

* Je permets de préciser qu'il est de coutume en japonais de mentionner d'abord le patronyme, suivi du prénom.

du champ » (*basho no ronri*) à partir d'une « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri*) embrassant tous les prédicats. Il en viendra donc à saisir le principe de toute transcendance comme l'extrême immanence du « néant absolu » (*zettai mu*), la « forme sans forme », qu'il désigne aussi comme le « lieu du néant absolu » (*zettai mu no basho*) où s'inscrit l'éveil d'un soi qui n'est plus opposé à l'autre, en l'occurrence un « voir » sans voyant ou une connaissance sans sujet connaissant (voir Nishida 2015). Il ne s'agit pas de dissoudre le soi mais de saisir son éveil au sein d'une matrice polyédrique, multi-relationnelle, qui n'est ni forme ni matière, mais événement procédant d'un « néant absolu », le point de tangence au cœur d'un chiasme où se résorbe tout régime d'opposition entre soi et non-soi (voir la remarquable étude de John Krummel 2015).

Une observation rapide ici, sous forme d'aparté, n'étant pas inopportun de noter que Gershom Scholem nous rappelait à point donné que Walter Benjamin avait toujours répugné à l'usage du Je, tant substantiel que grammatical. *Mutatis mutandis*, ce trait imprègne pareillement sa conception de la traduction dont l'*Aufgabe*, celle du traducteur saisi du mandat qui lui est à tâche de rencontrer, dénote une forme d'*abandon* à la forme *purement transitoire* qui s'est cristallisée dans l'œuvre mobilisant les ressorts d'une constellation langagière à une époque donnée de son développement. Le don du langage, la *Gabe* est la mesure de cette *Aufgabe*, de cet « abandon » comme Alexis Nouss et moi avons résolu de traduire ce terme, qui consiste à ne pas interférer avec l'épiphanie de cette forme où affleure à peine un éclat de cette harmonie originelle gratifiant la pluralité des langues dont sont issues celles qui ont encore cours. Pour Benjamin, le sens n'émerge, n'affleure qu'en un point de tangence furtif syntonisant les harmoniques de la *reine Sprache*, la « pure langue » qui fraye sa voie dans la croissance des formes configurées par la pluralité des idiomes et qui est scellée dans le coefficient de traductibilité (*Übersetzbarkeit*) des œuvres qu'elle traverse et transfigure tout en demeurant hors du communicable.

Il va sans dire que ce genre de formulation offusque l'idée d'une quelconque visée didactique de sa part, d'où l'ironie qui émaille le choix de ce titre pour son essai : *Die Aufgabe des Übersetzters*. Benjamin vise davantage une essence *nomade* de l'acte de langage comme performatif de la vérité disséminée dans la diffraction des idiomes. Sa conception est essentiellement d'ordre *relationnel*, plus précisément *dialogique*, dans l'esprit même de l'importance que des penseurs comme Martin Buber et Franz Rosenzweig reconnaissent à cette dimension primordiale du langage. Avec Benjamin, nous avons affaire à un nominalisme mystique trempé d'une conception messianique du matérialisme historique qui se décline au pluriel. Ce nominalisme mystique est basé sur la « langue des noms » (*Namensprache*), laquelle réfère à un degré de concentration et de densité sémantique optimale qui n'est portée à découvert qu'à l'interface entre les langues, par les soins de la traduction, qui devient de ce fait un opérateur de prédilection, comme l'est l'émulsion de l'image à partir du négatif soumis à un « précipité » chimique dans la *camera obscura* du photographe.

Il ne s'agit pas de véhiculer un contenu ou une signification, mais d'*entrer en relation*, d'explorer l'*entre-les-langues* où l'harmonie de la pluralité des langues se *donne à connaître*. En ce sens, Benjamin n'a que faire de l'arbitraire du signe – ce que Meschonnic décrie comme le *sémiotisme* : ne compte pour lui que le *dialogue des langues* qui entrent en constellation à la faveur de la traduction qui s'abandonne à l'appel

au traduire inscrit en filigrane dans le *mode de visée* (*Art des Meinens*) de l'œuvre dans sa facture finie, bref qui est à la fois définitive et qui demeure ouverte, comme l'a signifié Umberto Eco dans son essai *Opera aperta*. Cette ouverture de l'œuvre, par où elle prête le flanc au traduire, n'est autre que son indice de *traductibilité* (*Übersetzbarkeit*), qui hèle et sollicite le geste de traduction même au *degré zéro de la traduisibilité* comme dans le *Finnegans Wake* de Joyce, et qui, en ce sens, n'est pas concerné par la communication d'un contenu ou d'un sens, mais par la communicabilité (*Mittelbarkeit*) même. En ce sens, aussi, Carol Jacobs a absolument raison de parler d'une « monstruosité de la traduction » («The Monstrosity of Translation: 'The Task of the Translator' », in Jacobs 1999 : 75-90). Le propos de Benjamin et le ton de son essai sur la traduction sont péremptoirs : il ne s'agit pas d'une *démonstration*, mais d'une *monstration*, celle de la communicabilité qui n'est pas encore fixée dans l'arbitraire qui lie le signe à un référent et qui implique l'identité substantielle d'un sujet qui vise un objet.

C'est pourquoi aussi la traduction, si elle peut et doit censément procéder à une désambiguïsation préliminaire et tenter de configurer la *linéarité* du discours qui fait sens, elle ne peut manquer non plus, au sens où l'entend Benjamin, de s'abandonner à la forme qui constitue la performance de l'acte de langage et qui fait que l'œuvre demeure ouverte, qu'elle se prête à une multiplicité d'interprétations. Benjamin pense en fonction des *multitudes* : c'est là la direction de son messianisme articulé au matérialisme historique, qui repose sur le blocage (*Stillstand*) dialectique de la flèche du temps historique dans le laps de temps *intersticiel* où l'image fait irruption et abolit la distance entre *jadis* et *maintenant* : Benjamin pense en fonction d'*images* qui viennent subrepticement à émulsion, qui font effraction dans l'éternité de l'instant, la fulgurance de la *Jetztzeit*, le « temps d'un battement de cil », "*un batter del ciglio*", comme l'écrit Massimo Cacciari dans le libretto du *Prometeo* de Luigi Nono, qui est directement inspiré par les *Thèses* de Benjamin sur *Le concept d'histoire* :

*Cogli quest'attimo.
Balena un istante,
un batter del ciglio*

Saisis le moment.
Éclair d'un instant,
un battement de cil
(Cacciari 1981-1985)

Cette fugacité de l'instant traduit aussi l'instanciation purement transitive et transitoire du sujet parlant, fiduciaire d'une communauté de langue, qui à tout instant risque de s'embâbler, comme c'est le cas (*das Fall*, la chute, le *casus*) et le risque même de la traduction. Carol Jacobs, dans son chapitre sur la « monstruosité » de la traduction, nous parle d'une ironie initiale et d'une ironie finale de l'essai de Benjamin sur la traduction, la « tâche » du traducteur. D'abord ceci: "The *Aufgabe* of the translator is less his task than his surrender: he is *aufgegeben*, 'given up', 'abandoned'. This is the essay's initial irony" (Jacobs 1999: 87-88). C'est donc là l'ironie initiale. Mais ce sort du traducteur, qui atteint sa parfaite illustration dans la plongée d'abîme en abîme dans laquelle s'engoncent les traductions de Hölderlin, les plus parfaites en leur genre et entre toutes, trouverait sa rédemption, son sauf conduit dans la traduction interlinéaire/intralinéaire des *Écritures*,

qui contiennent leur traduction virtuelle « entre les lignes » : *zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung*. Mais, d'abord, ce danger de la traduction qui va d'abîme en abîme chez Hölderlin, la perfection même, ici dans la traduction de Carol Jacobs, suivie de celle du tandem Nouss-Lamy :

Eben darum wohnt in ihnen vor andern die ungeheure und ursprüngliche Gefahr aller Übersetzung: daß die Tore einer so erweiterten und durchwalteten Sprache zufallen und den Übersetzer ins Schweigen schließen. Die Sophokles-Übersetzungen waren Hölderlins letztes Werk. In ihnen stürzt der Sinn von Abgrund zu Abgrund, bis er droht in bodenlosen Sprachtiefen sich zu verlieren. Aber es gibt ein Halten. Es gewährt es jedoch kein Text außer dem heiligen (GS IV : 1, 21).

Because of this there lives in [Hölderlin's translations] above all the monstrous and ordinary danger of translation – that the gates of a language so expander controlled may fall shut and enclose the translator in silence. The Sophocles translations were Hölderlin's last work. In them meaning plunges from abyss to abyss until it threatens to lose itself in the bottomless depths of language. But there is a halt. However, no text guarantees it but the holy text (Jacobs 1999: 88).

C'est précisément pourquoi elles [les traductions de Hölderlin] sont hantées comme nulle autre par le profond péril originel attaché à toute traduction : que les portes d'une langue si élargie et si maîtrisée ne retombent et n'enferment le traducteur dans le silence. Les traductions de Sophocle furent la dernière œuvre de Hölderlin. Le sens s'y effondre d'abîme en abîme, jusqu'à risquer de se perdre dans les gouffres sans fond de la langue. Mais il y a un point d'arrêt. Il n'offre pourtant de garantie à aucun texte, à l'exception du texte sacré (Benjamin 1997 : 28).

En quoi le texte sacré peut-il être un garde-fou et la mesure d'une littéralité franche où langage et révélation coïncident ? Poser la question, c'est y répondre: "For in the Holy Scriptures meaning no longer separates language and revelation. The holy text is totally literal, in Benjamin's sense of the word, which is to say, because no meaning stands behind its language, because language and revelation coincide absolutely, it is as absolutely meaningless as an original may be" (Jacobs 1999 : 88). Le texte sacré présenterait un cas de traductibilité ouverte, im-médiate, car le médium est le message et il ne possède aucune signification extérieure à son énonciation, un peu comme dans l'épisode biblique dont je ne me rappelle ni de la référence ni de l'occasion, où il est dit que le peuple hébreu rassemblé en un lieu, obéissant à un commandement venu de l'invisible, de l'insaisissable nom, le tétragramme YHWH, accomplit un acte dont il ne comprit qu'après la raison et le sens : ils firent et virent ensuite.

Le texte sacré ou dit « révélé » est le seuil de la traduction, son ancrage comme pratique commune répandue à la surface de la terre en cela qu'il porte en germe, « entre les lignes – *zwischen den Zeilen* », sa traduction virtuelle. Or, le le virtuel est le signe du multiple, de la plurivocité, de l'ouverture à une pluralité d'interprétations nouées à la polyphonie exhibée par la pluralité originelle des langues dont les harmoniques seraient disséminés, en état de dormance ou de latence, dans les constructions finies des langues historiquement constituées. Carol Jacobs détecte une ironie finale dans l'essai de Benjamin en nous référant à la linéarité qui rend possible la conception conventionnelle de la traduction (*translation proper*), dont Benjamin n'a que faire en fin de compte mais

qu'il adosse à la transparence im-médiate de la traductibilité du texte sacré. Jacobs nous reporte à l'*Évangile de Jean*, à son énoncé initial, l'inchoatif qui se situe dans l'innéité du commencement – « En-tête », comme le traduit Chouraki – : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Selon Jacobs, l'essai de Benjamin tournerait autour de cet archétype et nous propose à cet égard d'examiner la version interlinéaire littéraire que présente la leçon de traduction de Martin Luther :

1. *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott*
1. In the beginning was the word, and the word was with God
und Gott war das Wort.
and God was the word.
2. *Dasselbige war im Anfang bei Gott.*
2. The same [the word] was in the beginning with God.
3. *Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht und ohne*
3. All things are through the same made and without
dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht is.
the same is nothing made which made is (*Ibid.*, 89-90).

Je traduis donc, en tentant de conserver un maximum de lisibilité, car la littéralité n'entre que peu et prou dans ma façon *naturelle* de traduire, encore que le grec ancien (attique et, encore davantage, éléate) et le latin m'y aient plié à force d'étude :

1. Au commencement était le verbe, et le verbe était auprès de Dieu
et Dieu était le verbe.
2. Cela même [le verbe] était au commencement auprès de Dieu.
3. Toutes choses sont par cela même faites et sans
cela même rien de fait n'est de ce qui est fait.

Ce sont des lexies difficiles à gérer, pas du tout évidentes, toute proportion gardée, en conviendra-t-on. De cette polyphonie verbale ressort un *Ur-Faktum*, un fait primordial : la déité, le divin, en son essence, comme telle insaisissable, n'est autre que verbe, prodigalité du langage, *don (Gabe)* de la langue qui commande l'*abandon (Aufgabe)* du traducteur en faveur du labeur qui lui est imparti. Ces lexies tirées de la *Verdeutschung* de Luther ont néanmoins, par un biais tout à fait opportun, le mérite de me rappeler une courte phrase du *Finnegans Wake* de James Joyce, que Jacques Derrida a amplement ruminée tout au long de ses deux essais, fort beaux, réunis dans *Ulysse gramophone* (Derrida 1987). Il ne s'agit en fait que d'une portion de phrase : "... *and he war*" qui apparaît déjà dans un extrait, une prépublication tirée de ce qui n'était alors nommé que par la locution générique : *Work in progress*, un chapitre en quelque sorte intitulé *Anna Livia Plurabelle*.

Pour faire une histoire courte, Joyce a mis quelque quinze ans pour accoucher de *Finnegans Wake*, soit de 1923 à 1938 (tr. fr. intégrale Joyce 1987). Cette gestation jubilatoire et déchaînée a aussi été jalonnée de nombreuses difficultés, dont le déclin sérieux de la vue de Joyce, devant se résoudre à l'usage de tout un assortiment de lunettes magnifiantes pour percevoir le trait sur la page. En juillet 1930, Samuel Beckett et Alfred Peron ont commencé à élaborer une traduction française de l'épisode d'*Anna Livia Plurabelle*, qui sera parachevé par Joyce lui-même en collaboration avec un aréopage de poètes et d'écrivains qui comprend, outre Beckett et Peron, Paul Léon, Eugène Jolas,

Ivan Goll, Adrienne Monnier, Philippe Soupault, et qui paraîtra dans *La Nouvelle Revue Française* en 1931 (voir Joyce 1962). Entre-temps, alors qu'il vit à Paris, Maria et Eugene Jolas entreprennent de publier sous forme de feuillets plusieurs sections du roman de Joyce sous le titre *Work in Progress* (pour un aperçu détaillé des prépublications du *Wake*, voir l'excellente étude de Dirk Van Hulle 2016). Joyce était pareillement très familier de la langue et de la culture italienne, ayant vécu et enseigné plusieurs années à Trieste (voir le chapitre consacré à Trieste par Sherry Simon dans son étude marquante *Cities in Translation* (tr. fr. Simon 2013). Un de ses étudiants à Trieste était Ettore Schmitz qui sera plus tard connu sous le nom de plume d'Italo Svevo, un très grand écrivain. D'origine juive, Joyce et lui se sont connus en 1907 et sont devenus de proches amis. Schmitz va ainsi devenir le principal modèle du personnage de Leopold Bloom dans *Ulysse*; en fait, la plupart des détails concernant le judaïsme contenus dans *Ulysse* proviennent des réponses de Schmitz aux questions de Joyce. Éventuellement, tout naturellement en fin de compte, *Anna Livia Plurabelle* va frayer sa voie et trouver sa voix dans une version italienne, d'abord dans une première mouture, due à la collaboration entre Joyce et Nino Frank, ébauchée en 1938, qui a été éditée par Jacqueline Risset dans Joyce, *Scritti italiani* (Milan, Mondadori, 1979). Une autre version réalisée par Joyce avec des interpolations d'Ettore Settani va paraître dans la revue italienne *Prospettive* en 1940 (IV, 2, IV, 11-12, 1940). La version italienne, avec la française, le texte original et d'autres versions successives ont été publiées in Joyce, *Anna Livia Plurabelle*, édité par Rosa Maria Bollettieri Bosinelli (Turin, Einaudi, 1996), avec une introduction d'Umberto Eco. Ce dernier s'en réfère au « cas Joyce » comme prototype de « remaniement radical » en matière de traduction dans son étude *Dire quasi la stessa cosa* :

On ne peut traduire Joyce sans faire sentir d'une manière ou d'une autre le style de pensée irlandais, l'humour dublinois, quitte à laisser des termes en anglais ou à insérer de nombreuses notes en bas de page. Pourtant, c'est Joyce lui-même qui nous propose un exemple essentiel de traduction *target-oriented* : celle de l'épisode de *Finnegans Wake* dit « Anna Livia Plurabelle ». Cette traduction, bien que parue à l'origine sous le nom de Frank et Settani, qui collaborèrent à ce travail, doit être considérée comme faite par Joyce lui-même. D'ailleurs, la traduction française, à laquelle on travaillé plusieurs traducteurs comme Beckett, Soupault et d'autres, est désormais considérée comme l'œuvre de Joyce lui-même.

Il s'agit d'un cas très particulier de remaniement radical car Joyce, pour rendre le principe qui domine *Finnegans Wake*, à savoir le principe du *pun*, ou du mot-valise, n'a pas hésité à réécrire, à recréer radicalement son propre texte. Celui-ci n'a plus aucun rapport avec les sonorités types du texte anglais, ni avec son univers linguistique, et il prend un ton « toscanisant ». Pourtant, il a été suggéré de lire cette traduction italienne pour mieux comprendre l'original, et, de fait, l'effort de réaliser le principe d'agglutination lexicale dans une langue différente de l'anglais révèle la structure dominante de *Finnegans Wake*.

Finnegans Wake n'est pas écrit en anglais mais en « Finneganien » et le Finneganien a été défini par certains comme une langue inventée. En réalité, ce n'est pas une langue inventée à l'image du langage transmental de Klebnikov ou des langues poétiques de Morgenstern et de Hugo Ball, où il n'y a aucune traduction possible, car l'effet phonosymbolique porte précisément sur l'absence de tout niveau sémantique. En conséquence, il serait également inutile de le traduire, parce qu'il est déjà traduit [...].

Mais en réalité, *Finnegans Wake* n'est pas non plus un texte plurilingue : ou plutôt, il l'est, mais du point de vue de la langue anglaise. C'est un texte plurilingue comme pouvait le penser un anglophone. Je crois donc que Joyce, traducteur de lui-même, a choisi de penser au texte de destination (français ou italien) comme un texte plurilingue tel que pouvait le penser un francophone ou un italoophone (Eco 2006 : 358-359).

J'en viens donc à ce petit bout phrase d'*Anna Livia Plurabelle* : « ... *and he war* », que j'ai connecté dans mon esprit à la version de l'incipit de l'Évangile de Jean dans la célèbre *Verdeutschung* de Martin Luther – un moment fondateur de la *Bildung* allemande, de sa culture et de sa littérature –, plus précisément à son commentaire par Jacques Derrida. Ce dernier nous rappelle que son idylle fureteuse et furtive avec l'œuvre de Joyce ne date pas d'hier, suivant le défilé tortueux de son *Introduction* à sa traduction et à son copieux commentaire de *L'origine de la géométrie* de Husserl, pour passer ensuite par *La pharmacie de Platon*, ou encore *Scribble*, son introduction à l'*Essai sur les Hiéroglyphes* de Warburton, où Derrida « renvoie constamment à *Scribbledehobble, the Ur-Workbook for Finnegans Wake* » (voir Joyce 1961), alors que *Glas* serait « aussi une sorte de *Wake*, d'un bout à l'autre » et que *La carte postale* serait hantée par Joyce « dont la stèle funéraire se dresse au centre des *Envois* (visite du cimetière de Zurich [où est enterrée la dépouille de Joyce]). Le spectre envahit le livre » (Derrida 1987 : 29-30. Or, dans l'un ces *Envois*, le signataire de cette carte postale imaginaire couchée sur papier dit : « Coïncidence néanmoins, pour ce séminaire sur la traduction j'ai suivi toute les indications babeliennes dans *Finnegans Wake* » (*Ibid.*, 30). Suit alors une guirlande de séquences tirées du *Wake*

[...] où je découvre tout à coup « the babbling pumpt of platinism », par cet autre autour de « the turrace of babble », tout ce passage d'*Anna Livia Plurabelle* en partie traduit où tu trouveras des choses absolument inouïes; et puis tout ce qui vient autour de « A et aa ab ad abu abiad. A babbel men dub gulch of tears » ou de « And shall not Babel be without Lebab? And he war (*Ibid.*, 31).

And he war. Que faire de cet avorton de sémème bâtard, hybride et laconique? Un premier filet est jeté par Derrida dans l'océan du Finneganien ou, plutôt, ses innombrables rivières (l'épisode intitulé *Anna Livia Plurabelle* répertorie toutes les rivières de l'Irlande, en consonance avec le *riverrun*, le leit-motiv du *Wake*, qui lui-même fait écho au *ricorso* de Giambattista Vico, l'interrègne qui connecte le retour du commencement à la fin d'un cycle qui embraye sur un autre, à l'instar du symbole alchimique de l'*Ouroboros*, le serpent qui dévore sa queue (*Serpens qui caudam devoravit*), symbolisant le cycle ininterrompu du devenir) : *And he war* référerait à « cette dimension audio-phonique de la loi divine et de sa hauteur sublime [qui] s'annonce dans la syllabisation anglaise du *he(w)ar*, elle se redouble dans le *w* et se dissémine, pour le sème et pour la forme, sur toute la page » (Derrida 1987 : 36). Ce “*and he war*” nous situe quelque part, au beau milieu du paysage qui l'entoure, qui est parcouru par une effluence de vocables, de sèmes et de morphèmes agglutinés en cascade, ce lieu ou milieu, *basho* (Nishida) ou « lieu du néant absolu » (*zettai mu no basho*) qui parle et dit : *Il fut* (*he WAR* = leçon allemande), Lui (*he*), la Guerre (*WAR* = leçon anglaise), déclare la guerre à ceux qui voulurent *se faire un nom*, se proclamer langue unique face à l'Éternel, l'unicité de Celui dont il est dit : *and he war*. En allemand, le sémème *war* réfère à la troisième personne du singulier du passé simple du verbe être : *sein*. Le sémème allemand

wahr signifie la « garde », la « sentinelle » et en position d'adjectif : vrai, d'où le substantif *Wahrheit* : vérité. Dans le paysage qui entoure le *he war*, écrit Derrida,

[...] nous sommes, si un tel présent est possible, et ce lieu, à Babel. C'est le moment où Yahwé déclare la guerre, *he war* (échange du R final et du H central dans la gorge de l'anagramme), il châtie les Shem, ceux qui déclarent, dit la Genèse, vouloir construire la tour *pour se faire un nom*. Ils portent le nom de nom (*Shem*). Et le Seigneur, le Très-haut, béni soit-il (*Lord, loud, laud*) leur déclare la guerre (*war*) en interrompant la construction de la tour. Il déconstruit en prononçant le vocable de son choix, le nom de *confusion* (*bavel*) qui par confusion, à l'ouïe, pouvait être confondu avec un mot signifiant en effet « confusion ». Cette guerre déclarée, il la fut (*war*) en étant lui-même un acte de guerre qui consiste à déclarer, comme il le fit, qu'il fut ce (Lui) qu'il fut (*war*). Le Dieu de feu assigne aux Shem la traduction, nécessaire, fatale et impossible de son nom, du vocable dont il signe son acte de guerre, de lui-même. Le palindrome (« *And shall not Babel be with Lebab?* ») renverse la tour mais joue aussi avec le sens et la lettre, le sens de l'être et les lettres de l'être, de « être » (*be, eb, baBEL, lEBab*), comme avec le sens et la lettre du nom de Dieu, EL, LE. Les noms du père (*Dad, Bab*) sont d'ailleurs dispersés sur la même page, avec ceux du Seigneur (*Lord*) et d'un dieu anglo-saxon (*Go to, deux fois, Gov*) qui peut s'étirer ailleurs en *governor* et en bouc émissaire (*scapegoat*) (*Ibid.*, 38-39).

Comment répondre alors à cette injonction de traduire de ce qui ne saurait être traduit? Que se passe-t-il quand on essaie de traduire ce "*and he war*"? On ne peut pas, écrit Derrida, ne pas en avoir l'envie, l'envie furieuse. Car cette efflorescence de vocables hybridés, agglutinés, anamorphosés, nous y invite ardemment. La lecture consiste même, dès son premier mouvement, à en esquisser la traduction, à tenter de trouver une solution de traduction alors que nous sommes confrontés à une machine de guerre qui n'est autre que le déploiement parabolique du bouclier qui protège et immunise la pluralité des idiomes contre la menace d'une uniformisation au profit d'une seule :

He war appelle la traduction, ordonne et interdit à la fois la transposition dans l'autre langue. Change-moi – en toi-même – et surtout ne me touche pas, lis et ne lis pas, dis et ne dis pas autrement ce que j'ai dit et qui aura été : en deux mots *qui fut*. Alliance et *double bind*. Car le *he war* dit aussi l'irremplaçable de l'événement qu'il est. Il est ce qu'il est, aussi inchangeable pour avoir déjà été, un passé sans appel qui, avant d'être et d'être présent, fut. Voilà la guerre déclarée. Avant d'être, c'est-à-dire un présent, cela fut, fut *Il, fuit*, feu le Dieu de feu le Dieu jaloux. Et l'appel à traduire vous rejette; tu ne me traduiras pas. Ce qu'on traduira peut-être aussi dans l'interdit jeté sur la traduction (comme « représentation », image », « statue », « idole », « imitation », autant de traductions inadéquates pour « *temunah* »). Il suit immédiatement l'instant où YHWH se nomme lui-même (« Moi, YHWH, ton Élohim... »). La loi qui s'énonce dans la dimension performative, c'est donc aussi l'interdit sur le principe même de la traduction, l'interdit au principe de la traduction, comme une seule et même expérience de la langue, de la langue unique en tant que Dieu unique. Tout aussi impossible, la transgression consiste à traduire *cela même*. Et à pervertir en description, en constat (*he war*) à la troisième personne, ce qui fut un performatif à la première personne, le performatif de la première personne ou plutôt du premier mot (*Ibid.*, 40-41).

L'événement immortel de l'éclosion d'une pluralité de langues déjà à l'œuvre à l'origine, une origine proprement inscrutable, interdit que l'on puisse penser traduire de façon univoque ce qui s'est constituée au fil d'un faisceau de migrations multipolaires, polycentrique et polyphoniques. Ce *clinamen*, au sens où l'a littéralement inventé le poète

latin Lucrèce dans son superbe poème *De rerum natura*, ce *clinamen* donc, cette bifurcation soudaine, inopinée, d'un flux d'atomes qui s'écartent de la la masse critique des atomes en chute libre pour former un embryon d'organisation intelligible, ne peut être bridé, harnaché dans un système unique, car il n'est de l'un que dans le multiple. C'est la loi constitutive de la postérité babélienne que d'interdire l'uniformisation dans une seule langue, comme l'écrit Derrida dans « Deux mots », le premier essai composant *Ulysse gramophone*, que je permets ici de citer *in extenso* :

Imaginez les machines à traduire les plus puissantes et les plus raffinées, les équipes de traduction les plus compétentes. Leur succès même ne peut avoir que la forme de l'échec. Si même, par hypothèse invraisemblable, elles avaient tout traduit, elles échoueraient à traduire la multiplicité des langues – et à conserver l'étranger dans la traduction. Elles effaceraient ce simple fait : une multiplicité d'idiomes, non seulement de sens mais d'idiomes, doit avoir structuré cet événement d'écriture qui maintenant fait loi. Il aura fait la loi à son propre sujet. *C'était, il était écrit à la fois* en anglais et en allemand. Deux mots en un, *war*, et donc un double nom, un double verbe, un nom et un verbe qui furent au commencement. Mais ils se divisent au commencement, ils divisent le commencement. *War* est un nom anglais, un verbe allemand, il ressemble à un adjectif dans cette dernière langue (*wahr*) et le vrai de cette multiplicité fait retour, depuis les attributs – le verbe est aussi un attribut : qu'est-il? Celui qui fut – vers le sujet qui s'en trouve, lui, *he*, divisé dès l'origine.

Au commencement la différence, voilà ce qui se passe, voilà ce qui a déjà eu lieu, *là*, voilà ce qui fut quand le langage fut acte, et la langue écriture. Là où c'était, *Il fut*.

Le *war* allemand n'aura été vrai (*wahr*) qu'à déclarer la guerre à l'anglais. À lui faire la guerre en anglais. Une guerre qui n'en est pas moins essentielle – de l'essence – pour être fratricide. Le *fait* de la multiplicité des langues, ce qui fut *fait* comme confusion des langues ne peut plus se laisser reconduire, par la traduction, dans une seule langue, ni même réduire, j'y viens dans un instant, dans *la* langue.

Traduire *he war* dans le système d'une seule langue, c'est effacer l'événement de la marque, non seulement de *ce qui s'y dit* mais son dire et son écrire qui forment aussi, dans ce cas, le contenu essentiel du dit. C'est effacer la marque de sa loi et la loi de la marque. Le concept courant de la traduction reste réglé sur le *deux fois un*, l'opération de passage d'une langue dans une autre, chacune d'elles formant un organisme ou un système dont l'intégrité rigoureuse reste supposée, comme celle d'un corps propre. Traduire le babélisme d'au moins deux langues, cela exigerait un équivalent qui restituât non seulement toutes les potentialités sémantiques et formelles de l'hapax *he war* mais aussi la multiplicité des langues en lui, le *coût* de cet événement, en vérité son nombre même, son essence nombreuse et rythmée, l'un différent en soi, et de soi, à la différence de soi, comme Héraclite eût dit en français.

[...]

En proférant *he war*, je me fie à cette vérité si souvent rappelée : dans ce livre, dans l'événement travaillé par la confusion des langues, la multiplicité reste ordonnée à une langue dominante, et c'est l'anglais. Or malgré la nécessité de « phonétiser », malgré l'appel de ce livre à la haute voix (*loud*), au chant et au timbre, quelque chose d'essentiel y passe l'entendement aussi bien que l'écoute, entendez par là une dimension graphique ou littérale, littéralement littérale, un mutisme qu'il ne faut jamais passer sous silence. On ne saurait en faire l'économie. On ne lirait pas ce livre sans compter avec lui,

En effet, la confusion babelienne entre le *war* anglais et le *war* allemand ne peut que disparaître, en se déterminant, à l'écoute. Il faut choisir et c'est toujours le même drame. La confusion, dans la différence, s'efface; et avec la confusion s'efface aussi la différence

quand on la prononce. On est contraint à la *dire ou bien* en anglais *ou bien* en allemand. On ne peut donc la recevoir comme telle à l'oreille. Ni à l'œil tout seul. La confusion dans la différence requiert un espace *entre* l'œil et l'oreille, une écriture phonétique induisant la prononciation du signe visible mais résistant à son pur effacement dans la voix. Ici l'homographie (*war* comme mot anglais *et* allemand) garde l'effet de confusion. Elle abrite le babelisme qui se joue donc entre la parole et l'écriture. Commerce anglo-saxon, échange d'une marchandise (*Ware*), sous le pavillon de la vérité, en temps de guerre, au nom de Dieu. Cela doit passer par des actes d'écriture. L'événement se lie à l'espacement de son archive. Il n'aurait pas lieu sans elle. Il y faut la mise en lettres et la mise en page. Effacer la frappe, assourdir la percussion graphique, secondariser l'espacement, c'est-à-dire la divisibilité de la lettre – et ici je souligne l'inaudible, sa *divisibilité* –, ce serait encore réapproprier *Finnegans Wake* dans un monolinguisme, l'assujettir à l'hégémonie d'une seule langue. L'hégémonie reste incontestable, certes, mais sa loi apparaît désormais *comme telle*. Elle se manifeste au cours d'une guerre (*war*) par laquelle l'anglais tente d'effacer l'autre, les autres idiomes domestiqués, néo-colonisés, donnés à lire depuis un seul angle. Ce qui ne fut jamais si vrai. Aujourd'hui.

Mais il faut lire aussi la résistance à ce *commonwealth*. Elle se prononce mais d'abord s'écrit contre lui. Contre Lui. Et c'est bien ce qui se passe. Entre des îles de langues, au travers de chaque île. L'Irlande et l'Angleterre n'en seraient que des emblèmes. Ce qui importée, c'est la contamination de la langue du maître par celle qu'il prétend s'assujettir et à laquelle il a déclaré la guerre. Il s'enferme alors dans un *double bind* auquel YHWH lui-même n'aura pas échappé. Si on ne peut chanter à la fois en allemand et en anglais, la graphie, elle, garde le polyglottisme en risquant la langue (*Ibid.*, 44-48).

Si je puis me permettre de relater une expérience de mon cru, j'avouerai que j'ai pu prendre la pleine mesure de la déflagration ininterrompue du palindrome polygotte de *Finnegans Wake*, de cette délinquance hilarante – Nora, la concubine de James était exaspérée et parfois n'en pouvait plus de l'entendre rire et ricaner tout seul dans son coin des heures durant, alors que, presque aveugle, il rédigeait à bâtons rompus ses agglutination titanesques, ses mots-tonnerres, comme une débâcle sur les rivières grisées par les crues printanières, le *riverrun* de son écriture polymathe – à l'écoute de *Roaratorio* de John Cage, de ses lectures à haute voix et de ses variantes, qui recréent en quelque sorte la dimension performative de l'hypertextualité de Joyce. Dans le cycle de *Roaratorio: An Irish Circus on Finnegans Wake* (1976/79) de John Cage, nous trouvons aussi *Laughtears: Conversation on Roaratorio* (1979) ainsi que *Writing for the Second Time Through Finnegans Wake* (1976/79). Les lectures de Cage, par ses pauses, ses soupirs et le rythme de sa respiration nous fait pénétrer dans les anfractuosités des vocables et ainsi sentir la polysémie très sédimentée qui fait dialoguer non seulement les langues mais leurs rhizomes ancestraux. Du reste, un mot d'ordre traverse les lexies du *Wake* et détonne tout au long comme une ogive à fragmentation multiple, c'est "*Loud!*" qui s'amplifie jusqu'au *Roar* – d'où le *Roaratorio* de Cage – le grondement des rivières comme des phalanges prêtes pour la guerre contre le monolinguisme, le grand Πόλεμος élu par Héraclite d'Éphèse comme principe ubiquitaire régnant comme un roi (*Basileus* (Βασιλεύς)) sur le flux irrépressible du devenir, la constance de l'inconstance, le même fleuve où ne coulent jamais les mêmes eaux.

Par ailleurs, et dans le même ordre d'idée, si, comme l'écrit Derrida, « la graphie, elle, garde le polyglottisme en risquant la langue », en revanche l'acte de « transcréation » – au sens de la *transcriação* mise de l'avant par le poète brésilien Haroldo de Campos – mis en œuvre tout au long de *Finnegans Wake* s'effectue dans toute sa virtualité dans la

phonation des vocables qui délitent – la rivière sort de son lit – la langue de son univocité cantonnée dans le monolinguisme au profit d'une plurivocité coaxiale qui croise le syntagmatique et le paradigmatique et les font éclater, enrayant alors la linéarité du discours, la soumettant à une délinéarisation verticale qui courtise le vertige de la voix emmaillée dans son filet et suspendue à la phrase infinie qui court-circuite la forme logique de la proposition, le parangon des grammaires de la pensée monologique, armée comme telle de cette pétition de principe qu'est en fin de compte le principe du *tiers exclus*, le « nerf de la guerre » contre l'inter-pollinisation, l'hybridation, le métissage et l'acculturation mis à contribution par le « bricolage », les stragégies obliques et procédés de diagonalisation des adeptes impénitents du multilinguisme ou de la polyglossie qui chevauchent allègrement les frontières invisibles des langues.

Ce « risque » de la langue est aussi la « chance » de l'œuvre prise dans les mailles d'une traduction généralisée, immémoriale, en sorte que, multiples, les langues trouvent leur part de vérité, et les œuvres, leur moment de vérité, à l'interface créée par les opérations de traduction, où les vocables transfuges sont eux-mêmes emmaillés dans un palindrome polyglottique, comme dans le *Wake* de Joyce, mais aussi à l'instar du jeu des commutations et permutations de l'art combinatoire du kabbaliste Abraham Aboulafia (1240-1291), appelé *Tsérouf* et traçant une diagonale qui traverse les vocable hébraïques pour restituer un maillage inaperçu au niveau de la surface plane constitutive de la linéarité du discours, à la faveur d'une cantillation opportune insufflant l'ossature des consonnes hébraïques par le souffle de la voix, voix des voyelles qui frayent la voie de la voix. La traduction interlinéaire des versets de la Torah évoqués par Benjamin en guise de sauf-conduit ou de garde-fou d'une pratique de la traduction qui risque de sombrer d'abîme en abîme, n'est pas le dernier mot. Les opérations du *Tsérouf* sont des rotations coaxiales qui nous reportent aux cantillations de nos lointains ancêtres qui palpaient dans leurs vocalisations l'énergie vibratoire de l'invisible, rendant le non visible visible en traçant les rudiments du syllabaire embryonnaire qui forment la matrice des diverses, indénombrables, variations constitutives des vernaculaires historiques dont les constructions finies agrémentent une combinatoire exponentielle en matière de puissance d'évocation. Le *Tsérouf* d'Abraham Aboulafia actualise divers modes de substitution, de commutation et de permutation, qui, avec la *temourah*, viennent s'ajouter aux procédés de la *gematria* et du *notariqon*, tous concentrés sur les vocables et les lettres pouvant être transposés dans des séries de nombres ou des configurations quadridimensionnelles associées à des noms dont la structure consonantique peut être permutée ou commutée. Il s'agit d'un dispositif similaire à un logiciel de puissance infinie, sauf que l'énergie qui anime ce logiciel est le souffle, l'insufflation de voyelles ponçant la griffe des consonnes et dont l'amplitude de jeu se veut de portée cosmologique, rien de moins. Le kabbaliste, à l'instar du traducteur, jongle avec des « mondes possibles ».

Moshe Idel, qui a succédé à Gershom Scholem à la chaire des études sur la mystique juive à l'Université de Jérusalem, s'est arrêté pour réfléchir aux liens qu'entretient la pensée de Derrida à la Kabbale hébraïque dans une communication prononcée lors d'un colloque international tenu du 3 au 5 décembre 2000 au Centre communautaire de Paris sous la titre : *Judéités : questions pour Jacques Derrida*, ensuite édité en 2003 sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly. Au fil de cette communication intitulée « Jacques Derrida et les sources kabbalistiques », Idel discerne deux points de contact entre la kabbale hébraïque et la tournure de pensée de Derrida, soit le postulat

derridien selon lequel « il n'est rien hors du texte » et la juxtaposition du legs grec et de la tradition juive qui trahissent une gémellité contradictoire mais effective. Scholem donne pour preuve son soupçon à l'effet que Derrida a assurément dû lire un article de Gershom Scholem paru en 1956 dans la revue *Diogène* (Nos 14 et 15), car il donne une citation de R. Isaac de Berditchev qui, à cette date, n'avait été publiée dans aucune langue européenne. Ensuite, il se trouve que, dans le même article, figure la phrase de Rabbi Menachem Recanati, kabbaliste italien du début du XIV^e siècle, selon laquelle « Il n'est rien en dehors de la Torah ». De plus, dans son ouvrage de synthèse intitulé *les Grands Courants de la Mystique Juive* (paru en 1950), Scholem fait nombre de fois allusion aux pratiques d'Abraham Aboulafia.

Voici en gros et par le détail le parallèle que dresse Moshe Idel. D'abord, il y a un postulat de la pensée juive qui consiste à identifier Dieu et la Torah, le texte de la Loi codifié et ritualisé, sinon qui identifie à la faveur d'opérations combinatoires les idées et les formes aux lettres de la Torah. Cette position est bien campée dans le *Sefer ha-Zohar*, une somme kabbalistique désormais attribuée à Moïse de León (1240-1305), du moins compilée par ce rabbin espagnol : « La Torah n'est autre que le Saint-béni-soit-Il ». Cette thèse a été approfondie et amplifiée par d'autres kabbalistes jusqu'au XVII^e siècle, puis par Scholem dans un article de 1954, traduit en 1956 par Georges Vajda sous le titre « Le Nom et les Symboles de Dieu dans la mystique juive ». Cet article contient le passage suivant : « Toutes les sciences sont évoquées en bloc dans la Torah puisqu'il n'est rien qui soit en dehors d'elle » (citation de R. Menachem Recanati, début du XIV^e siècle, qui aura assurément été méditée par Pic de la Mirandole). Derrida a pu lire cet article puisque dans « La dissémination », il parle des lettres blanches cachées destinées à être révélées dans le futur, une affirmation de R. Lévi Isaac de Berditchev qui n'avait été avancée nulle part ailleurs que dans cet article de Scholem. Ainsi Derrida a-t-il avancé cette formule qui est devenue un postulat de sa pratique de la déconstruction : « Il n'y a pas de hors-texte », qu'on retrouve dans *De la grammatologie* (1967). La formule du kabbaliste Menahem Recanti : « Il n'est rien qui soit en dehors de la Torah » est anamorphosée par Derrida dans sa maxime pragmatique : « Il n'y a pas de hors-texte ». Le livre, porteur d'un nombre infini de significations, reste pour lui une métaphore de la réalité. Celle-ci survit à la tentative de se débarrasser de dieu, dans le sens où la déité, YHWH, l'*Ain-Sof* des kabbalistes, l'in-fini qui, à l'instar du *Dao* des taoïstes, est pure vacuité créatrice ménageant un champ énergétique dont les atomes sont des lettres devant être insufflées, n'est autre que texte et traduction incessante du texte. Le livre est une divinité immanente, qui ne se distingue pas de son auteur. Derrida et le kabbaliste italien du XIV^e siècle Menachem Recanati, qui a grandement influencé la pensée de Pic de la Mirandole, affirment tous deux de façon absolue le caractère auto-générique du texte. En l'occurrence, la pensée de Derrida sécularise les théories de la kabbale hébraïque sur le texte, et, par le fait même, les opérations du *Tsérouf* d'Abraham Aboulafia (sur dernier voir l'excellente étude d'Elliot R. Wolfson (2000)).

La traduction se révèle à cet égard une interface de prédilection où les ressorts harmoniques des langues uniques en cela que plusieurs, et plusieurs en cela qu'uniques en leur degré de maturation relatif des usages contractés au gré des hybridations, métissages et formes diverses d'acculturation, ont pris corps dans un terroir d'élection ou de fortune et fécondé leur niche écolinguistique, ménageant une aire de jeu qui laisse entrevoir cette pure vacuité créatrice qu'on appelait jadis « génie du lieu » et qui n'est

autre qu'une matrice ouverte sur des horizons libérés des antagonismes ancrés dans les fantasmes identitaires liés à l'idéologie des états-nations claquemurés dans leurs frontières. En ce sens, la traduction est une science du seuil, du liminaire, de la liminarité, une opération transfrontalière de franchissement de limites abstraites qu'elles déconstruisent dans la puissance d'évocation de cette énergie vibratoire des vocables qui, en se déterritorialisant, tissent des liens dans le maillage et l'hybridation de formes libérant des points de fuite qui se cristallisent dans des œuvres à point donné de la maturation des vernaculaires – comme ce fut le cas avec les langues d'oc et d'oïl, les poètes provençaux, la sagesse des trouvères frayant leur verbe et le refilant à des poètes aussi inspirés que Rutebeuf et François Villon, s'engouffrant ensuite le tourbillon du carnavalesque de Rabelais, la polyglossie d'un Dante Alighieri laissant planer des atomes crochus chez Joyce et Beckett, le picaresque espagnol, la grande prose de Flaubert ou la polyphonie chez Dostoïevski, comme l'a bien démontré le poéticien Mikhaïl Bakhtine, la constellation fulgurée de la *Frühromantik* d'Iéna, la puissance visionnaire d'hommes et de femmes qui ont gardée haute la flamme du verbe poétique en traversant un champ de ruines, depuis Hölderlin et Rilke jusqu'à *die unschätzbar Dichter* Paul Celan, sans oublier les poètes et poétesses russes, Ossip Mandelstam, Anna Akhmatova ou Marina Tsvetaïeva que j'avais citée en guise d'épigraphe à des strophes de mon recueil de poésie *Sous la paupière céleste*, conçues en étroite intertextualité avec la poétique de Paul Celan : « Tous les poètes sont des Juifs » : « Поэты – жиды ! », déclamation de Tsvetaïeva qu'il faudrait sans doute traduire littéralement par : « Les poètes? – des youpins! » et que Celan avait lui-même placé en exergue de son poème intitulé « Et avec le livre de Tarussa », intégré à son recueil *Die Niemandrose* paru en 1963 (trad. française de Martine Broda in Celan 1979 : 146-147).

Admettons que Friedrich Hölderlin ait atteint la limite, le tréfonds du fond, *die Abgrund*, la frontière du dicible, dans ses traductions de Sophocle et de Pindare, où tout s'effondre et s'enfonce d'abîme en abîme, comme le suggère Benjamin. Mais c'est là aussi que se noue le nœud qui fait un sort à la traduction homogénéisante, isomorphe, qui aplanit le différer de la différence, l'espacement des temps alternatifs où s'entrepollinisent les œuvres qui possèdent leur temps propre, traçant des lignes d'univers autonomes qui, agents de change, sont à charge de rechange par traductions interposées, ces traductions qui « risquent » la langue en rescapant des bribes de la mémoire naufragée, « Entre habitat et abîme, au gré de ta mémoire – *Zwischen Heimat und Abgrund durch dein Gedächtnis* » ainsi que le scande Paul Celan dans un vers recueilli dans *Strette & autres poèmes* (trad. modifiée, Celan 1990 : 46-47). Toute langue, en sa singularité même, est maillée à toutes les autres, comme le révèle le revers/verso d'un travail de tissage, le textile du texte, la chaîne et la trame balayée par la navette de la traduction, la langue en sa composante lisse au recto où s'inscrivent les motifs exhibés par la linéarité du discours, l'ordre de la représentation, se voit ainsi bordée et débordée d'un *double bind* qui en son envers laisse pendre des fils, et ces fils appendus ne sont autres que les pistes nous bâillant accès à l'œuvre du temps où s'accuse le différer de la différence, principe d'une herméneutique ouverte, d'une traduction infinie qui tend le relais au commentaire, le moment venu ou le temps voulu, *rechtzeitig*, comme l'écrit Walter Benjamin. Par quoi l'œuvre est ouverte en sa finitude même, embrassant l'Ouvert sans retrait, *das Offene* que nomme Rilke dans sa *Huitième Élégie de Duino* : « l'Ouvert, si profond dans la vue animale. Libre de la mort – *das Offene, das im Tiergesicht so tief*

ist. Frei von Tod » (trad. de Roger Munier in Rilke 1998). Mais l'Ouvert, *das Offene*, c'est aussi la contrée, le milieu où nous naissons ou émignons, grandissons, déclinons et nous effaçons comme le sillage de traces sur le rivage balayée par la lame océane. Mais l'Ouvert est aussi ce qui reste de souffle pour la parole de qui et à qui s'impose le devoir de témoigner en l'absence de témoin, l'ultime combat de la poésie contre l'immonde, le déni du droit de cité, une écriture du dés-astre, privé des lueurs de l'astre, là où nul soleil ne se lève ou se couche, comme Paul Celan nommant le « lait noir » (*Schwarze Milch*) de l'aube, celui du midi, et du soir et de la nuit derrière la nuit, l'ombre immense qui s'est abattue sur les camps de la morts. Ultime combat des poètes yiddish qui tentèrent d'arracher à un silence impénétrable une douleur sans nom, comme le rapporte Rachel Ertel dans son superbe ouvrage, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement* (1993), où elle cite le poète Itzhak Schipper, mort à Maïdanek en 1943, alors qu'il confiait à Alexandre Donat : « Tout ce que nous savons des peuples assassinés est ce que leurs assassins ont bien voulu en dire. Si nos assassins remportent la victoire, se ce sont eux qui écrivent l'histoire [...] ils peuvent nous gommer de la mémoire du monde [...]. Mais si c'est nous qui écrivons l'histoire de cette période de larmes et de sang – et je suis persuadé que nous le ferons – qui nous croira ? Personne ne voudra nous croire, parce que notre désastre est le désastre du monde civilisé dans sa totalité. »

Nous pouvons comprendre ainsi la lutte de Nietzsche, qui avait dénoncé vivement dans ses fragments concurrents à la rédaction de son essai sur la *Wille zur Macht* toute forme d'antisémitisme et ses effets délétères sur la vitalité de la *Bildung* allemande elle-même, sa lutte contre l'histoire « monumentalisée », qui fait abstraction de la vie foisonnante des multitudes au profit de la chronique tenue par les scribes des vainqueurs. Je songe aussi aux multitudes d'aujourd'hui que sont les déplacés, les déportés, les sans-papiers et nombres d'objecteurs de consciences écroués par des régimes pétris d'idéologies complètement dénaturées au service desquelles s'ameutent les cerbères serviles d'une bureaucratie paranoïaque. Face à quoi notre enjeu – celui du poète, du traducteur, du philosophe et du citoyen-sentinelle de vigilance – demeure, comme toujours et à jamais, celui de la liberté, de la prise de parole aux prises avec le droit de parole.

Mais nous pouvons aussi, tout de go, renouer avec la leçon proposée par Walter Benjamin et évoquée plus en amont, en ce qui a trait à la densité harmonique de la pluralité originelle des idiomes, qui implique, de ce fait, que l'œuvre conçue dans l'un ou plusieurs (comme chez Joyce) de ces idiomes demeure ouverte, se prête à une multiplicité d'interprétations. Cette pluralité ouverte de l'œuvre qui se découvre dans la traduction est un faisceau d'harmoniques encryptés dans le vocable dont le timbre et la fibre vibratoire éclatent dans le rythme et la prosodie qui lui confèrent sa portance et, *a fortiori*, sa « parlance » (Berman), lesquelles sont tributaires d'un tissu indémaillable de relations liées à la médiumnité du langage comme médium et mi-lieu, celui de l'*entre-les-langues*. C'est là la profondeur du langage, mais aussi sa vacuité créatrice au sens du *śūnyatā* bouddhique, que j'ai défini plus haut comme une notion « atopique » celle d'une pure vacuité créatrice, puisqu'elle désigne un lieu sans lieu, une pure *médiumnité*, dans le sens précisément où elle héberge tous les *topoi* imaginables, tant du sensible que de l'intelligible qui l'informe et en émerge à la fois. Ainsi le Je n'a pas de substance, il n'est qu'un tissu de relations : il n'existe qu'à partir d'un Tu qui le fonde par son appel : *Abyssus abyssum invocat*. Ainsi le rapport entre l'œuvre à traduire et le labeur de

traduction, qui est toujours asymétrique – c’est pourquoi Benjamin répudie la notion d’équivalence – peut-il être figuré par le chassé croisé d’un Je et d’un Tu : le Je de l’œuvre interpelle le Tu du traducteur qui devient à la faveur de cette interpellation un Je à qui il incombe de répondre au Tu de l’œuvre à traduire : c’est là la mesure de son abandon, de son *Aufgabe*.

Qu’est-ce à dire sinon qu’une conception lucide et éclairée de l’activité traductionnelle doit être alignée sur une dynamique non-linéaire, multidimensionnelle, dont le principe est *dialogique*, par contraste avec l’autorité ancestrale de la forme logique de la proposition, la pièce maîtresse de *Organon* d’Aristote, du design de la logique et de fonction analytique du discours. Est ainsi répudié l’espèce de droit d’aînesse que s’est arrogé le principe aristotélécien de non-contradiction, plus précisément le principe du *tertium non datur*, qu’il faudrait sans doute nommer, pour user d’une formulation anglaise plus amène, comme le *principle of excluded middle* (οὐδε μεταξὺ ἀντιφάσεως) : le *mi-lieu exclu* qui repose sur une conception *monologique* du langage dont la forme canonique est la linéarité de la proposition logique. C’est sur cette base logique que le Je, *das Ich*, ou l’ipséité de la conscience qui prend conscience d’elle-même à travers l’objet qu’elle vise, s’est vu fondé en substance, mais aussi que s’est constituée la phénoménologie du sujet comme intentionnalité au sens où l’entendra Edmund Husserl, position phénoménologique par rapport à laquelle la théorie critique de Benjamin affiche une nette dissidence.

Un philosophe japonais de non moindre envergure que Nishida Kitaro, qu’on situe davantage dans la périphérie de l’école de Kyoto, Watsuji Tetsuro (1889-1960), va lui aussi apporter un sérieux correctif aux tenants de l’herméneutique phénoménologique, en particulier l’analytique existentielle de Heidegger dont le projet de déconstruction de la métaphysique en vue de la restitution d’une ontologie fondamentale est carencé par sa négligence à l’endroit de la composante médio-spatiale de l’œkoumène qui sert de matrice ou de creuset à la gestation d’une individualité nettement socialisée et qui ne peut s’accomplir et s’épanouir en faisant l’économie de ces prémisses. Suite à son séjour en Allemagne, où il va approfondir une première lecture enthousiaste de *Sein und Zeit*, Watsuji va s’en démarquer en soulignant l’insuffisance de la focalisation sur la temporalité ekstatique du *Dasein* dont l’ipséité est essentiellement tendue dans la résolution solitaire de ses possibles, en l’absence de considérations explicites sur le milieu de sa gestation, d’une dynamique de la relation qui est d’emblée intersubjective et qui ressortit à l’imprégnation d’un « milieu de vie ».

C’est là précisément l’enjeu de son brillant essai de topologie anthropologique, *Fūdo. Ningengakuteki kōsatsu* 風土. 人間学的考察, *Milieux. Étude philo-anthropologique*, le terme *Fūdo* signifiant, plus littéralement, « vent et terre ». Watsuji s’était déjà attaqué à sa rédaction lors de son voyage d’études en Europe en 1927-1928, se retrouvant du coup aux premières loges en tant que lecteur de *Sein und Zeit*. Il va le corriger et le peaufiner suite aux cours donnés à l’Université de Tokyo, pour enfin le publier en 1935. Son ouvrage certes le plus connu, *Fūdo* présente une excursion longitudinale et latitudinale du « milieu » de gestation, de l’espace de « médiance » (風土性 *fūdosei*), pour reprendre ici le terme choisi par Augustin Berque dans sa récente et très belle traduction de *Fūdo* (2011), où le processus d’individuation de l’être humain s’avère tributaire de l’imprégnation d’un « climat », d’un habitat où se tissent les linéaments colloquiaux de

l'espace dialogique de l'intersubjectivité comme matrice vivante d'une individualité perméable aux influx de son « milieu de vie », du tissu social qui, à l'instar d'un écosystème, repose essentiellement sur une ontologie *relationnelle* basée sur la diversité foncière des formes de vie.

Aux yeux de Watsuji, l'accentuation marquée pour le vecteur temporel-ekstatique chez Heidegger, qui développe les conséquences analytiques d'une ipséité définie par son angle de déférence à l'endroit de l'assomption de sa finitude propre, fait l'impasse sur la gestation originaire de la dimension culturelle et sociale de l'être humain conçu comme *ningen* (人間), désignant ainsi l'unité dynamique, tensorielle et médiale soudant l'individu-sujet-corporel à son milieu de vie, le corps collectif. D'où le renversement de perspective : pour Watsuji, le processus d'individuation ainsi conçu se révèle plus originairement comme un « être-vers-la-vie » (*sei he no sonzai*) avant de se projeter dans l'axe, certes indépassable sur un certain plan, mais non conclusif au finale, du *Sein zum Tode* heideggerien – l'être-vers-la-mort.

Ce décroisement des horizons où se projette le mortel ouvre une perspective d'une tout autre magnitude : l'individualité construite par cette dynamique *relationnelle* qui est négation constante du vide, se prolonge à travers la « médiance » (*fūdōsei*) et l'interrelation de l'espace trans-générationnel. Cette dynamique trans-générationnelle nous projette bien au-delà de la structure d'anticipation vécue sur le mode de l'imminence résolue de l'être-vers-la mort qui, chez Heidegger, scelle le sceau de l'authenticité associée à l'assomption solitaire d'un être rompu à sa finitude propre. *Mutatis mutandis*, nous pouvons dresser un parallèle avec ce que Walter Benjamin désigne comme la « croissance sacrée des langues » qui, s'entre-traduisant et en captant des harmoniques secrets, ménagent les avenues d'une « survie » (*Überleben*) des œuvres qui y sont conçues, leur prodiguant une « vie de surcroît » (*Fortleben*). Bernard Stevens résume fort bien les tenants et aboutissants de cette mutation de paradigme qui, dans le fond, est un trait caractéristique de la pensée *dialogique* que l'on retrouve aussi bien, chacun suivant sa modalité, chez le poéticien russe Mikhaïl Bakhtine que chez Franz Rosenzweig, Martin Buber et Emmanuel Levinas : « L'homme n'est pas d'abord un *solus ipse*, jeté au monde et en projet vers ses possibles, il est aussi et avant tout un être-avec-autrui, davantage : un être-*par*-autrui en interaction sociale, culturelle et géo-climatologique qui agit de manière déterminante sur son être-au-monde » (Stevens 2005 : 183).

L'éveil à soi procède de la vacuité de toute essence, n'étant autre que la relation ouverte du vide qui s'évide et se nie pour se concrétiser dans la polarisation du tissu polyphonique de relations dont l'identité transitoire du Je structuré par le tu qui l'interpelle ne forme qu'un pôle en constante mutation et dépendant comme tel d'une myriade de connexions. L'identité n'a aucune substance en dehors de ce faisceau de relations où elle émerge à partir du vide qui se nie et se concrétise dans la relation. En l'occurrence, pour le formuler d'une manière un peu plus abstraite, le devenir précède l'être et le constitue en se transformant constamment à partir de la vacuité créatrice de la relation, de sorte que le Même est pré-structuré par l'Autre, n'apparaît qu'à travers l'Autre, qui est aussi le Même le révélant à soi, car cette bipolarisation révèle leur coappartenance réciproque. Cette formulation est une variante de la matrice dialogique générée par le tétralemme de Nāgārjuna dont Watsuji est l'héritier direct, trouvant dans

les notions de « coproduction conditionnée » (*pratītya-samutpadā*) et de *sūnyatā*, la vacuité créatrice, les clefs de voûte de sa « mésologie », suivant le terme proposé par Augustin Berque.

La métaphore que Watsuji mobilise pour décrire l'interaction entre individu et société, ou entre l'être humain et son milieu est l'inscription d'un cercle de rayon infini dans l'axe multipolaire – de multiples centres formant une constellation ouverte – d'un cercle de rayon fini qui, le niant, le réalise, trouve sa résonance dans une dynamique centripète et centrifuge où le relatif s'absolutise en s'absolvant de soi, en se vidant au profit d'un absolu qui lui se nie et se concrétise dans la forme en acte d'un lien social qui va toujours se densifiant et qui est en quelque sorte la marque de l'infini dans le fini qui se vide de tout ancrage substantiel dans l'être en relation dont la vacuité est pure créativité. Car la relation n'a aucune consistance spécifique, elle ouvre, initie un rapport, instaure une dynamique, tout comme la traduction entre les langues, qui n'a aucune substance ou consistance autre que celle de la relation, est ouverture d'un rapport qui projette les langues hors de leur terreau natif, les déterritorialise et les révèle à elles-mêmes dans ce qu'elles ont de plus propre, tant leur virtualité que leur finitude, aussi bien que l'universalité en germe dans la contingence de leur gestation. De même façon, Benjamin s'en remet à un rapport de proportionnalité (*Verhältnis der Proportionalität*) pour qualifier le lien entre l'essence spirituelle (*das geistige Wesen*) et le langage dans lequel elle se communique : elle se communique *dans* le langage et non *par* lui. L'essence spirituelle n'est pas identique au langage où elle se communique, mais « ce qui est communicable dans une essence spirituelle est son langage » (voir Lamy 1997).

Tout langage étant une « forme de vie » (*Lebensform*), comme l'a souligné Wittgenstein, et toute forme de vie n'étant autre qu'un tissu de relations d'interdépendance entre des pôles qui ne se polarisent et n'acquièrent une identité qu'à partir de leur entrée en relation, accorder à ces pôles transitant dans le champ phénoménal une identité substantielle préalable à leur entrée en relation est une superposition vide de sens. C'est d'ailleurs ce qu'a fait valoir le penseur indien Śaṅkara (788-820), notamment dans ses *Prolegomènes au Vedānta* (Śaṅkara 1951), avec la notion de « surimposition » (*adhyāsa*). Selon l'initiateur de l'*Advaita Vedānta* ou voie non-duelle, cette substantialisation de l'interconnexion de toutes les formes de la manifestation consiste à surimposer à un sujet qui n'est qu'un pur « champ » (*viśaya* : territoire, champ d'action) où s'accomplit l'activité cognitive, la consistance d'un objet, une forme de réification de ce qui est dynamique et en constante transformation dans son ouverture sur l'autre. C'est aussi la leçon qui court en filigrane de la filiation qui relie la « Voie du Milieu » (*Madhyamaka*) développée par Nāgārjuna et son disciple Chandrakīrti, et l'élaboration chez maître Dōgen, fondateur du Sōtō zen au Japon, pour ainsi s'étendre après plusieurs siècles d'évolution aux techniques de déconstruction des pièges du langage que reprendront à leur compte les penseurs de l'École de Kyoto.

Sans doute la conception la plus difficile à cerner pour une disposition d'esprit façonnée dans l'horizon de la pensée héritée des Grecs, zélateurs d'une ontologie reposant sur l'inhérence d'une substance agréant une diversité de prédicats relatifs à des propriétés essentielles ou accidentelles, est l'idée d'une ontologie *purement relationnelle* reposant sur la vacuité originelle de toute substance, et dont l'impermanence, de surcroît, serait à la source de la dynamique multidimensionnelle et de la constante métamorphose

des formes dans le champ phénoménal composant l'appareil cosmique. Nishida s'était déjà dégagé de cette gaine en élaborant sa « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri*) et, par suite, en la déployant dans l'amplitude d'une « logique du champ » (*basho no ronri*) qui se résout ultimement, nous l'avons vu en amont, dans la « forme sans forme » qu'il désigne comme le « lieu du néant absolu » (*zettai mu no basho*), cette notion de « néant absolu » (絶対無 *zettaimu*) étant la traduction du terme chinois *soku*, appartenant au lexique du bouddhisme *Tch'an* chinois, héritier du bouddhisme indien dit du « Grand Véhicule » ou *Mahāyāna*. Si l'inflorescence matricielle parfaitement mutualisée de la vacuité (*kū* 空), et du lieu (*basho* 場所) permet à Nishida de concevoir une « pure expérience » (*junsui keike*) déliée des ligatures d'une pensée objectivée asservie au principe de contradiction, chez Watsuji l'idée d'une vacuité originelle, qui n'a évidemment rien à voir avec la conception d'un néant de toutes choses, fait directement écho à une intuition centrale du bouddhisme du « Grand Véhicule » ou *Mahāyāna*, celle de vacuité créatrice (*śūnyatā*), telle que conçue par les tenants de la « voie du milieu » (*Madhyamaka*) développée par Nāgārjuna, dont Watsuji va notamment retenir, suite à son étude en profondeur parue en 1927 consacrée à la « Philosophie pratique du bouddhisme primitif » (*Genshi Bukkyō no jissen tetsugaku*), l'importante notion de coproduction conditionnée (*pratītya-samutpadā*), en l'occurrence l'interdépendance multipolaire de toutes les formes transitant dans le champ phénoménal.

Si la pensée de Watsuji recoupe celle de Nishida quant à l'intuition originelle de la vacuité comme matrice dialogique de toute relation, elle s'en distingue aussi dans la mesure où Nishida semble nettement moins marqué par la « Voie du Milieu » de Nāgārjuna, très prégnante chez Watsuji qui est d'abord le concepteur d'une éthique fondamentale de l'œkoumène, tandis que Nishida est nettement orienté vers la « pure expérience » du *satori*, de l'illumination immédiate au sens bouddhique (*kenshō*). D'où l'ascendant indéniable de la rigueur des techniques d'éveil développées par Dōgen, avec qui il nourrit une affinité quasi congénitale, associant sa notion séminale d'« auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujun teki jiko dōitsu*), une forme d'intériorisation radicale de la vacuité intime et tensorielle de sa « logique du champ » (*basho no ronri*), avec la pratique du *kōan*, une alvéole poétique implosive et ultra-contradictoire destinée à faire éclater la pensée captive de l'ancrage substantiel de l'identité ainsi que du clivage entre le sujet et l'objet, qui consiste à pénétrer les racines de sa propre nature (voit à ce sujet Watsuji 2011b). Pour ouvrir ici une brève parenthèse, cette libération d'une ipséité du Soi non substantiel, essentiellement relationnel et trans-identitaire, converge vers une forme d'interprétation synthétique, qui s'inscrit dans la foulée du principe bouddhique de l'« interpénétration sans obstruction » (*bōgai naki sōgo shintō*), une formule chère au Suzuki Daisetsu, qui a été transplantée et adoptée dans les œuvres de celui qui fut son élève à l'Université Columbia à New York au début des années cinquante, le compositeur d'avant-garde états-unien John Cage, qui nourrissait aussi des affinités électives avec le maximalisme de James Joyce, son principe du *riverrun*, et le minimalisme de Marcel Duchamp et son concept de peinture non-rétinienne axée sur l'attention soutenue, déliée de toute objectivation du regard, à l'*inframine*, qui consiste entre autres, suivant l'impératif formulée par Paul Klee, à rendre visible le non-visible, tout comme chez Cage il s'agissait de rendre audible l'in audible, l'événement même du son, et le silence, qui n'est plus absence de son, mais la matière première du son. Il n'en va pas autrement pour

le traducteur ou la traductrice, à qui il incombe non pas de rendre le sens transparent, mais de laisser transparaître en un point de ténacité furtif, le « rapport de proportionnalité » entre les langues.

Ainsi, lorsque Nishida fait intervenir la notion de « néant absolu » (絶対無 *zettaimu*), au niveau le plus basique il désire d'abord signifier que l'auto-identité absolument contradictoire ne peut être happée dans le clivage du sujet et de l'objet, l'instanciation cognitive étant une et indivise, une forme d'illumination spontanée où l'objet est englobé avec le sujet dans la béance du lieu comme pure déhiscence sans obstruction d'un devenir-conscient sans clivage ni opposition qui émerge du néant au point nodal, sans dimension, où la cognition s'opère sans distinction d'un sujet ou d'un objet. Aussi l'aspect temporel de cette « auto-identité absolument contradictoire » ne peut-il être autre qu'un « maintenant éternel » (*eien no ima* 永遠の今) ou celui d'un « présent absolu » (*zettai genzai* 絶対現在). Je me permets ici d'observer que Walter Benjamin va aussi développer une notion du temps radical, non linéaire, tout à fait similaire dans sa XIV^{ème} Thèse « Sur le concept d'histoire », en évoquant la *Jetztzeit*, la fulgurance de l'instant qui, dans la syncope d'une dialectique au repos (*Dialektik im Standstill*), voit converger la constellation de temps parallèles éveillant ce qu'il désigne comme l'« illumination profane » s'arrachant au temps homogène et vide des horloges dans un temps saturé d'à-présent :

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.

L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d'« à-présent » (Benjamin 2000b : 439).

Sur le plan spatial, qui, pour Nishida, est indissociable de la temporalité comme du plan global de la conscience qui y est enveloppée tout autant qu'elle le développe, cette instanciation participe de l'inhérence spontanée d'un champ ouvert que Nishida décrit comme une « logique topologique » (*bashoteki ronri* 場所的論理) appelée à se contracter en cet ultime *topos* (*kyūkyokuteki basho* 窮極的場所) qu'est l'auto-identité absolument contradictoire, en l'occurrence un pur *topos* atopique, lieu sans lieu, contraction absolue de l'espace en un point sans dimension, à l'instar de la notion de *Tsimsum* dans la mystagogie kabbalistique élaborée par Isaac Luria, où l'*Ain Sof*, l'infini, se contracte en un point sans dimension, lieu sans lieu, pour libérer le *maqom*, la béance du lieu destinée à accueillir le champ de la manifestation qui n'est autre qu'une vacuité créatrice saturée d'énergie. Ce *topos* ultime ou lieu sans lieu, est précisément ce que Nishida désigne comme le « *topos* du néant absolu » (*zettaimu no basho* 絶対無の場所) et qui correspond à l'auto-identité absolument contradictoire de l'un (*ichi* 一) et du multiple (*ta* 多), qui sans se confondre participent l'un de l'autre en se contredisant, le multiple demeurant le multiple tout en étant un, et l'un demeurant un tout en étant multiple. Bref, l'un et le multiple sont un *et* multiple : ni division ni soustraction, ni subsomption ou « sursomption » (l'*Aufhebung* de Hegel) ni opposition, mais pure interpénétration sans obstruction.

Cette pluralité interne qui lie d'un seul tenant identité et contradiction est la clef de la dynamique qui interdit que l'on cantonne le plan d'émergence du devenir-conscient dans

un pôle atomique et autarcique indépendant du tissu de relations qui le définissent (ou contre-définissent). C'est pourquoi cette auto-identité absolument contradictoire se résout ultimement dans le tréfonds abyssal d'un *fondement sans fond* (*mukiteiteki kitei* 無基底の基底) qui n'est autre que la béance du lieu, la « forme sans forme » qu'il désigne comme le « lieu du néant absolu » (*zettai mu no basho*).

Le bouddhisme n'est pas une religion, pas davantage une forme quelconque de spiritualité. C'est une *technique d'éveil*. Pour une conscience formée selon les critères de la pensée occidentale, cette technique d'éveil agit comme un puissant dissolvant des idées reçues sur l'identité du Soi et l'objectivité du champ phénoménal qui se résout ultimement dans l'*impermanence* de toutes choses (voir Stambaugh 1990; 1999).

Le bref détour que j'ai emprunté dans les pages qui précèdent se justifie en ce que cette genre de pensée se révèle éclairant pour mieux « entendre » les propositions énigmatiques, à tout le moins étonnantes et qui du reste n'emportent pas spontanément notre conviction, qui nous sont monnayées à la volée par Benjamin, sur un ton péremptoire et un mode rhapsodique, et ce dès le tout début de son essai sur la traduction.

L'*incipit* du prologue à la traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire, qui a fait couler beaucoup d'encre, notamment en ce qui a trait à l'autarcie (auto-référentialité) de toute œuvre d'art, comporte un triple volet formé d'une série d'affirmations d'une rigueur implacable : 1) l'horizon du traduire est celui des œuvres : traduction-des-œuvres; 2) Son essence se déduit de celle des œuvres; 3) L'essence des œuvres n'est pas communication.

Nous avons donc une limitation implicite quant à l'objet de la réflexion de Benjamin, une détermination d'essence et une inférence percutante, péremptoire, sur la non-extension de cette essence, qui ne réfère qu'à elle-même, la poétique de l'œuvre comme production *sui generis*. Benjamin poursuit de ce pas son travail de sape critique visant en un premier temps à une dés-instrumentalisation de l'*acte de langage* qui, loin de communiquer un contenu, porte sur la « communicabilité » (*Mittelbarkeit*) même.

Il ne s'agit pas d'une réflexion sur la traduction « en général » : Benjamin s'attache exclusivement ici à la traduction des textes profanes (littéraires) et des textes sacrés, dont les sphères respectives ne sont pas étanches, bien que foncièrement distinctes.

Une œuvre est toujours œuvre-de-langage et ne peut générer qu'une réflexion sur le langage, son essence. La rupture la plus radicale se situe au niveau de la conception largement partagée d'une œuvre comme instrument de communication véhiculant un message dirigé vers un destinataire :

[...] *Denn kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörschaft.*

[...] aucun poème ne s'adresse au lecteur, aucun tableau au spectateur, aucune symphonie à l'auditoire (Benjamin 1997 : 13/GS IV/1 : 9).

Le pôle de la réception se voit ici répudié sans ambages. Ce n'est pas rien. Benjamin nous dit que l'œuvre n'est pas tournée vers nous, c'est nous qui nous tournons vers elle. La traduction sera mise à contribution au profit d'une activité qui ne comporte aucune finalité extérieure à elle-même. Benjamin congédie du même coup la présumée relation d'intentionnalité qui pose tout objet pour un sujet qui le vise. Et dans la foulée de cette

mise en orbite du pôle réceptif, c'est la prérogative de l'*esthétique de la réception* (*Rezeptionsästhetik*) mise de l'avant par Hans Robert Jauss et Wolfgang Iser qui se voit dissoute et frappée de caducité. C'est un geste très radical et d'une grande portée critique pour ce qui est de saisir l'essence même du traduire et prendre la mesure de son oblitération séculaire au profit d'une « esthétique de la réception », qui est presque un pléonasme. Dans le paragraphe deux, Benjamin écrit :

Was « sagt » denn eine Dichtung? Was teilt sie mit? Sehr wenig dem, der sie versteht. Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage.

Que « dit », en effet, une œuvre littéraire? Que communique-t-elle? Très peu, à qui la comprend. Ce qu'elle a d'essentiel n'est ni communication, ni énonciation (Benjamin 1997a : 13-14/GS IV/1 : 9).

Cette auto-référentialité absolue de l'œuvre dont le langage ne communique rien ni n'énonce quoi que ce soit est sans conteste un postulat hérité de la théorie critique élaborée dans la mouvance de la constellation postromantique, laquelle entrecroise la « versabilité » (transversalité et inter-traduisibilité des formes, mixité des « genres », etc.) infinie d'une écriture fragmentée, perméable à l'ironie et au *Witz*, et aspire à la *Potenzierung*, l'« élévation à la puissance » de l'œuvre qui fait valoir l'autonomie inconditionnée de toute poétique et célèbre ainsi son inachèvement paradoxal comme mode d'accomplissement absolu de son indice de finitude. Le traducteur va précisément à la rencontre d'un élément qui dans la langue élaborée de l'œuvre n'est pas concerné par la communication d'un contenu (*Gehalt*), mais plutôt par la teneur (*Gehalt*) de vérité de la langue qui n'est pas asservie à la tutelle du sens.

Benjamin se lance aussitôt à l'assaut d'une prémisse – un poncif – qui à toute fin pratique serait sensée rencontrer les attentes du « sens commun » selon lesquelles une traduction serait faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas (la langue de) l'original. Ce qui tombe sous l'évidence, mais que Benjamin ignore totalement ici. La question est :

Gilt eine Übersetzung den Lesern, die das Original nicht verstehen?

Une traduction est-elle faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original?

La réelle question ici, le poids qu'elle fait peser sur notre intelligence du phénomène de la traduction conçue dans son essence, sa teneur de vérité, est si une traduction n'a *valeur* que de palliatif destiné à combler les besoins du lecteur étranger à l'idiome dans lequel a été conçu l'« original ». Qu'elle puisse y remédier n'est pas la question, mais que sa réelle incidence ne soit logée qu'à cette enseigne est pour Benjamin une méprise sur la nature de son opération. Qui plus est, ce détail n'est pour lui qu'accessoire, anecdotique. C'est une thèse pour moins controversée en regard des attentes les plus convenues, et qu'elle nous soit livrée sur un ton péremptoire, bien en deçà d'un niveau argumentatif, n'arrange guère les choses. C'est une question lourde de sens, et pas seulement parce qu'elle entend visiblement fausser compagnie à une cause déjà entendue : une traduction est destinée à ceux qui ne comprennent pas la langue de l'original.

D'abord, à supposer que nous comprenions toutes les langues existantes, scénario peu plausible voisinant l'absurde, nous serions toujours en reste pour déterminer la nature de notre rapport à ce qu'on désigne comme un « original ». Bref, à ce qui est *d'origine* dans un « original », puisque cette teneur ne peut que nous échapper. Et, à rebours, on peut aisément mettre en question la présumée “anxiety of influence” mise de l'avant par le

critique états-unien Harold Bloom, dont nous n'avons que faire : je pille, je cite, je pirate, je parasite et court-circuite effrontément et impunément tout ce qui me tombe sous l'œil ou dans l'oreille. Par exemple, les *koinai*, ou langues de haute culture, médiatrices profuses et diffuses, sont toujours des langues-de-traduction, traduites et traduisantes, et, de ce fait, comme l'écrit Berman, « ont dès leur origine été entretissées de traductions » (Berman 2008 : 52). Comment postuler un « pur » rapport de l'œuvre à sa langue alors que la fibre nerveuse de cette langue est tissée de traductions, bref le fruit d'une acculturation composite, immémoriale, tributaire de divers affluents idiomatiques exogènes?

Une œuvre ne parle jamais *que* dans sa langue, qui elle-même est saturée de vocables et de tropes empruntés à des constellations langagières limitrophes ou plus éloignées dans le temps et dans l'espace. Ainsi, comme nous le rappelle Berman, les cultures multilingues des XVI^e et XVII^e siècles traduisaient des œuvres qu'elles pouvaient déjà lire dans leur langue d'origine : la traduction permettait de « moduler » une œuvre. En l'occurrence, la « traduisibilité » d'une œuvre, son *Übersetzbarkeit*, est aussi bien un indice de sa finitude, de son horizon d'origine, qu'ouverture à sa traduction, à ses multiples translations dans le microcosme des langues et des œuvres. Bref, la traduction est une « valeur ajoutée » et est dotée d'une *ratio essendi* qui déborde largement l'idée de combler le besoin d'un lecteur qui ne comprend pas la langue de l'« original ». Il s'agit d'une opération *sui generis* destinée à effectuer la *monstration* de l'« originalité » de l'œuvre dont elle investit l'indice de traduisibilité sans jamais l'épuiser : elle est *décisive* mais non *définitive*. D'où ma prédilection pour une *épistémè* non déterministe en matière de traduction.

C'est pourquoi Benjamin détourne – une forme de *hijacking* implicite – l'attention portée au contenu (*Inhalt*) qui serait d'aventure visé par l'original, ce qui est dit et ce à quoi référerait ce qui est dit, vers la *teneur* (*Gehalt*) de vérité implicite au *mode de visée* (*Art des Meinens*), bref non point *ce* qui est dit mais *comment* cela se dit, en l'occurrence le *poïein* au sens où l'entend Meschonnic : *faire ce que fait* l'original et non point s'attacher au sens que véhicule ce faire. Ainsi donc, la traduction est affaire de *poétique*, et non pas de vérification d'un contenu visant un référent extérieur à l'acte de langage. Aussi la *saudade*, un invariant énigmatique de l'âme d'expression lusophone, de la *Stimmung* portugaise, de sa tonalité d'âme, reste la *saudade*, la *saudade* sans reste, tout en affichant un coefficient de traductibilité ouvert, non refermé sur soi, car elle est liée au contexte de son énonciation, un élément déterminant du mode de visée, de la *façon de dire* les choses en telle ou telle autre langue. D'où l'importance des ruminations de Jacques Derrida sur *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine* (1996).

Tout ceci repose sur un paradoxe foncier, dont l'hypothèque ne peut être levée : « la communication n'est pas l'essence de la traduction, parce qu'une œuvre est *intraduisible* » (Berman 2008 : 52). Berman explicite : « Toute expérience de l'acte de traduire l'atteste : rien de ce qui fait la chair langagière d'un texte (chair qui fait le vrai sens de l'œuvre) ne saurait être “transmis”, car aucune équivalence réelle n'existe de langue à langue » (Berman 2008 : 52-53). Je condense l'argument : la « traduisibilité » d'une œuvre, l'appel qu'elle lance à son insu dans chacun des maillages de sa facture d'origine, est liée à sa migration dans « l'espace de l'intraduisibilité ». C'est, derechef, le paradoxe que je soutiens : *il y a* de l'intraduisible, mais *rien n'est* intraduisible.

Ce qui signifie deux choses. D'une part, la traduction ne vise pas à établir un régime d'équivalence entre l'élément modulé dans une langue source qu'il lui incombe de transposer dans une langue hôte, elle est, quant à son essence, un mode de mise en lumière des « affinités électives » entre des langues affichant un haut coefficient de dissymétrie et de dissimilitude liée à l'indice de contingence qui pèse sur leur gestation historique. La traduction est, si je puis dire, une *structure d'exposition*, qui laisse émerger des harmoniques sans qu'elle les suppose d'entrée de jeu, car elle demeure toujours, en son principe confronté à de l'inconnu, d'où son *Aufgabe*, son abandon. Ensuite, toute œuvre est liée à sa langue sur un double mode, d'emblée contradictoire, mais qui appartient à l'essence même de sa manifestation : elle est aussi bien enracinement, plongée vers la racine, que dépassement, transcendance génératrice d'un écart dont l'amplitude se mesure précisément dans l'acte de traduire qui extrade l'œuvre (voir Lamy 1993) et projette l'inachèvement paradoxal de sa facture définitive, l'intraduisible même, comme une matrice qui l'ouvre de l'intérieur en ménageant l'interface qui la cheville au « devenir des langues », tout en révélant l'unicité et l'inviolabilité de sa « lettre ».

Benjamin y va ensuite d'un énoncé lapidaire, qui a néanmoins fait couler beaucoup d'encre :

Übersetzung ist eine Form.

Cette forme, qui est entendue au sens où Goethe l'a développée, celle d'un organisme possédant sa loi intrinsèque, qui est vecteur de métamorphoses, tient sa « loi » de l'original, qui n'est autre que sa « traduisibilité » — *Denn in ihm liegt deren Gesetz als in dessen Übersetzbarkeit beschlossen* (Benjamin 1997 : 14).

La forme est « informée » par une loi qui lui est à la fois immanente, comme dans le vivant ou l'œuvre, et transcendante, comme dans la traduction qui trouve son principe dans la traduisibilité de l'original. Bref, la traduction surgit organiquement de l'original, qui encourt une métamorphose, qu'il faut entendre ici au sens où l'entend Goethe, celle d'un organisme qui ne connaît de croissance qu'en progressant vers son déclin, et c'est là aussi la loi immanente à l'œuvre réélaborée dans la traduction. Suivant une intuition de Goethe aussi, quand l'œuvre atteint son faîte, son « heure » de gloire, elle entame du même coup un déclin qui dans sa chute (le *casus, der Fall*) est attrapé à la volée, dans l'interstice de temps alternatifs, par la traduction qui instruit sa « relance », lui accordant selon les termes de l'analyse de Benjamin, une « vie de surcroît » (*Fortleben*), qui contresigne le stade de sa « survie » (*Überleben*).

C'est un énoncé de principe, le pivot de la réflexion de Benjamin sur la traduction : dire que la traduction est une « forme », c'est affirmer qu'elle est une métamorphose de l'original, et non une transformation extérieure à l'œuvre. Je pousse plus loin : la traduction n'est pas translation, déplacement d'un point A à un point B, ou trajectoire vectorielle, mais mutation endogène de l'œuvre exposée à un « milieu » exogène : matrice d'une transmutation ou, pour le dire dans les mots d'Haroldo de Campos : « transcréation » (*transcriação*), ou dans ceux de Herder, une « transplantation » (*verpflanzen*), dans un écosystème langagier (ou polysystème littéraire) étranger à son terreau d'origine.

Ce « milieu » exogène, langue ou culture-hôte, n'est pas la « cause » de cette métamorphose mais, si je puis dire, la « précipite » (ici au sens où on en use en chimie :

le « précipité » d'une réaction chimique, l'une des formes de l'*Auflösung*), la provoque en quelque sorte, alors que cette mutation appartient au développement intrinsèque, organique, de l'œuvre qui déploie ses potentialités latentes à la faveur d'une traduction dont la loi est précisément l'*Übersetzbarkeit* de l'original. Nous retrouvons aussi l'idée déjà avancée dans un essai de Benjamin, *Sur le langage en général et sur le langage des humains*, selon laquelle, précisément, « la traduction est le transfert d'une langue dans l'autre à travers un continuum de métamorphoses. La traduction traverse des continuums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance » (Benjamin 1991 : 151; ma traduction).

Toute traduction, d'aussi lointain horizon puisse-t-elle poindre, participe d'un mouvement de transformation global des langues et des cultures qui, sous peine de se languir dans le plus plat chauvinisme et de se terrer dans un vase clos, sont intimement sommées de s'ouvrir à la fécondation de l'œuvre étrangère qui elle-même sollicite, à son insu, les auspices d'un épanouissement insoupçonné à la faveur d'une traduction obéissant à cette loi inhérente à l'œuvre, sa « traduisibilité ». Mais cette *Übersetzbarkeit* doit pouvoir trouver un point d'impact, un terreau où frayer sa voie, un canal et un moment propice à son éclosion. Cela touche à la « médiumnité » du langage, à son enchâssement matriciel dans une ontologie purement *relationnelle* ou *dialogique* qui fait que sa transitivité et son intrication à l'interface entre traduisible et intraduisible, loin de se heurter à de l'ineffable ou de l'indicible en soi, pointe en direction de la pure *communicabilité*, une idée centrale de l'essai de 1916 qui forme le soutènement secret des thèses apparemment contradictoires avancées dans « L'abandon du traducteur ». Mais elle touche à l'*historicité foncière* de toute langue projetée à la croisée de temps alternatifs qui la fécondent de l'intérieur, à l'interface où la traduction, précisément, intervient comme opérateur de change et facteur de réjuvenation et d'activation de potentialités latentes, non encore écloses. Toute langue n'a d'autre raison d'être que son *devenir*, qui lui est immanent et, comme tel, *vide* en regard d'un référent extérieur à son itération qui serait le *sens*. Or le sens ou la signification, qui n'est autre que l'*usage*, n'est pas quelque chose qui existe en soi, mais qu'on construit dans la mise en discours de l'expérience. L'expérience, me dois-je de le préciser, qui est un concept capital chez Walter Benjamin. Dans le cas qui nous occupe, cette expérience concerne la pure communicabilité, la *façon* dont on communique, et non ce qui est communiqué ou ce qui est visé par cette communication.

En effet, l'intuition maîtresse de l'essai de 1916 sur l'essence du langage est l'idée de pure « communicabilité » (*Mittelbarkeit*), qui précède toute polarisation d'instances de communication. Il ne saurait y avoir de pôles de communication, de transitivité, d'itération ou de direction de l'énergie communicative sans un substrat préalable, une matrice, un médium ou un milieu où instaurer ces pôles qui, à leur tour, ne peuvent qu'être transitoires et corrélatifs. Entre autres, pour Benjamin il n'existe pas d'identité préalable, un Je quelconque, à cette entrée en relation qui agrée la communication mais se situe elle-même hors du communicable. Ce n'est pas le contenu communiqué ni davantage les instances émettrice et réceptrice de ce contenu qui importent, mais la communicabilité même de la langue. Et cette forme qu'est la communicabilité est totalement *vide*, plus précisément, elle procède d'une vacuité créatrice immanente, à l'instar de la notion de *Basho* de Nishida ou celle de *Fūdo* de Watsuji.

La pure « communicabilité » (*Mittelbarkeit*) évoquée par Walter Benjamin dans « *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* », définit en son principe l'essence spirituelle, la pure idéalité de l'essence, comme étant identique à l'essence linguistique, non pas comme communication d'un contenu, mais comme pure « communicabilité ». Autrement dit, *c'est le médium lui-même qui se communique et non les contenus qu'il serait d'aventure appelé à communiquer*. Dans un premier temps, Benjamin pose cette prémisse : « Si l'essence spirituelle est identique à l'essence linguistique, alors, de par son essence spirituelle, la chose est médium de la communication, et ce qui en elle se communique est justement — en fonction de ce statut qui est le sien — ce médium (langage) lui-même. Dès lors, le langage est l'essence spirituelle des choses » (Benjamin 2000c : 149-150) Bref, la « communicabilité » *n'est autre que* l'essence spirituelle des choses.

Ce qu'il m'importe de démontrer ici c'est que la *reine Sprache*, la notion énigmatique d'une « pure langue » qui est au centre de l'essai de 1923 sur la traduction, n'est autre que cette « communicabilité ». Le *rein* de la *reine Sprache* n'en appelle aucunement au fantasme d'une langue adamique virginale, non entachée des maculations de la postérité babélique, mais ne réfère surtout pas, *a fortiori*, à quelque *logos* universel préexistant ontologiquement à toutes les langues. Comme le souligne Antoine Berman, « *rein* signifie aussi : vide, intransitif. La pure langue, c'est la langue qui ne véhicule pas de contenus, la langue qui repose en elle-même et n'est pas un moyen en vue de... ». En l'occurrence, « les “formes pures” de la raison sont “vides” tant que ne vient pas les remplir la “rhapsodie des sensations”, et la poésie, devenue chant, ne chante pas ceci ou cela : elle est “pur” chant, chant intransitif — sans contenus et sans visée extérieure à lui-même » (Berman 2008 : 116-117).

Ces clauses ne manquent pas d'être paradoxales : des œuvres qui ne réfèrent qu'à elles-mêmes, répudiant un quelconque destinataire. Une langue qu'on traduit sans que cette opération soit destinée à pallier l'incompréhension de la langue dans laquelle est cultivée cette forme. Car la traduction n'est autre que pure forme. Qui plus est, cette forme est vide : elle procède d'une vacuité créatrice où elle n'apparaît que comme *ouverture d'un rapport* qui ne présume et ne suppose en rien l'instanciation d'un pôle émetteur, ni davantage d'un pôle récepteur. Il n'y a pas d'abord un Je qui est posé et Tu qui est ensuite impliqué ou contreposé par devers un Il qui serait interposé, ce ne sont que des instances vides qui ne se « réalisent », bref qui ne deviennent « réelles » qu'au sein de leur *entrée-en-relation* qui repose sur l'espace de jeu, la vacuité *médiale* de leur matrice dialogique. En ce sens aussi, la conscience de soi qui m'anime, basée sur la perception proprioceptive qui fonde l'idée d'habiter un corps qui m'est propre et de déployer une activité mentale qui m'amène à dire « Je », n'est autre qu'un « centre de gravité narratif » (*Center of Narrative Gravity*), comme l'a démontré le philosophe états-unien Daniel C. Dennett (1991). Bref, je (me) raconte des histoires, nourries par des scénarios tributaires du champ relationnel et l'espace dialogique de l'interlocution où les constructions d'un cogito putatif s'adonnant à des actes perlocutoires d'auto-assertion se résument aux itérations d'un zombie évoluant dans ce que Dennett désigne comme le « théâtre cartésien » (*Cartesian Theater*) et qui consiste à imaginer un petit théâtre dans le cerveau où un homoncule (glande pinéale) observe toutes les données sensorielles comme si elles se réalisaient sur une scène, ou comme si elles étaient projetées sur un écran. En poursuivant la métaphore, c'est cet homoncule qui prendrait ensuite des décisions et

enverrait des ordres. Radicalisant son ontologie matérialiste, Dennett n'hésite pas à affirmer : "Are zombies possible? They're not just possible, they're actual. We're all zombies. Nobody is conscious – not in the systematically mysterious way that supports such doctrines as epiphenomenalism" (Dennett 1991: 406). Dans une note à ce passage, Dennett tient néanmoins à préciser: "It would be an act of desperate intellectual dishonesty to quote this assertion out of context!" Je n'abuserai donc pas de cette citation, encore que je ne me sois jamais situé "out of context", étant un situationniste dans la lignée d'un Guy Debord, estimant par ailleurs que les variables de contexte sont devenues de nos jours plus importantes et pertinentes que les variables de profil qui, de rigides qu'elles étaient, sont appelées à encourir une constante mutation.

Ce que soutient en substance Daniel Dennett est qu'il est désormais futile de considérer les actes de langage ou les actes de pensée d'un sujet présumé conscient sans tenir compte des productions de l'inconscient ou du subconscient dans les actes imputables à un sujet défini comme un agent cognitif. Ces vues ne sont pas du tout éloignées du propos de Benjamin dans son essai sur la traduction, dans la mesure où ce dernier tend à se distancer de la théorie de l'intentionnalité de Husserl qui présuppose un *Ego cogito* comme foyer de visées intentionnelles habilitées à définir un objet visé par l'acte de la conscience. L'œuvre conçue aussi bien que la traduction élaborée par un sujet se dispensent de ses visées intentionnelles et constituent des productions *sui generis* qui échappent à un contrôle conscient exercé par un sujet. La vie des œuvres, leurs lignes d'univers aussi que la temporalité qui détermine le moment de leur traduction en temps opportun, *rechtzeitig*, ne sont pas l'apanage d'un sujet qui maîtrise ces données. Les vues de Benjamin exhibent un caractère péremptoire qui ne rencontre pas le critère de réfutabilité (*Falsifizierbarkeit*) d'un Karl Popper, mais Benjamin n'a jamais nourri des prétentions en matière de scientificité : la traduction est un art et non une science, elle relève d'une *éthique* et d'une *esthétique* qui lui sont propres tout en faisant l'économie d'un sujet conscient exerçant un contrôle sur la matière ainsi élaborée. Je ne suis pas d'accord avec ces vues et j'estime que la denrée subjective est partie prenante des décisions de traduction. Mais là n'est pas la question ni le but du présent exercice. Il importe d'abord de prendre la mesure des vues de Benjamin *at face value*, d'exhiber les conditions objectives qui peuvent l'amener à voir les choses de cette façon et pourquoi elles sont tout à fait valides.

Sans doute que nombre de mes lecteurs ou lectrices ont conservé en mémoire le film absolument remarquable que le réalisateur Alain Corneau a tiré du scénario conçu par Pascal Quignard en 1991, *Tous les matins du monde*, en s'inspirant de son roman précédent, *La Leçon de musique*. Ce scénario met en scène un maître consommé de la viole, Monsieur de Sainte Colombe (Jean de Sainte-Colombe, 1640-1700), qui expérimente les formes de son jeu dans une cabane où il vit reclus, inconsolable suite au décès de son épouse tant aimée. Les seules auditrices admises comme témoins de cette expérimentation de la forme qui émule le chant des oiseaux et le bruissement du vent qui caresse les feuilles des arbres, atteignant un tel degré de perfectionnement qu'il peut « imiter toutes les inflexions de la voix humaine », sont ses deux pupilles, Madeleine et Toinette, à qui il transmettra les rudiments de son art en père aimant et dévoué. L'œuvre est tout entière concentrée dans l'*œuvrer* lui-même, indépendamment de tout usage ou valeur extérieurs au jeu de la forme qui est *vide* car elle accueille en son sein toutes sortes d'éléments adventices prodigués par la nature environnante, comme *pur médium* de la

forme sonore arrachée au silence qui en forme la matrice. Ce Monsieur de Sainte Colombe ne se considère pas comme l'*auteur* des sons qu'émettent sa viole et ne nourrit nul dessein de créer des œuvres qui porteraient sa griffe. Survient alors un élève qui s'impose par sa persévérance, Marin Marais (1656-1728), un apprenti doué certes mais qui nourrit d'autres ambitions, qui visent l'assentiment d'un public, d'un auditoire, soit une finalité extérieure à la *mise en œuvre de l'œuvrer* qui est *pure forme, pure vacuité créatrice*. Marin Marais désire rayonner à la cour du Roi-Soleil. C'est le dévoiement de la forme, qui devient communication d'un contenu formaté à dessein de séduire un auditoire, publicisation d'une forme qui n'était d'abord autre que pure performance dénuée de tout expédient, donc de toute communication d'un contenu, de toute instance autre que sa pure « communicabilité ».

Le concept de *Mitteilbarkeit*, de « communicabilité », est le pivot autour duquel s'organise l'argument transcendantal que Benjamin a développé tout au long de l'essai de 1916, à l'instar du concept d'*Übersetzbarkeit* qui gouverne les spéculations du prologue sur la traduction, rédigé en 1921 et paru en 1923 avec sa traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire. Son énoncé central, qui est souligné par Benjamin lui-même, se lit comme suit : « *Il n'existe rien de tel qu'un contenu du langage ; en tant que communication, la langue communique une essence spirituelle, c'est-à-dire purement et simplement une communicabilité* » (Benjamin 2000c : 150, trad. légèrement modifiée par moi-même).

Que faire de pareils énoncés? Eh bien, le faisceau de lectures tangentes que j'ai mises à contribution pour en dégager les diverses perspectives consistent à dire qu'une compréhension pleine et entière du noyau de ces thèses apparemment contradictoires ne peut être actualisée si l'on s'en tient au cadre de la conceptualité occidentale basée sur la *logique de l'identité* (unité du contenu et de la forme de l'énoncé) et le *principe de non-contradiction* assortis à une ontologie fondée sur la notion de *substance*. Il faut nous tourner vers une conceptualité plus souple, que je qualifierais de « matricielle », qui prend congé de la notion de *substance* et d'une *identité* de principe au profit de la *relation* et de la *corrélation* ménagées par un *espace dialogique*, la béance du « lieu », le vide ou la vacuité qui « informe » la forme, bref la *médiumnité* de la matrice qui sous-tend toute relation. C'est pourquoi, comme je m'en expliquerai plus en aval, je défends une vue non déterministe de la traduction, et, par voie de conséquence, je favorise l'adoption d'une axiomatisation « faible » en matière de théorie de la traduction ainsi qu'une diversité indéfinie de protocoles évolutifs adaptés à chaque cas de figure. De là découle aussi ma cooptation pour le *pluralisme méthodologique* défendu par Paul Feyerabend et le *perspectivisme généalogique* de Michel Foucault, qui sont assortis à la procédure de l'*abduction* mise de l'avant par Charles Sanders Peirce, au *paradigme indiciaire* de Carlo Ginzburg, sans compter les effets de *sérendipité*, la prodigalité de rencontres fortuites qui font la fortune de l'acte d'interprétation ou la Baraka qui exauce l'effort de traduction.

***Κῶβερνήτης* : cybernétique, unités de code et traduction. De la vacuité du paradigme communicationnel et de la foire aux illusions des théories de l'information à la notion de « programme » génétique : une genèse courant en filigrane dans l'ombre portée de la Guerre Froide.**

Maintenant, puisque j'ai beaucoup parlé de communication, surtout pour la disqualifier comme fil nerveux de la traduction, la répudiant de son enjeu et de sa portée, voyons ce qu'il en est. Il ne s'agit pas de disqualifier la communication comme telle, elle est omniprésente. Le fait est que l'on fait grand cas de ce « paradigme », mais j'estime qu'il est controuvé et n'ajoute qu'une couche superficielle et abstraite à l'acte de langage, à la tenue de la parole, qui par essence est *dialogique*, en sorte qu'il vaudrait mieux loger la traduction à l'enseigne d'une *conversation* entre un texte source et une langue hôte.

Il y a bon nombre de lustres que le paradigme de la communication a fait son nid comme parc d'attraction du comportement humain, coïncidant avec la modélisation d'une théorie de l'information et celle des tenants d'une interprétation béhavioriste des stimuli provoquant chez l'humain une réaction éventuellement conditionnable l'amenant à accomplir une action renforcée par un signal. On peut difficilement le nier au vu et au su de ces hordes de mammifères humains asservis au moindre signal émis par leur téléphone dit « intelligent ». Ce paradigme désormais passablement complexe a pour ainsi dire pris les devants de la scène dans le champ de la signification partagée entre pairs (ou inégaux lorsqu'une majorité d'agents cognitifs est soumise à une rhétorique autoritaire unilatérale). C'est dans les « beaux jours » de la Guerre froide entre les USA et l'URSS que cette discipline s'est imposée, notamment dans les années 1945-50 avec les travaux mathématiques de Claude Shannon et Warren Weaver, développés dans le cadre de recherches subventionnées par le complexe militaro-industriel, qui avait alors le vent dans les voiles (c'est toujours le cas : ça n'a pas l'air de vouloir s'arrêter ni même ralentir), et le développement de la cybernétique par un chercheur indépendant, Norbert Wiener.

La cybernétique, dont la dénomination a été formée à partir du terme grec κῶβερνήτης (*kubernêtês*), qui signifie littéralement « pilote, gouverneur », désigne l'étude de la gouverne et de l'ingénierie des systèmes vivants ou non-vivants (ordinateurs) en tant que systèmes intégrés et auto-régulés d'émission et de réception d'éléments de codes régis par la rétroaction ou le feedback, qui connaît trois variantes : positive, négative ou de degré zéro. La rétroaction positive entraîne une avalisation et parfois même une inflation du côté du pôle récepteur de l'élément de code émis à la source. Une rétroaction négative introduit une régulation, voire un principe d'homéostasie qui modalise ou amende l'information véhiculée par l'élément de code émis à la source. Avec la troisième variante, le feedback de degré zéro, nous avons des éléments de code réduits à un résidu autistique qui va se perdre dans le vacuum car il n'y a aucune rétroaction de la part du pôle récepteur.

Le feedback de degré zéro correspond au babil de Babel, observation qui me fournit l'occasion de rectifier le tir, de réinterpréter une idée reçue sur la dispersion des langues censément symbolisée par la chute de la Tour de Babel : loin d'être assimilable à une dissémination stochastique des langues, ce qui était déjà le cas à l'origine – il y a toujours eu plusieurs langues et non point une seule –, le châtement de Babel est la condamnation à un message univoque, mécaniquement répété, une langue de zombie, complètement givrée, telle qu'on en trouve dans les fictions notoires à cet égard : je nomme ici *Brave New World* d'Aldous Huxley, *1984* de George Orwell ou encore *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury, un roman de science-fiction dystopique dont le titre fait référence au point d'auto-inflammation du papier, exprimé en degrés Fahrenheit (= 232,8 °C). Ce titre a été magnifiquement adapté au cinéma par le réalisateur français François Truffaut et porté sur les écrans en 1966. L'intrigue met en scène des hommes et des femmes-livres qui se sont réfugiés dans la forêt où ils mémorisent chacun un ouvrage marquant de la littérature mondiale pour résister à l'autodafé totalitaire visant à faire désapprendre le libre jeu de l'imaginaire au contact de cette source première et ultime du savoir qu'est la littérature. La décision de scénariser ce roman de Bradbury a été largement influencée par l'enfance de Truffaut, marquée par l'amour des livres et par les autodafés pratiqués systématiquement par les nazis, qui brûlaient les livres dans les rues. Les nazis, en fin de compte, voulaient faire des Allemands un peuple d'imbéciles incultes, ce qui est typique du fascisme des juntes militaires, qui s'attaquent prioritairement aux journalistes, aux littérateurs et poètes ainsi qu'aux intellectuels et universitaires objecteurs de conscience.

Ce n'est un secret pour personne, les guerres fournissent l'occasion d'un avancement accéléré dans le développement des technologies. Sur l'urgence du moment, l'effort de guerre mobilise entre autres les cerveaux pour concevoir non seulement des armes de destruction massive et de longue portée, des systèmes de défense, mais aussi des moyens d'accommoder la longueur d'avance que procure la science du renseignement, qui est cruciale, à court terme, d'un point de vue tactique, et à moyen ou à long terme, d'un point de vue stratégique. Tant et si bien que la science du renseignement est devenue une branche de la philosophie à part entière. Pour s'en convaincre, on pourra potasser l'excellent ouvrage d'Isaac Ben-Israël, *Philosophie du renseignement. Logique et morale de l'espionnage* (2003), qui comporte en appendice une correspondance inédite avec Paul Feyerabend. L'auteur, qui est un ancien Général de l'Armée de l'air israélienne, a dirigé différents secteurs dans le domaine de la stratégie de défense et du renseignement militaire entre 1967 et 2002 et enseigne présentement au Département des « Security Studies » et d'Histoire et philosophie des sciences et des Idées de l'Université de Tel-Aviv. Ses analyses en matière d'études stratégiques et de validation du renseignement sont largement tributaires des acquis épistémologiques de Popper, Kuhn, Lakatos et Feyerabend.

Ceci dit, une partie des technologies développées dans la concentration des moyens et leur concertation à des fins militaires pourra éventuellement être transférée dans la société civile et être mise à profit dans le cadre de la vie domestique, après la cessation des hostilités. Outre l'effet spectaculaire de la conception de l'arme nucléaire, la Seconde Guerre Mondiale a connu un développement sans précédent dans le domaine des communications et de la science radar, dans la foulée des tentatives de décryptage des signaux ennemis et d'encryptage des codes en usage dans la chaîne de commandement de façon à opérer avec un maximum d'invisibilité, enjeu stratégique qui relève de la même

logique que le subterfuge du cheval de Troie, mis au point par Ulysse, détenteur d'une forme de sagacité associée à la déesse gresque *Métis*, maîtresse de l'astuce, de l'intelligence stratégique. Des développements fulgurants dans les secteurs des télécommunications et de la détection radar, conjugués à la sophistication des techniques d'encryptage et de décryptage de messages codés ainsi que l'allègement des lourdeurs et des délais dans la gestion logistique des opérations de stockage, de filtrage et de triage de l'information, etc., ont constitué un héritage permanent de ce dernier grand conflit. Des esprits visionnaires et perspicaces auront sans doute su pressentir l'avènement d'une société désormais pleinement informatisée, ou encore ce que Marshall McLuhan a entrevu comme la mutation de paradigme entre la Galaxie Gutenberg et l'ère de la communication.

Au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, les sociétés industrielles avancées qui, déjà depuis l'époque coloniale, épuisaient impunément les ressources exploitables de contrées qu'elles spoliaient avec un zèle sans scrupule, ont transformé la terre en un jardin des délices à la Hieronymus Bosch, où l'enfer de l'enfermement des consciences sous une orgie torrentielle de messages de tout acabit, radiophoniques, télévisuels, informatiques et autres (sans doute subliminaux), est émaillé d'une mince pellicule de bonheur béat déconnecté de la réalité. Comme dans toute analyse épistémologique, celle de cette croissance accélérée, effrénée, dans le domaine de la science se penchant sur la cueillette et la transmission de l'information, non sans se doubler de manœuvres dilatoires de rétention de l'information, d'un filtrage ciblé sinon le recours à la désinformation pure et simple, puisque lorsqu'on parle de communication c'est essentiellement de cela qu'il s'agit, comporte des variables de profil et des variables de contexte.

Afin de me faire bref, pour le profil, je m'en tiendrai à quelques esprits scientifiques de haute volée et au destin très contrasté, et, pour le contexte, celui de la guerre continuée sous la forme de la Guerre froide qui, sous le couvert des sommes colossales investies (dilapidées) dans les efforts de dissuasion (grossièrement thermonucléaire), mettait à contribution les aptitudes à canaliser les acquis des sciences physiques et mathématiques aux fins d'affiner et de concerter le maximum d'informations disponibles dans le contexte d'une concurrence féroce qui allait donner le ton et accélérer le tempo dans l'obtention des résultats escomptés de la part des concepteurs et artificiers des industries de pointe. C'est la guerre totale dans l'antichambre d'une société civile évoluant dans le climat feutré de l'économie de marché alors que l'intelligence collective est scotomisée et les affects et pulsions de l'individu deviennent une matière soluble sous l'effet d'un marketing agressif donnant dans le suave alors que tout se prête à la fétichisation de la marchandise, incluant l'illusion d'un libre arbitre lié à la possession d'une carte de crédit.

J'ai suffisamment campé le contexte, allons-y pour les variables de profil. Il y a quelques années, je ne saurais donner ni la date ni l'année, j'ai eu la chance de m'entretenir avec le Général Roméo Dallaire, connu pour son courage et son abnégation lors de la tragédie du Rwanda. Il avait été invité par l'Université McGill pour nous faire part d'un projet auquel il participe à Harvard, soit la déprogrammation, délicate et ardue, des enfants-soldats. Au cours de notre conversation, nous avons évoqué la métaphore des colombes et des faucons, qui sert à distinguer la tournure d'esprit de deux types de généraux, d'officiers de haut niveau et de stratèges gravitant dans l'orbite du Pentagone

et qui parfois se retrouvent sur un théâtre d'opérations – ce qui sera de moins en moins fréquent avec l'usage des drones et d'ogives téléguidées. Le type « colombe » présente un profil plutôt irénique, engagé à veiller au maintien de la paix à l'appui d'une force de dissuasion pondérée mesurant avec précaution son degré d'ingérence. Le type « faucon » est carrément belliqueux, du genre cowboy avec le doigt constamment sur la gâchette : le couteau entre les dents, ce sont en réalité des mercenaires du Grand Capital qui souvent se révèlent être actionnaires d'entreprises ou de sociétés de développement de têtes chercheuses et de systèmes de téléguidage pour les missiles, ces bidules peu dispendieux.

Cette métaphore peut être transposée *mutatis mutandis*, par analogie, aux attitudes d'esprit qui animaient les penseurs et hommes de science qui, après la Seconde Guerre Mondiale, ont contribué au développement des théories de la communication et de l'information, posé les jalons de l'informatique et présidé de ce fait à la prime gestation des sciences cognitives. Le grand public est désormais familier avec la figure d'Alan Turing (1912-1954), un très grand mathématicien et philosophe anglais, cryptologue émérite, mais aussi un homme fragilisé, vulnérable, en raison de son orientation sexuelle et victime de l'homophobie ambiante qui finit par être intériorisée au point d'en concevoir grande honte et culpabilité. Sa biographie a en effet fait les frais d'une adaptation cinématographique par l'industrie hollywoodienne qui, comme toujours, a beaucoup misé sur la mise en marché pour en faire un blockbuster. Turing appartient au type des « colombes » puisque sa conviction était le progrès de la connaissance hors de toute visée vindicative. Turing est d'abord connu pour avoir percé à jour l'encryptage des codes de la machine *Enigma*, le système de communication des forces allemandes, notamment celui du guidage des meutes de sous-marins de type U-Boat (en allemand *U-Boot*, abréviation d'*Unterseeboot*) qui devaient torpiller un maximum de cargos en partance des côtes de l'Amérique pour ravitailler les forces alliées en Europe. Mais il a aussi jeté les bases de la conception de l'ordinateur, notamment avec son fameux *test de Turing*, dont le principe est assez simple et que je vulgarise très largement ici : on peut mesurer le degré d'auto-régulation d'un ordinateur, son *self-control* et sa générativité en rapport avec sa capacité de confondre un interlocuteur humain au point où ce dernier croit qu'il s'entretient avec un autre être humain.

Norbert Wiener (1894-1964), natif de Columbia au Missouri et issu d'une famille juive polonaise, théoricien et spécialiste en mathématiques appliquées, concepteur de la cybernétique, compte aussi au nombre des « colombes », car pétri d'un profond humanisme et répugnant à toute utilisation militaire de ses travaux. Il a d'abord exposé ses thèses dans un ouvrage retentissant, paru en 1948 et intitulé *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine* (trad. fr. Wiener 2014), qui embrassait un ensemble de topiques densément ramifiés tels que l'étude du bruit et de la stochastique, l'ingénierie, le contrôle de systèmes, les télécommunications, l'informatique, la biologie et la psychologie. Le motif recteur de *Cybernetics*, son leit-motiv, est que « tout organisme maintient sa cohésion par la possession de moyens d'acquisition, d'usage, de rétention et de transmission de l'information. » Ce n'est pas dire pour autant que Wiener aspirait à une vision unifiée de la science, omni-englobante, pour la simple raison que son tempérament, son attitude d'esprit, témoignait d'une profonde allergie à toute forme de totalisation, laissant la porte ouverte à une expérimentation reposant une ontologie *relationnelle*, celle-là même que l'anthropologue américain Gregory Bateson va défendre dans la série d'essais intitulée *Steps Toward an*

Ecology of the Mind (trad. française 1977 et 1980). L'éditeur et cotraducteur de la version française de *Cybernetics*, Ronan Le Roux, explicite fort bien la dissidence précoce de Wiener à l'égard d'une systémique qui ferait l'économie du local au profit du global, rapprochant son ontologie du modèle du rhizome proposé par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* (1980), soit une connectivité transversale et polycentrique qui nous rappelle une métaphore d'auguste mémoire car mobilisée aussi bien par Nicolas de Cuse et Giordano Bruno que par Blaise Pascal, soit une sphère dont le centre est partout, et la périphérie nulle part :

La philosophie contenue dans ce livre ne fait pas de la cybernétique une nouvelle « unité des sciences », contrairement à ce qui est parfois prétendu. L'âge des grandes architectures du savoir laisse la place à celui de réseaux de connaissances, dépourvus de centres, de haut ou de bas, et connectables localement par des passerelles et autres « zones de transactions » propices à des transferts techniques et conceptuels entre domaines de spécialistes. Il n'a jamais été question que l'unité que Wiener apercevait soit une unité de toutes les sciences. Cette unité, sans doute, reste intuitive. Elle est, pourrait-on dire, intégrative, et dépend notamment de la façon dont on interprète le *and* dans *control and communication* (Wiener 2014 : 27).

Pacifiste convaincu et végétarien toute sa vie durant, Wiener refusa de participer au Projet Manhattan, les recherches menées à Los Alamos au Nouveau-Mexique en vue du développement de la bombe atomique. De 1946 à 1950, il participa aux fameuses rencontres interdisciplinaires de la fondation Macy et en 1947-48, il formalisa le principe central de ses conférences sous le nom de *cybernétique*. Traumatisé par l'implication de physiciens et de mathématiciens qu'il estimait grandement dans les tragédies d'Hiroshima et de Nagasaki et par la réalité indescrivable des camps de la mort, Wiener se recycla et trouva une nouvelle forme de résilience en devenant l'apôtre d'une *utopie de la communication* (voir Breton 1995). Tout au long de son parcours, le *mindset* caractéristique de Wiener va briller par une facilité déconcertante d'effectuer des recoupements analogiques entre divers domaines d'application, affichant une nette propension à saisir la diversité des phénomènes sous un angle holistique qui cependant se refuse à toute totalisation définitive, ainsi que l'observe Ronan Le Roux :

Parmi les thèmes chers à Wiener, la téléologie cohabite avec le mouvement brownien : il en va de même pour sa créativité, qui, qu'elle vise ou non des objectifs précis, garde toujours quelque chose de sérendipitaire. Il en témoigne dans son ouvrage sur l'invention (resté inédit jusqu'en 1993 [voir Wiener 1993]), et de façon générale par toute sa carrière même : Wiener a exporté le modèle de processus aléatoire qui porte son nom en modulation de fréquence, codage et décodage, mécanique quantique, mécanique statistique, analyse et synthèse des systèmes non linéaires, et il sert aussi en finance; le modèle d'attraction entre fréquences, décrivant le couplage d'oscillateurs non linéaires qui se synchronisent en rythme, sert à Wiener à proposer des hypothèses pour expliquer des phénomènes variés (synchronisation des décharges neuronales par le rythme alpha, régulation en parallèle des alternateurs dans une centrale électrique, clignotement à l'unisson d'une colonie de lucioles, perturbation de la ceinture d'astéroïdes par Jupiter); et enfin bien sûr, le souci de formalisation complète du problème de la prédiction appliqué à la défense antiaérienne amène Wiener à constater que les opérateurs humains, pilote et canonier, jouent un rôle équivalent à celui d'un servomécanisme sophistiqué, projetant le concept de rétroaction négative dans le domaine de la physiologie (Wiener 2014 : 19).

Il convient d'apporter des précisions sur la genèse de la pensée de Wiener. D'abord, la conception d'un prototype destiné à assister la conduite de tirs antiaériens (voir Wiener 2014 : 40sq.) a suggéré à Wiener l'intuition d'analogies fondamentales entre servomécanismes et processus de coordination neurophysiologique. L'analogie est d'abord d'ordre phénoménologique et elle est structurée par des schématismes mathématiques : analyses harmoniques, statistiques, probabilités, etc. On passe ainsi de l'intuition originelle mobilisant le raisonnement analogique comme source d'hypothèses à la sollicitation interdisciplinaire et, enfin, au positionnement philosophique basé sur la modélisation interdisciplinaire de divers phénomènes de rétroaction ou feedback. Cette dimension de sa pensée pourrait être rapprochée de la notion de *Denkcollektiv*, celle d'une « pensée collective » suggérée déjà par Ludwig Fleck.

Le recours à l'analogie chez Wiener se prévaut souvent de ce qu'on désigne en physique et en philosophie comme un *Gedankenexperiment* ou « expérience de pensée » permettant d'imager, de typifier et, à la rigueur, d'avaliser un transfert analogique entre diverses classes de phénomènes observés, comme c'est le cas, par exemple, en thermodynamique, entre la notion d'entropie, ou de dissipation de l'énergie à sa source, et l'accroissement de l'information qui entraîne par rétroaction un effet néguentropique qui navigue à contre-courant de la seconde loi de la thermodynamique. Par extension, si je puis me permettre d'y aller d'une intuition qui me vient à la volée, je crois juste de pouvoir affirmer que la traduction, dans la mesure où il en résulte un accroissement de l'information sur le champ culturel liant le local au global et une perspective généalogique d'envergure holistique sur la diversité des variables de profil et des innombrables contextes dans lesquelles elles sont impliquées, constitue en ce sens un *opérateur néguentropique*. Par exemple, l'extinction des langues minorées ou de faible incidence dans l'arène des grands polysystèmes culturels représente une forme d'entropie qui cependant peut être jugulée par une thésaurisation anthropologique de leurs niches éco-linguistiques, aussi bien via la transcription sous forme d'archivage scripturaire des idiomes à haute teneur d'oralité que par la traduction dans des langues de plus large diffusion des traces encore vives de la mémoire culturelle encodées dans ces langues à l'abandon. La discussion est ouverte et elle pourrait porter sur les missions (et commissions) d'escouades de langagiers vaquant à la cueillette et à la préservation de langues en danger.

Il va sans dire que Wiener est un adepte du *pluralisme méthodologique*, définissant du reste la cybernétique comme une méthode polymorphe à laquelle sont entées de multiples ramifications qui étendent sa juridiction conceptuelle dans les domaines de la physique et des sciences du vivant et de leurs nombreuses subdivisions, telles que la thermodynamique ou l'étude des écosystèmes aussi bien que celle du système nerveux central des organismes. En ce sens, le *mindset* qui caractérise et singularise son mode de pensée se révèle foncièrement allergique à la prévalence de la pure abstraction ou à une conception de la logique comme exercice mental autocrate et indifférent à l'environnement, bref au milieu vivant où l'humain évolue. C'est ce qu'il a pu observer et reprocher à la logique de Bertrand Russell, sous la direction duquel il a fait ses études postdoctorales à Cambridge. Dans son mémoire intitulé *I Am a Mathematician*, paru en 1956 au MIT Press, Wiener stipule en effet : « De mon point de vue, représenter la logique, l'apprentissage et toute autre activité mentale comme autosuffisante a toujours été incompréhensible; on ne peut les comprendre que comme des processus par lesquels

l'homme se met en rapport avec son environnement" (cité dans la présentation de Ronan Le Roux, *in* Wiener 2014 : 35).

On ne saurait en effet ignorer ce fait premier, ce *verum factum* qui est une donnée fondamentale de notre être-au-monde qui, bien autrement que l'analytique existentielle du *Dasein* proposée par Martin Heidegger, qui n'est autre qu'une analyse préalable à l'élaboration d'une ontologie fondamentale basée sur l'historialité de l'être en tant qu'être, implique notre habitation dans la biosphère et la constitution de notre être biologique qui tire une myriade d'informations sous diverses formes, aussi bien les nutriments qu'il tire des végétaux et de la chair animale, que ceux que l'on peut qualifier de « spirituels » au sens large – les nutriments de l'esprit – et qui passent par le canal des langues et des cultures qu'elles contribuent à définir et à communiquer en épousant le profil qui sied aux divers contextes où elles déploient leur performativité. À cet égard, la cybernétique de Wiener représente un cas exemplaire de transversalité qui préfigure l'interdisciplinarité qui va faire son lit dans les développements alternatifs de divers courants de pensée rendant perméables les théâtres d'opération dans lesquels vont s'engager les diverses disciplines contribuant au décloisonnement entre ce que Wilhelm Dilthey désigne comme les *Naturwissenschaften* ou sciences de la nature, et les *Geisteswissenschaften* ou sciences de l'esprit. J'y reviendrai plus loin lorsque j'examinerai les dispositions relatives de l'herméneutique en regard de la traduction, de Schleiermacher à Gadamer. La transversalité inhérente à l'*épistémè* développée par Wiener – sans doute vaudrait-il mieux se prévaloir du pluriel ici, bref de parler plutôt d'*épistémè* – l'autorise ou l'incite, pour m'exprimer de façon plus prudente, à s'aventurer dans des croisements inopinés, plutôt audacieux, comme sa comparaison, dans *I Am a Mathematician*, entre l'issue ultime de l'entropie, la seconde loi de la thermodynamique, soit la mort thermique, et l'éthique défendue par le philosophe danois Søren Kierkegaard :

Nous nageons à contre-courant d'un grand processus de désorganisation, qui tend à tout réduire à l'état de mort thermique et d'équilibre décrits par la seconde loi de la thermodynamique. Ce que Maxwell, Boltzmann et Gibbs appellent mort thermique trouve un analogue dans l'éthique de Kierkegaard, qui a remarqué que nous vivons dans un univers moral chaotique. Dans cet univers, notre devoir est de construire des enclaves arbitraires d'organisation (*Ibid.*, 34).

Ce genre d'analogie de grande amplitude entre les termes comparés est typique du mode de pensée de Wiener qui, il va sans dire, déconcertait souvent son entourage et même ceux qui en épousaient les prémisses. Wiener veillait plus que tout à ne jamais s'aliéner le lien entre la modélisation d'une science fondée en raison et le monde de la vie. Ce réquisit devait tôt ou tard en appeler à une éthique qui, en retour, fonde la modélisation d'une épistémologie dont la pièce maîtresse est le concept de *rétroaction* qui est ni plus ni moins que l'équivalent formel de l'introspection sur le plan éthique, où prévaut souvent la rétroaction négative sous forme d'un examen de conscience. L'agenda que Wiener s'est donné pour tâche de suivre consiste principalement à dessiner les grandes lignes d'un projet de modélisation interdisciplinaire qui embrasse le spectre plutôt étendu entre les servomécanismes gouvernant la conception d'un prototype d'aide à la conduite de tir antiaérien et les processus de coordination physiologique du système nerveux. La part allouée à la théorie de l'information est subsidiaire à celle de la rétroaction. Pour lui, comme le souligne Ronan Le Roux, « un réseau de "neurones", en tant que système de

calcul ou traitement logique de l'information, n'est qu'un élément *possible* d'un système bouclé inséré dans son environnement » (Wiener 2014 : 47).

C'est pourquoi Wiener s'est tout au long de ses recherches abstenu d'établir une codification formelle pour définir la cybernétique. Il s'en est tenu précisément au stade conceptuel, préformel, où interviennent les choix entre différentes façons de penser. L'*épistémè* développée par Wiener fait valoir simultanément les approches descendante (*top down*), procédant des fonctions supérieures de commande, et ascendante (*bottom up*), en provenance des composantes élémentaires de la dynamique étudiée. Wiener va pareillement afficher une grande retenue, si ce n'est une réticence de bon aloi face aux généralisations hâtives qui vont retentir et claironner une nouvelle vulgate en matière de connaissance des mécanismes qui régissent le vivant. Par exemple, Wiener ne se laissera pas happer par la vague déferlante que va susciter l'engouement pour la découverte de la double hélice de l'ADN par Watson et Crick. Comme le note Ronan Le Roux, l'adhésion à la métaphore du gène comme *blueprint* est assez peu dans l'esprit de la cybernétique et de son ouverture sur l'environnement comme facteur déterminant du comportement d'un organisme vivant qui prend toujours en compte l'implémentation stochastique d'éléments aléatoires. « On n'insistera jamais assez, écrit Le Roux, sur le fait que la métaphore du "programme" génétique est, au mieux, une dénaturation et une simplification de la cybernétique, tenant bien davantage des petites figurines de boîte à musique condamnées à enchaîner des arabesques prédéterminées. Toute l'information sur laquelle se base un organisme pour prendre ses "décisions" n'est pas emmagasinée dans ses gènes » (*Ibid.*, 25-26). Je reviendrai plus loin sur la métaphore du « programme génétique » qui a été inventée de toute pièce et transplantée à partir du terreau de la théorie de l'information pour conférer une charpente conceptuelle, une forme d'architecture conceptuelle à ce qui n'est, somme toute, qu'une ingénierie de base formée de chaînes d'acides aminés.

Parallèlement, la cybernétique va connaître des développements de seconde génération, entre autres avec les travaux des Chiliens Humberto Maturana et de Francisco Varela qui introduisent le concept de l'*autopoïésis* ou autopoïèse (Maturana et Varela 1980; 1992), à savoir la mise en réseau d'un processus se régénérant lui-même. Varela va ensuite prolonger ses travaux sur l'autopoïèse pour l'appliquer au domaine de la cognition, proposant un modèle qui fait éclater le binôme opposant subjectivisme et objectivisme, soit l'*enaction* ou la cognition incarnée qu'il va entre autres développer avec Eleanor Rosch, la conceptrice de la sémantique du prototype, dans un ouvrage intitulé *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience* (1991; trad. fr. 1993). Adoptant d'abord le point de vue de la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, celle de la chair et de l'esprit formant un *chiasme* ou un entrelacs (voir Merleau-Ponty 1964), et désireux d'échapper au nihilisme auquel est condamnée une conscience emmurée dans sa cérébralité, Varela, comme le souligne Florent Coste dans un article fort bien articulé, « bouscule la partialité de la perspective d'un neuro-réductionnisme qui nous limiterait à un "paquet de neurones" » et entend de la sorte « réhabiliter la corporéité de l'intelligence cognitive » (Coste 2003; en ligne). Pour aller au vif du sujet, précisons que Varela se tournera ultimement vers le bouddhisme du « Grand Véhicule » ou *Mahāyāna*, tout spécialement vers la « Voie du Milieu » (*Madhyamaka*), développée par Nāgārjuna (voir *supra*), selon laquelle précisément « toutes les choses sont dénuées d'une quelconque nature indépendante intrinsèque, que ce soit du point de vue des sujets et des objets, des causes et des effets, et des choses et des attributs » (Coste 2003; en ligne).

Même si le terme « cybernétique » va tomber en désuétude après les conférences Macy, tenues entre 1946 et 1953, et la mort de Wiener en 1964, les recherches qui ont mené à l'élaboration de son paradigme vont s'avérer d'une fécondité heuristique de longue portée pour l'élaboration des sciences cognitives aussi bien que pour les recherches en intelligence artificielle, les thérapies systémiques de l'école de Palo Alto basées sur la théorie de la communication, la schismogénèse et la théorie du *double bind* de l'anthropologue Gregory Bateson, ou encore dans le développement des théories biologiques de l'auto-organisation. Bateson et son épouse, l'anthropologue Margaret Mead, dont les thèses étaient alors très controversées, formaient le noyau de ce que Steve J. Heims désigne comme "the Cybernetics Group" (voir Heims 1991), parmi les diverses personnalités qui s'affrontaient aux conférences Macy, qui comptaient aussi le "Ratio Club", un groupe de rencontres informelles où se croisent entre autres W. Ross Ashby, un ingénieur et psychiatre anglais et Alan Turing. Outre Wiener, on pouvait y rencontrer Marvin Minsky ou Heinz von Foerster qui défend la thèse selon laquelle l'observateur est lui-même inclus dans le système observé, et, *at last but not the least*, le mathématicien et physicien John von Neumann.

John von Neumann (1903-1957), un Juif d'origine hongroise naturalisé américain, était un mathématicien et un physicien surdoué qui a apporté d'innombrables contributions tant en mécanique quantique qu'en analyse fonctionnelle, en théorie des ensembles, en informatique, en sciences économiques tout en développant une théorie des jeux dont la conception trahit le caractère compétitif et vindicatif du personnage. Nous sommes en présence d'un véritable « faucon ». En 1930, von Neumann est professeur-invité à l'Université de Princeton. Son talent et sa capacité de rayonnement sont indéniables. Aussi, de 1933 à sa mort en 1957, sera-t-il professeur de mathématiques à la faculté de l'Institute for Advanced Study de Princeton qui vient d'être créé et où il côtoie quotidiennement Albert Einstein et Kurt Gödel. Pro-militariste avoué et adepte de la dissuasion proactive, il deviendra un consultant majeur au Laboratoire national de Los Alamos et sera donc directement impliqué dans le développement de calculs stratégiques permettant d'accroître et d'amplifier l'effet de destruction de la bombe atomique. Anticommuniste invétéré, viscéral, il deviendra un collaborateur actif du complexe militaro-industriel américain, en plus d'être un consultant de haut niveau pour la CIA et la RAND Corporation.

Pour revenir en arrière, en 1926, von Neumann s'attaque à l'axiomatisation de la mécanique quantique et développe un modèle mathématique qui permet de réconcilier les positions respectives de Heisenberg (principe d'incertitude) et de Schrödinger (réduction de la fonction d'onde). Aussi, en 1932, von Neumann va rassembler et publier les résultats de ses recherches dans un ouvrage désormais classique, ses *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*. Dans le domaine économique, von Neumann développe un modèle appelé *Théorie des jeux*, originellement inspiré par la mathématisation des stratégies optimales dans des jeux comme le poker, qui est un jeu à somme nulle ou jeu strictement compétitif, en l'occurrence les jeux à deux joueurs dans lesquels l'intérêt de l'un des deux joueurs est directement opposé à l'intérêt de l'autre joueur. Si les préférences des joueurs sont représentées par une fonction de gain ou une fonction d'utilité, alors la somme des deux fonctions est toujours égale à 0. On peut aisément dresser une analogie avec les stratégies de *nuclear deterrence*, de dissuasion nucléaire, à l'exception près que le détenteur de la straight flush royale qui s'est emparé

du lot va voir ses cartes lui exploser en plein visage : la somme des deux fonctions est véritablement égale à zéro. Ces recherches de von Neumann, un passe-temps récréatif pour une cervelle en constante ébullition, va aboutir à la publication, en collaboration avec Oskar Morgenstern, d'un copieux ouvrage sur la théorie des jeux appliqué au comportement économique : *Theory of games and economic behavior* (1944).

Dans le domaine militaire, il va d'abord établir que les bombes de destruction massive ont un effet dévastateur plus important si elles explosent en hauteur plutôt qu'au sol. En vérité, von Neumann va effectuer un nombre exorbitant de calculs, parfois très sophistiqués, pour maximiser l'impact des ogives nucléaires. Par exemple, dans le cadre du Projet Manhattan, il est chargé du calcul des lentilles explosives nécessaires à la compression du noyau composé de plutonium lors de l'essai *Trinity* et du canon qui doit pulvériser ce noyau, contribuant de même façon à l'élaboration de *Fat Man*, la bombe A larguée sur Nagasaki. Du même coup, il calcula l'altitude optimale d'explosion de ces dernières afin qu'elles fassent le maximum de dégâts. Notre homme aurait même fait partie du comité chargé de sélectionner les cibles pour la bombe atomique. Son choix initial, totalement absurde et d'une insanité sans nom, était de bombarder le centre de Kyoto, une ville paisible, à vocation culturelle, où l'on trouve la plus forte concentration de temples et de jardins dans la tradition du bouddhisme Zen. Le Président Roosevelt lui-même écartera sur-le-champ cette proposition insensée, car il était très attaché à la beauté de cette ville. Von Neumann sera ensuite impliqué dans le développement de la bombe à hydrogène, la bombe H, et sa modélisation sera finalisée par Edward Teller, autre monomaniaque adepte de la guerre totale, et Stanislaw Ulam.

En informatique, on lui doit l'architecture de base utilisée dans la conception de la quasi-totalité des ordinateurs modernes, mais von Neumann attribuait la paternité du modèle de calculateur à programme à Alan Turing. Enfin, lui et Stanislaw Ulam, alors qu'ils travaillaient ensemble au Los Alamos National Laboratory à la fin des années 1940, ont développé le concept novateur des *automates cellulaires* susceptibles de s'auto-reproduire sur une grille ou un tuilage où leur position est sensible à l'évolution dans le temps et au voisinage des autres cellules. Pour von Neumann, il s'agissait simplement d'une modélisation mathématique inspirée par l'idée qu'un robot démantelé pourrait s'auto-reconstruire sous forme de machine auto-répliquative. Alan Turing et von Neuman étaient tous deux fascinés par les capacités d'auto-reproduction et d'auto-réparation des organismes vivants. Turing avait déjà proposé un modèle mathématique de la morphogénèse. Pour sa part, suivant une suggestion de Stanislaw Ulam, von Neumann avait étudié comment un processus d'auto-reproduction peut être simulé sur une grille discrète où chaque case, ou cellule, ne peut avoir qu'un nombre restreint d'états. Il s'agit ultimement de générer un algorithme qui, à l'instar d'un organisme vivant, est capable de s'auto-reproduire et de s'auto-réparer. Je dois avouer que c'est un type de calcul et de modélisation qui m'échappe complètement (voir John von Neumann 1996), mais qui nous permet de mieux saisir et de croquer au vif le profil de ce polymathe débonnaire et féroce calculateur.

Nous avons un Juif hongrois de génie qui a muté du jour au lendemain en un cowboy sans vergogne, le type accompli du faucon : Johnny « s'en va-t-en guerre ». Pour tout dire, il court une rumeur qui tend à se confirmer, à l'effet que la personnalité et le tempérament belliqueux et je m'en foutiste de John von Neumann aurait directement

inspiré le film anti-militariste réalisé par Stanley Kubrick et sorti en 1964, *D' Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*, traduit en français sous le titre : *Docteur Folamour ou : comment j'ai appris à ne plus m'en faire et à aimer la bombe*, dont le scénario a été conçu à partir du thriller *120 minutes pour sauver le monde*, écrit par Peter George sous le pseudonyme de Peter Bryant. L'acteur principal du film, Peter Sellers, y tient trois rôles distincts. Celui du *D' Strangelove* dont le nom aurait été traduit de l'allemand « *Merkwürdigliebe* » serait en fait un amalgame de trois personnalités engagées dans des théâtres d'opérations à la fine pointe des stratégies de dissuasion nucléaire, bref dans un jeu à somme nulle.

Une Amérique puritaine jouissant d'un confort sans précédent mais rendue totalement paranoïaque face à la menace nucléaire que représentait l'avancement des sciences dans le bloc soviétique avait recruté un aréopage de cerbères aux crocs bien acérés. Nous avons d'abord Wernher von Braun, ancien savant allemand à la solde des Nazis, ingénieur en balistique et concepteur des fusées V2 lancées sur Londres alors que l'Allemagne nazie était déjà repoussée dans ses derniers retranchements. Il va être récupéré après la défaite allemande avec d'autres scientifiques allemands de premier plan par le haut commandement stratégique des forces militaires des USA pour diriger une équipe d'ingénieurs allemands mis à pied d'œuvre pour développer les missiles balistiques de l'Armée de terre américaine. Lorsque la course à l'espace est lancée à la fin des années 1950, Wernher von Braun devient un des principaux responsables de l'agence spatiale américaine (NASA) et, à ce titre, il développe la famille de fusées Saturn qui permettront le lancement des missions lunaires du programme Apollo. Nous trouvons ensuite Edward Teller, ingénieur et inventeur de la bombe H, et, enfin, le mathématicien et physicien John von Neumann, qui, trouvant un nouveau terrain de jeu dans le Projet Manhattan, est devenu par la force des choses l'un des maîtres artificiers les plus dévastateurs de l'histoire. Pour compléter le tableau, on pourra parcourir l'excellente monographie que Jordi Vidal a consacrée à la poétique cinématographique de Stanley Kubrick, *Traité du combat moderne. Films et fictions de Stanley Kubrick* (2005), une critique acerbe mais finement stylisée, à la fois caustique et aigre-douce, de la modernité et de ses stratégies de manipulation, qui vont de pair avec l'opacité des codes cryptés dans les simulacres de transparence simulant une société ouverte mais noyée dans les flux de communication qui assiègent la privauté et l'immunité factices de l'individu dont l'existence est chiffrée, immatriculée sur des codes-barres lus par des capteurs électriques ou encodée sur l'écran d'un moniteur quelque part dans l'outre nulle part du cyberspace.

C'est dans cet enchevêtrement noueux de variables de contexte que s'est dessiné l'empire pervasif, diffus, du paradigme de la communication, alors que les variables de profil étaient parallèlement implémentées par la virtuosité de théoriciens de la physique et des sciences mathématiques appliquées aux personnalités fortes qui, cependant, ont diversement réagi en regard de ce point délicat que constituait leur engagement ou leur objection de conscience à l'égard du climat délétère de la Guerre froide et du maccartysme taraudant la liberté d'expression dans un pays qui avait originellement élu cette dernière comme sa plus haute valeur. À la même époque, la théorie de l'information, qui est fiduciaire du paradigme de la communication, est devenue un modèle générique pour nombre de fonctions itératives et computationnelles des canaux de transmission de « savoirs » qui n'en sont pas vraiment, car *être informé ce n'est pas vraiment connaître*. On peut savoir quelque chose sans vraiment en connaître le comment

et le pourquoi ni à quelle fin ce quelque chose se destine. Quoi qu'il en soit, sa fortune et, à certains égards, sa crédibilité, fondée sur une certaine crédulité des masses trop affairées pour vérifier les sources de cette information, étaient telles que lorsque la jeune discipline de la génétique a commencé à se développer on adopta très hâtivement ce modèle pour décrire la dynamique régissant ce qui n'est somme toute que des chaînes d'acides aminés formant des nucléotides connectés à un bassin de protéines.

Rétrospectivement, un questionnement à entrées multiples, a commencé à poindre, sans pour autant minorer la portée heuristique de l'analogie entre, d'une part, la cybernétique et la capacité de générer des algorithmes auto-régulés et auto-répliatifs, et, de l'autre, une ingénierie du vivant qui s'est avérée programmée de façon à conserver un atout majeur dans sa manche, une carte « frimée » si je puis dire, à savoir cette part de hasard ou de capital stochastique qui habilite l'éclosion de *propriété émergentes*, dont le coefficient de résilience ou de mutation est parfois totalement imprévisible. Dans un bref mais brillant ouvrage intitulé *Programme génétique : concept biologique ou métaphore?* (2001), la biologiste Marie-Christine Maurel et le philosophe Paul-Antoine Miquel s'interrogent sur cette interface qui a soudainement noué et entrelacé programme génétique et programme informatique, proposant une archéologie des origines de ce recouvrement subit, de cette adoption hâtive d'un modèle prêt-à-porter en nous ramenant à la cybernétique de Norbert Wiener et aux automates cellulaires de John von Neumann.

En 1957, Francis Crick, qui a découvert en 1953, avec James Watson, le modèle de la double-hélice de l'ADN, énonce ce qu'il appelle « le dogme central de la biologie moléculaire » et qui définit « la nature du matériel génétique et la façon dont il peut porter des instructions codées qui peuvent être “lues” par la machinerie de la cellule responsable de la synthèse des protéines » (Maurel et Miquel 2001 : 39). Crick n'évoque explicitement que l'idée d'un code génétique. La notion de « programme », pour sa part, va surgir sous la plume d'Ernst Mayr, ainsi que sous celles de Jacques Monod et de François Jacob en 1961. Dans la préface de la *Logique du vivant*, paru en 1970, François Jacob tient à stipuler qu'« avec le concept de programme appliqué à l'hérédité, disparaissent des contradictions que la biologie avait résumées par une série d'oppositions : finalité et mécanisme, nécessité et contingence, stabilité et variation » (cité *in ibid.*, 40). Jacob nous situe sur un terrain épistémologique. Dans *L'Évolution créatrice*, ouvrage paru chez Alcan à Paris en 1907, Henri Bergson avait établi une nette distinction entre l'organisation du corps vivant, qui serait un « compromis », un *modus vivendi* entre la vie et la matière, alors que la vie serait au contraire « d'ordre psychologique ». En l'occurrence, il y aurait un abîme de différences entre le type de langage impliqué dans la programmation d'unités de codes séquencées et celui qui répond à l'expression d'états psychiques où le domaine du vécu prend forme et figure.

Mais un pas important vient d'être franchi : en biologie, on ne parle plus désormais d'organisation ou d'organisme, mais d'*information*. La science des ordinateurs introduit l'idée de *programme* : les gènes agissent sur les protéines sans que les protéines puissent agir en retour sur eux, puisque le programme reste inchangé, mais, comme le précisent Maurel et Miquel,

[...] nous voyons aussi qu'information signifie « instruction » dans le langage biologique, à la fois au sens où l'idée d'instruction renvoie à celle de message, mais aussi à celle d'un message qui produit des effets. Le gène est une cause non pas simplement parce qu'il

produit un effet, *mais parce qu'il donne un ordre*. Il n'agit pas simplement comme un fait, ni même comme un message, mais bien comme une prescription ou une norme. Il agit comme un énoncé performatif (Maurel et Miquel 2001 : 41-42).

En parlant d'énoncé performatif, nous référant à la pragmatique des actes de langage, ici sur le mode de l'impératif et, par extension, du normatif, la conception organique de l'ingénierie moléculaire s'estompe au profit du paradigme de la communication et, éventuellement, d'une itérativité algorithmique en principe irréversible, à l'instar d'une conception linéaire du langage transposée sous forme de syntaxe moléculaire. Cette mutation de paradigme s'est accomplie dans une fourchette de temps relativement resserrée et voit le glissement s'opérer comme s'il allait de soi, de l'ingénierie moléculaire à l'idée de programme génétique inspiré par la théorie de l'information relayée par le langage de l'informatique :

C'est en 1936 qu'Alan Turing publie un premier article ["On Computable Numbers with an Application to the *Entscheidungsproblem*", *Proc. London Mathematics Society Ser.*, 2, 42, pp. 230-265], et en 1945 que von Neumann conçoit le premier ordinateur. Claude Shannon présente ses premières communications sur la théorie de l'information dans le *Bell System Technical Journal* à partir de 1948. C'est aussi la date à laquelle von Neumann prononce une conférence célèbre à Pasadena sur la théorie générale et la logique des automates. Or Watson et Crick publient leur article décisif sur la structure de l'ADN en 1953 ["Genetical Implications of the Structure of Desoxyribonucleic Acid", *Nature* 171, pp. 964-67; "Molecular Structure of Nucleic Acids", *Nature* 171, pp. 737-738] (*Ibid.*, 42).

La question qui se pose au sujet de cet enchaînement de translations de portée paradigmatique qui va aboutir à la notion de programme génétique est : s'agit-il d'une métaphore heureuse, féconde, ou d'un concept-caméléon qui établit des rapprochements artificiels entre des objets qui n'ont rien de commun entre eux? La cybernétique telle que conçue originellement par Norbert Wiener est basée sur les idées d'auto-régulation, d'effets de boucle, de rétroaction. Elle simule un comportement intelligent. Dans ce contexte, le mot comportement n'est apparemment défini que par l'action d'un objet en relation avec ce qui l'entoure. Mais Wiener insiste surtout sur le fait que l'automate est contrôlé par un effet de *feedback* : le comportement est affecté par des messages qui entraînent telle ou telle autre rétroaction spécifique. Le message est défini comme une séquence continue d'événements mesurables distribués dans le temps :

La théorie de l'information est avant tout une théorie de la *communication* de l'information. Elle s'interroge sur son *mode de transmission*. Quel code utilise-t-on pour faire passer un message d'un émetteur à un récepteur? Le terme d'information lui-même ne renvoie donc pas à une quelconque vertu sémantique du message. Il renvoie au fait que nous soyons plus ou moins capables de déterminer exactement à quelle place se situe chacun des éléments du message. Plus nous pouvons situer exactement leur place, plus l'ignorance est faible, plus l'information est bonne. C'est pourquoi Wiener, Shannon ou Brillouin la définissent comme une *entropie négative*. Voici par exemple ce qu'écrit Wiener : « La quantité d'information dans un système n'est que la mesure de son degré d'organisation, et l'entropie n'est que la mesure de son degré de désorganisation, et l'une est simplement le négatif de l'autre » [cité in Lily Kay, *Who Wrote the Book of Life?*, Stanford, CA, Stanford UP (2000), p. 85]. Brillouin utilise le néologisme de « négentropie » pour exprimer le même concept (*Ibid.*, 44).

Francis Crick, va boucler la boucle de ce “paradigm shift” en faveur d’un modèle communicationnel et, finalement, informatique, en opérant un glissement métaphorique sur lequel repose, en fin de compte, l’énoncé du dogme central de la biologie moléculaire qui parachève la démonstration : « L’ADN agit sur les protéines en contrôlant leur fabrication, mais les protéines n’agissent pas en retour sur l’ADN. Le glissement métaphorique s’effectue alors, l’ADN serait donc moins une molécule chimique, qu’une structure algorithmique, à l’intérieur de laquelle chaque base a une place spécifique, et c’est cette structure qui agirait » (*Ibid.*, 48).

Le biologiste Ernst Mayr, spécialiste de la théorie de l’évolution et auteur de la somme intitulée *The Growth of Biological Thought* (1982), va introduire la notion de *téléonomie* et franchir un pas de plus en proposant d’employer le langage des ordinateurs : « L’ADN contenu dans chaque zygote et qui contrôle le développement du système nerveux central et du système périphérique, des organes des sens, des hormones, de la physiologie et de la morphologie, est *le programme de l’ordinateur* qui détermine le comportement de l’individu » [“Cause and Effect in Biology”, *Science*, Vol. 154, p. 1504] (*Ibid.*, 51).

Jacques Monod, qui répugnait d’abord à utiliser l’idée de « programme », va en fin de compte concéder que l’activité téléonomique de la cellule s’explique à partir de la nature de son programme génétique et des instructions qui l’implémentent et lui assignent sa fonction et la finalité à laquelle elle s’emploie. La cellule ressemble bien à une machine, mais ce n’est pas une simple machine chimique :

Elle contient dans ses gènes un petit ordinateur. Ce système, grâce à l’irréversibilité de la traduction et de la transcription, ressemble à s’y méprendre à une machine de Turing. Il est « totalement, intensément conservateur, fermé sur soi-même, et absolument incapable de recevoir quelque enseignement du monde extérieur » [Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, 1961, p. 125 (cité in *ibid.*, 54).

Nous pouvons aisément percevoir la différence abyssale entre la traduction effectuée par ce nano-ordinateur accomplissant son programme génétique, marquée par son irréversibilité et son imperméabilité aux influx du monde extérieur, et celle qui est façonnée par un traducteur humain, ne laissant, telle la navette et la trame du tisserand*, d’actualiser une réversibilité constante dans son va-et-vient alors qu’il œuvre à l’interface de langues vernaculaires historiquement constituées et totalement perméables aux éléments hétérogènes qui d’aventure peuvent infiltrer le bassin de ses codes. Les séquences algorithmique d’un ordinateur fonctionnent en *circuit fermé*, alors que le système nerveux humain, celui du traducteur ou de la traductrice, est *ouvert sur l’extérieur*, le milieu ambiant qui nourrit ses attentes, à l’instar du « bassin de culture » qui implémente sa décision de traduction. C’est la raison pour laquelle, plus en amont, j’ai estimé opportun d’effectuer un détour pour nous enquérir de sources orientales de la pensée réfléchissant une *médiumnité sensible au monde ambiant*, une pensée imprégnée par son milieu. Qu’on songe à la notion de *basho* (場所) chez Nishida Kitaro, chef de file

* Cette métaphore est une marque de déférence à Feu mon père, Benoît Lamy dont le dernier métier fut celui de tisserand, après avoir œuvré comme garçon de ferme, bûcheron, draveur et soudeur dans la marine. Je dis souvent à mes étudiants que mon père fut tisserand et qu’il produisait du textile, alors que moi qui suis un styliste de l’écriture, je produis du texte. Textile et texte sont un-et-le-même : le va-et-vient de la navette sur la trame.

de l'École de Kyoto, rendue littéralement par le terme « lieu », mais qu'on peut aussi traduire par « champ » ou « matrice », s'agissant de développer une « logique du champ » (*basho no ronri*), mais encore à la notion de *Fūdo* (風土) que fait prévaloir Watsuji Tetsuro pour décrire le « milieu » de gestation, l'espace de « médiance » (風土性 *fūdosei*) où le processus d'individuation de l'être humain s'avère tributaire de l'imprégnation d'un « climat », d'un habitat où se tissent les linéaments colloquiaux de l'espace dialogique de l'intersubjectivité comme matrice vivante d'une individualité perméable aux influx de son « milieu de vie », nous pouvons y discerner une intelligence sensible au contexte qui informe son *ethos*, le terme en grec ancien ἦθος désignant une disposition dans le comportement de l'individu, un trait de caractère, une attitude caractéristique. Héraclite disait : Ηθος ἀνθρώπου· δαίμων (fragment 119) : le caractère, pour l'homme, est son *daimōn* (sa voix intérieure).

Pour revenir à l'ingénierie nanoscopique du vivant, la métaphore informatique recouvre l'idée d'une itération algorithmique qui administre la messagerie des combinaisons possibles des triplets de nucléotides qui sont porteurs du message. Ce message, faut-il le préciser, agit, non pas au sens d'une force psychique volontaire, d'une forme d'intelligibilité réflexive habilitée à modifier son itinéraire et sa destination, sa trajectoire et sa finalité, mais au sens d'une structure algorithmique inscrite à l'intérieur des molécules chimiques, qui sont mobilisées à dessein d'acheminer à la faveur de cet algorithme myope et téléguidé les unités de codes qui implémentent la gestation de la cellule en la cloisonnant et l'immunisant de tout promiscuité avec un milieu ambiant. Le sens de la vie, à ce niveau, se réduit à la syntaxe de ces instructions obéissant à une gestion téléonomique. Nonobstant mon allergie à ce genre de chevauchement paradigmatique, je découvre là une clef heuristique, en l'occurrence celle d'une double genèse : l'une, qui, au niveau de la formation du zygote, est tournée *ad intra* et fonctionne en circuit fermé, et une autre, qui, tournée *ad extra*, est totalement exposée au milieu ambiant dont elle tire ses nutriments aussi bien que les éléments familiers de sa culture, qui voit la pérennité de sa perpétuation assurée par la diversité ambiante de sa niche écologique ou son écosystème, qu'il soit de nature culturelle ou biologique.

Y a-t-il une logique à tout cela? Si l'on s'en fie à la leçon de Jacques Monod, cet enchaînement modélisé sur la théorie de l'information et se résolvant dans l'implémentation d'une machine de Turing est dénué de tout sens intrinsèque. À l'instar d'Ernst Mayr, Monod défend une épistémologie de l'événement et en conclut que la construction de cet algorithme est *accidentelle*, résultant de la double action du hasard et de la sélection naturelle. Monod, abat alors ses cartes, si je puis dire : cette gouverne des processus d'encodage de l'ordinateur de la vie ne procède d'aucune raison suffisante au sens où l'entendaient Leibniz et Schopenhauer, elle n'est pas davantage déraisonnable, elle résulte tout simplement

[...] d'un jeu totalement aveugle, [dont] tout, par définition, peut sortir, y compris la vision elle-même. Dans l'ontogénèse d'une protéine fonctionnelle, l'origine et la filiation de la biosphère entière se reflètent et la source ultime du projet que les êtres vivants représentent, poursuivent et accomplissent se révèle dans ce message, dans ce texte précis, fidèle, mais essentiellement indéchiffrable que constitue la structure primaire. Indéchiffrable, puisqu'avant d'exprimer la fonction physiologiquement nécessaire qu'il accomplit spontanément, il ne révèle que le hasard de son origine (Monod 1961 : 112).

Cette position critique que Monod partage avec Mayr dénie toute *ratio essendi* aux myriades de connexions dont est tissé l'appareil cosmique au sein duquel nous évoluons. Cette fin de non-recevoir en matière de causalité stricte et d'intelligibilité transcendante au profit d'une immanence auto-régulée par un algorithme sorti des entrailles du hasard prône une rupture nette de l'alliance anthropocentrique et biblique entre l'homme le monde et n'aurait que faire du scénario conçu par John Barrow et Frank Tipler pour étayer leur *principe anthropique* (voir Barrow et Tipler 1986). Maurel et Miquel explicitent fort bien la *tabula rasa* à laquelle se résolvent les positions assumées respectivement par Monod et Mayr : « Si nous voulons absolument que les choses aient un sens, c'est simplement parce que c'est l'homme qui est habitué à leur donner du sens. C'est une illusion qui résulte des propriétés téléonomiques de notre système nerveux que nous projetons sur la nature. Mais les choses n'ont pas de sens en elles-mêmes » (Maurel et Miquel 2001 : 57). En l'occurrence, l'*habitus*, notion cardinale de la sociologie développée par Pierre Bourdieu, qui correspond à la notion de *hexis* conçue par Aristote comme une disposition d'esprit acquise, aura tôt fait de combler l'abîme de perplexité auquel est confronté le mammifère humain face à l'arbitraire des forces et des puissances gouvernées par le jeu de la *tychè*, le hasard auquel s'est tôt vu imputé le caractère d'une nécessité, la régence de l'inflexible *Anankè* (voir Bourdieu 1979).

Nous avons ici jonglé avec des termes dont les assignations sémantiques respectives semblent se chevaucher. Les notions d'information, de code, de message, de programme génétique ou informatique, qui sont des composantes du paradigme de la communication, comptent néanmoins leur spécificité propre. D'abord, dans le cas qui nous occupe, l'idée de code suppose que l'information soit stockée quelque part, sous la forme de signes ou de symboles permutables. L'information, pour sa part, est liée « à la connaissance de la position des différents éléments d'un système multipliée par le nombre d'éléments présents dans un système. Le hasard ou le bruit serait dans ce cas lié à notre ignorance » (*Ibid.*, 58). À vrai dire, la notion d'information renvoie moins à celle de message, que celle de *communication* du message, fonction à laquelle sont essentielles la traduction et la transcription de l'encodage à la source et du décodage au point d'arrivée. Dans le cas du code génétique, nous avons une syntaxe qui est l'effet d'une structure, d'un algorithme qui gouverne les propriétés d'auto-organisation des codons d'ADN. Nous pouvons donc parler de code génétique dans le sens où « un message écrit en une suite de mots ou *codons* de trois signes exprimé dans un alphabet de quatre lettres ATGC, est ensuite transcrit puis traduit avec des règles de correspondance strictes en un message écrit dans un alphabet de 20 signes. Ce code a plusieurs caractéristiques. Il ne comporte pas de chevauchements » (*Ibid.*, 58-59).

Faut-il pour autant accepter l'analogie entre le programme d'un ordinateur et le programme des gènes? À l'autre bout du spectre, dans la foulée d'une coalescence opportune entre les progrès quasi compulsifs en informatique et la gestation centrifuge des sciences cognitives, nous avons aussi l'analogie entre le fonctionnement de l'esprit humain et les fonctions computationnelles accomplies par le *software* qui implémente un ordinateur, visant à comparer l'intelligence naturelle de l'homme et l'intelligence artificielle, si ce n'est même d'assimiler le fonctionnement de la première au traitement des données de la seconde. C'est un détail sensible dans le champ de la traduction contemporaine, avec la variété de logiciels de traduction qui envahissent les cabinets, sans compter l'implantation d'un phénomène récent, celui de la post-édition, qui réduit

l'art du traducteur à une servitude volontaire à la remorque d'« idiots rapides » produisant des avortons, et ce sous prétexte qu'on n'arrête pas le progrès, une parade idéologique qui voile à peine le fait qu'il s'agit avant tout d'une question de rentabilité économique, une économie d'échelle, comme on dit.

En 1936, Alan Turing a formulé le projet de décrire le fonctionnement du processus mental d'un ordinateur *idéal* qu'il pourrait apparier à la dynamique cognitive de l'intelligence humaine et à ses prises de décision (voir Turing et Girard 1995). Il s'agit essentiellement d'un *modèle théorique* qui, en matière de design, a connu nombre de réalisations physiques agréant diverses combinaisons et autant de niveaux de performance. À la base, nous avons simplement un ruban infini muni d'une tête de lecture qui enregistre et administre des états finis occupant des places définies. L'image qui me vient à l'esprit est une « main » au poker : nous avons un assemblage fortuit de cartes de valeurs définies qui acquièrent une force de jeu et un certain nombre de chances d'emporter la cagnote suivant des règles hiérarchiques définies ou une échelle graduée des divers cas de figures. On peut y introduire un facteur humain, digressif et anarchique : le « bluff », des mimiques visant à désinformer ses adversaires, ou encore des règles conçues *ad hoc*, par exemple des cartes « frimées ». Il y a une différence notoire, du moins de ce que j'en entends : le programme d'un ordinateur est tributaire de son implémentation conceptuelle, de ce qu'a voulu y mettre un concepteur humain, et fonctionne en circuit fermé, nonobstant les myriades d'hyperliens formant cet archipel de coefficient exponentiel qui flotte sur l'océan du cyberspace, alors que l'intelligence humaine, incluant ses affects et ses pulsions, échange sans cesse des informations avec son environnement (ce qu'un joueur de poker ne doit surtout pas faire). C'est sans compter la partie submergée de la conscience, les traumas, le verrouillage inhibitoire de l'inavouable, les ressacs de la mémoire, ses amnésies et ses lapsus qui font toujours sens, la préhistoire de l'inconscient, bref tout cet embrouillamini de stimuli qui rendent la pensée distraite entre ses phases de concentration plus aiguë. On peut néanmoins admettre que la perception fonctionne sur la base d'une traduction computationnelle impliquant des mécanismes qui agissent automatiquement. Pour donner un exemple trivial, il est évident que notre pensée ne peut pas écarter par sa volonté propre, s'il en est, la répugnance affectant son système olfactif en présence d'une odeur nauséabonde. Aussi la comparaison, voire la supposition d'une équivalence stricte entre l'intelligence naturelle de l'homme et l'intelligence artificielle nous enferme-t-elle dans un cercle logique, un *circulus vitiosus* :

Le simple présuppose déjà le complexe pour pouvoir expliquer le complexe, et partant de la machine informatique pour expliquer l'intelligence humaine, nous ne simplifions rien. Nous ajoutons au contraire à la confusion, car il a fallu au préalable un programmeur pour concevoir les algorithmes de cette machine informatique. Il a donc fallu d'abord l'intelligence humaine pour concevoir une machine dont nous essayons ensuite de comparer les performances à celles de l'intelligence humaine. Le modèle informatique n'a donc pas de vertu explicative, puisqu'il présuppose préalablement donné ce qu'il devrait expliquer (Maurel et Miquel 2001 : 64).

Je n'errerais pas à la recherche de la source ou de la cause de la programmation de la complexité croissante observée dans le domaine de la vie où *l'homme est la question* et ne cesse de se perdre en conjectures pour chercher une réponse dans les horizons muets, éperdument silencieux, qui se perdent dans l'encre noire de la nuit criblée d'yeux, ces

lueurs d'astres fossiles éteints depuis lurette. On ne peut que se perdre en conjectures, en effet, quant à savoir qui a introduit les instructions encodées dans les gènes, aussi bien que sur le hasard incompréhensible qui a vu naître une biosphère planétaire dans le champ infini des amas galactiques. Sur ce point, je ne puis qu'observer une suspension totale de mon jugement, une *epochè* (en grec une *ἐποχή / epokhé* : s'abstenir de tout jugement) pour m'abandonner à une forme lucide de nescience, suivant la formule du grand mystique espagnol Juan de la Cruz : *no sé qué* : je ne sais quoi.

Maurel et Miquel en concluent que le concept de programme génétique ne constitue pas une simple transposition du vocabulaire informatique et, de là, de la théorie de l'information, en biologie moléculaire. L'idée même de programme doit être remise en question au profit d'une endogénèse performative, bref qui possède la capacité d'agir sur elle-même et ainsi d'exhiber et de rendre efficaces des *propriétés émergentes*. Tout comme la traduction, lorsqu'elle entre en *conversation* avec un texte source, est susceptible de constituer une interface qui forme une matrice ou un incubateur de propriétés émergentes en germe dans le texte source et qui pourront idéalement s'épanouir à la faveur des virtualités que recèle la langue hôte.

Ainsi la traduction est-elle habilitée à produire des mutations qui participent tout autant de potentialités endogènes que de virtualités hétérogènes liées à l'exposition à un milieu ambiant et aux percolations du facteur temps. Toute traduction est localisée et possède une histoire. L'intelligibilité d'un texte source va de pair avec l'intelligence des moyens mis en œuvre dans la langue hôte. Sous apparence d'un truisme, cette synthèse est l'exacte contrepartie de la notion d'*Übersetzbarkeit* mise de l'avant par Walter Benjamin : la traductibilité de l'œuvre est la clef de voûte du théâtre d'opérations traductionnel. Une langue est un *milieu* ou un *médium* à parti duquel une culture peut croître et s'épanouir, mais parfois aussi entrer dans une phase de déclin pour un nombre incalculable de raisons. Comme n'a cessé de le signifier Benjamin, *il n'est de vie qui ne soit histoire*. L'échelle de temps entre le moment où une œuvre a été conçue et celui où sa traduction est mise en chantier n'est pas négligeable, encore que cette amplitude et le décalage qu'elle implique peuvent être palliés par un art consommé de la traduction. Mais cette profondeur formant un vortex dans le cône temporel ne peut être escamotée ou gommée par le traducteur vraiment chevronné. La traduction est d'abord une éthique de la parole tenue à l'égard de la parole qui a été tenue.

Qu'on me permette de préciser à la suite des derniers développements qu'il n'a jamais été dans mes intentions de sous-évaluer la portion congrue impartie au champ de la communication qui, du reste, dans les dernières décennies, s'est voulue davantage que diffuse avec l'expansion de la réseautique et la kyrielle de plateformes électroniques qui se bousculent au portillon de l'innovation high tech. Dans le même ordre d'idée, sans pour autant minorer la portée heuristique du développement de la cybernétique et de la capacité de générer des algorithmes auto-régulés et auto-répliatifs modélisés sur les systèmes vivants, ladite modélisation finit par s'assimiler à une meute concertée d'algorithmes myopes programmés à dessein de *simuler un langage* par l'agencement d'unités de code qui sous-tendent l'architecture évolutive des systèmes vivants. Ce qui n'est assurément pas le cas avec une langue vernaculaire qui est toujours plus ou moins en *situation performative* et demeure comme telle *sensible au contexte* qui affecte sa générativité illocutoire, aussi bien en raison de l'extraction sociale du locuteur que de la

promiscuité de bon aloi avec les éléments exogènes d'autres vernaculaires auxquels au fil de ses usages elle devient plus perméable. C'est pourquoi le défi majeur de la traduction est de réinsuffler l'oralité irriguant les veines du texte source dans le champ vibratoire de la langue hôte.

Primat de l'oralité : l'« éloquence en langue vulgaire » (Dante Alighieri) : une façon d'« embabéler la langue » (Meschonnic) : pour en finir avec l'ascendant du paradigme de la communication

L'imaginaire humain, l'oralité de son expression et ses traces dans le champ ouvert de l'écriture, dont l'itération elle-même comporte un coefficient exponentiel en matière d'expression, susceptible de générer, à partir d'un nombre fini de caractères un nombre quasi infini – je dis « quasi » car j'ignore totalement le point statistique à partir duquel on quitte le champ du fini pour embrayer sur l'infini – de configurations de sens couvrant un spectre d'une grande élasticité qui s'étend des tropes les plus échevelés au minimalisme le plus frugal, forme un logiciel organique d'une sophistication indénouable dont l'implémentation proprement stochastique, partant d'un chaos gros de potentialités qui échappent au contrôle conscient de l'auteur, ne saurait être assimilé à des algorithmes auto-régulateurs, aussi performants soient-ils. Il n'en va pas autrement pour la traduction qui, dans son essence, est une « transcréation » au sens où l'entend le poète brésilien Haroldo de Campos, bref une forme créative d'écriture qui ne saurait non plus se laisser aplanir au profit d'algorithmes inféodés à la gouverne d'une Machine de Turing universelle supervisant l'itération figurée par le tuilage fortuit des automates cellulaires de John von Neumann.

C'est pourquoi, pour sauter du coq à l'âne, je m'objecte formellement, comme je l'ai signifié dans la 4^{ème} étude présentée plus en amont, à la formulation de George Steiner selon laquelle la traduction est « une portion de la courbe de communication que tout acte de parole mené à bien décrit à l'intérieur d'une langue » (Steiner 1978 : 56). Steiner fait l'impasse sur la *mediumnité* du langage, laquelle nous situe davantage dans un champ de forces générant des formes qui, selon Benjamin, font l'enjeu du travail du traducteur, la mesure de son abandon à ce labeur, de ses égards tenus à l'endroit du « mode de visée » (*die Art des Meinens*) de l'original. Pour le dire en usant d'une tournure québécoise, nous sommes toujours *au beau milieu* de la langue. Cette dernière n'est pas un instrument ou un outil qu'on sort et qu'on range ensuite après l'avoir « utilisé ». Je l'ai déjà signifié : nous habitons le langage qui nous habite. Il appartient à la nervure qui le soude à la membrane du monde ambiant, au même titre que le rayonnement solaire qui active la photosynthèse des éléments qui entrent dans la chaîne du vivant dont nous tirons des nutriments. D'où le ferme propos d'une dés-instrumentalisation de la langue, tant chez Benjamin que Wittgenstein, Berman ou Meschonnic. En revanche, le paradigme de la communication va de pair avec pareille instrumentalisation. Aussi la *qualité* de la communication se traduit-elle toujours par une *mesure de quantité*. C'est pourquoi, par exemple, dans le jargon des communications ou des canaux de transmission dans le domaine militaire, qui s'est vu ensuite transplanté dans l'économie domestique, on a pu inventer une locution comme « je vous reçois *cinq sur cinq* ». Nous avons donc une

échelle graduée de 1 à 5 pour deux coordonnées : le volume et la clarté avec lesquels un message est émis à la source et capté par un pôle récepteur. *5 sur 5* se dit aussi en anglais : (I receive your message) *clear and loud*.

Ceci dit, si l'on désire s'enquérir de l'enjeu et de la portée du paradigme communicationnel, on pourra se tourner vers l'ouvrage très consistant du philosophe allemand Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, paru en 1981 (trad. française en 2 tomes : voir Habermas 1987). Cet ouvrage marque un tournant dans l'œuvre de Habermas, une nette rupture avec l'École de Francfort dont il est, avec Herbert Marcuse, un épigone tardif. L'École de Francfort est née en 1923 avec la fondation de l'*Institut für Sozialforschung* (Institut de Recherches Sociales) et a donné lieu à l'élaboration d'une *théorie critique* conçue à l'encontre de la culture de masse dans les sociétés industrielles avancées. Son credo a d'abord été élaboré par Max Horkheimer et Theodor W. Adorno avec qui Benjamin était très lié quoiqu'évoluant plutôt à la périphérie de l'École de Francfort, car nettement plus sensible à la théorie critique émanant de l'aréopage de penseurs de la *Frühromantik* d'Iéna. La théorie de l'agir communicationnel de Habermas prend d'abord acte de l'émergence d'un nouveau mode de rationalité qui va à l'encontre de la dialectique hégéliano-marxiste élaborée par ses maîtres Horkheimer et Adorno. Cette nouvelle théorie associe étroitement trois concepts : le concept de raison, d'action et de communication. Habermas se tourne plus volontiers vers la pragmatique des actes de langage développée par J. L. Austin, qui repose sur les énoncés performatifs, en distinguant trois formes d'actes communicationnels : les locutions, dans lesquelles un individu exprime un fait du monde objectif, les illocutions dans lesquelles il énonce clairement ce qu'il ressent, et les perlocutions dans lesquelles il énonce un ressenti en le voilant, en dissimulant une partie de ce qu'il pense réellement. Habermas privilégie les actes illocutoires qui possèdent deux avantages : ils s'expriment au sein du monde vécu et ne cachent rien à l'auditeur. Ils représentent en quelque sorte la condition de possibilité d'une communication idéale. Je m'en tiendrai à cette brève entrée en matière en observant qu'en matière de communication idéale il y a loin de la coupe aux lèvres.

Aussi François Ost, en parlant du paradigme de la communication, a-t-il raison d'y subodorer quelque relent d'utopie larvée ombiliquée au mythe de la langue unique, une langue lisse, sans aspérités ni disconvenues inopinées, immunisée contre une polysémie parasitaire, ce qu'on nomme en gros le « bruit ». Ce fantasme hantait les adeptes du Cercle de Vienne, zéloteurs du positivisme logique, qui n'en finissaient plus d'en découdre avec les nébulosités de la métaphysique, se targuant de pouvoir nettoyer les usages de la langue parlée par tout un chacun de leur laxisme, de leurs scories et de leurs contresens. Rien n'y fit. Ludwig Wittgenstein, qui passa comme une étoile filante chez ce clan de puristes de la langue, adepte peu convaincu qui faisait son apparition par intermittence, va nettoyer les écuries d'Augias d'un seul coup de balai. Lors de conversations consignées par écrit par Friedrich Waismann lors d'une séance tenue chez Moritz Schlick lundi le 30 décembre 1929, Wittgenstein déclarait :

Il y a en l'homme la pulsion de s'élaner contre les frontières du langage. Pensez par exemple à l'étonnement dû au fait que quelque chose existe. Cet étonnement ne peut pas s'exprimer sous la forme d'une question de même qu'il ne comporte absolument pas de réponse. Tout ce que nous pourrions dire ne peut être *a priori* que non-sens. Il n'empêche que nous nous élançons contre les frontières du langage. Kierkegaard lui aussi a bien vu

cet élanement et le décrit dans des termes tout à fait semblables (comme manière de s'élaner contre le paradoxe). S'élaner contre les frontières du langage, c'est là l'*éthique* (Soulez (dir.) 1985 : 250-251).

Le philosophe autrichien affiche un scepticisme qui est une forme d'hygiène minimale – Wittgenstein affirmait d'un ferme propos concevoir l'exercice de la philosophie comme une forme de catharsis thérapeutique – tant à l'endroit des adeptes de la communication idéale, escomptant un maximum d'univocité, que des apôtres de l'indicible qui hypostasient l'incommunicable, car l'exercice du langage est essentiellement affaire de *frontières* et, par extension, je crois que la traduction constitue le plus clair mobile pour actualiser une *dérive transfrontalière* décloisonnant la pensée de ce qui est convenu et fait matière à consensus, ne serait-ce que pour conjurer le tribalisme primaire et la peur atavique de l'Autre, l'étranger. Suite à sa volte-face à l'endroit de la *tabula rasa* opérée dans la série de propositions et de lemmes de son *Tractatus logico-philosophicus*, convergeant alors vers un noyau absolument vide, soit ce sur quoi rien de sensé ne peut être énoncé, qui est l'*éthique*, Wittgenstein va connaître une espèce de chemin de Damas, une période de silence pour ensuite se réengager sur la voie d'une pragmatique des actes de langage qui aboutira ultimement à la rédaction de ses *Recherches philosophiques* (*Philosophische Untersuchungen*) où l'on peut lire : « La signification d'un mot est son usage dans la langue – *Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache* » (Wittgenstein 1960 : §43, 311).

Quel que soit l'usage de la langue, il n'a pas à se justifier ou à se légitimer devant le tribunal du purisme de la raison qui pour d'aucuns s'assimile au purisme de la langue régie par la forme logique de la proposition. *Quite frankly, that's a dead end*. Le purisme en matière de politique linguistique – *a fortiori* le monolinguisme – est en effet un cul-de-sac car la sémiosphère tend à évoluer vers le métissage et l'hybridation des formes dont le fil conducteur est la vive voix, la polyphonie ouverte sous la poussée de l'*oralité*. Pour Wittgenstein, ce pluralisme est inhérent à la composante stratifiée qui est déjà à l'œuvre dans le faisceau ouvert des usages propres à une langue. Pour lui, en effet, nous avons un répertoire ouvert, en principe non saturable, de « jeux de langage », des *Sprachspiele* qui peuvent partager, tout à l'avenant, des « airs de familles » : rectitude du langage juridique et solennité des paroles prononcées devant le tribunal où l'on témoigne sous serment, jargon des philosophes, le « nous » épiscopal dans lequel s'enveloppe la faconde du discours académique, les divers tons qu'emprunte l'art de la conversation, la véracité feinte dans laquelle s'enrobe le mensonge le plus éhonté, insinuation, doute, souhait, ambiguïté soutenue, ironie, dérision... la liste peut s'allonger *ad libitum*... nous avons toute une variété d'actes de langage, des performatifs qui actualisent des énoncés d'ordre *épistémique*, ordre, désir, souhait, suivant divers registres, de l'impératif à l'optatif, sans compter les nuances discrètes de l'explétif. On est loin du programme d'épuration du positivisme logique dont le *floruit* a duré le temps d'une saison dans une Vienne en proie à un chaos babélien qui trahissait l'appréhension d'une apocalypse anticipée qui va sombrer dans l'abomination des camps de la mort.

Le nœud de difficultés dans lequel risque de s'empêtrer une procédure rationnelle visant à réduire cette variété indéfinie de *Sprachspiele* qui chacun comportent ses règles précises d'usage et ses propres critères d'engagement ontologique en matière d'énoncés performatifs est multiplié par un facteur exponentiel lorsque ces difficultés sont soumises

à l'épreuve de la traduction ou, plutôt, lorsqu'elles mettent à l'épreuve l'art de la traduction. Je rappelle brièvement que Chomsky a convenu, à juste escient à mon sens, qu'il n'existe pas de procédures raisonnables de traduction. Il faut négocier avec une multiplicité de cas de figures. C'est pourquoi je préconise l'adoption du pluralisme méthodologique défendu par Feyerabend, de façon à dégager plusieurs angles de vue permettant de mettre en perspective l'approche d'une solution de traduction. C'est aussi la voie que semble préconiser François Ost lorsqu'il nous propose une liste non exhaustive de « vérités paradoxales » relatives à la pratique de la traduction. Rappelant sa thèse qui vise à lutter contre « la force d'inertie du modèle communicationnel dominant, de son enracinement dans les fantasmes babéliens », Ost décline cette liste de vérités paradoxales qui serait comme « la marque des passagers de l'arche à l'encontre des pensionnaires de la tour ». Je cite *in extenso* :

- l'épisode de Babel (*Genèse*, XI) rapporte un événement heureux; la multiplicité des langues est une bénédiction;
- les langues naturelles sont beaucoup plus universelles que les soi-disant « langues parfaites » qui prétendent abolir Babel;
- la traduction opère d'abord et surtout au sein de chacune des langues, avant d'œuvrer à leurs frontières;
- l'intraduisible est la condition de possibilité de la traduction et non la raison de son échec; de même, on ne compare vraiment que ce qui est incomparable;
- la traduction est écriture à part entière, parce que l'original est toujours lui-même, peu ou prou, de seconde main;
- on ne parle pas nécessairement pour communiquer, encore moins pour communiquer des informations vraies;
- s'il est vrai qu'il faut faire son deuil de la traduction parfaite, alors la créativité est la marque des traductions fidèles;
- « la langue de l'Europe, c'est la traduction »; le multilinguisme est un atout et non un obstacle pour l'Europe;
- la traduction donne accès, sur le plan éthique, au « soi-même comme un autre », plutôt qu'à l'autre comme *alter ego*. Ainsi elle se préserve de ses dérives assimilatrices et hégémonistes (Ost 2009 : 12).

Je mentionne d'abord que l'affirmation « la langue de l'Europe, c'est la traduction » a été lancée par Umberto Eco. Ensuite, que la locution « soi-même comme un autre » est le titre d'un ouvrage du philosophe et herméneute Paul Ricoeur, qui s'inscrit dans la foulée de la pensée d'Emmanuel Levinas, celle de l'éthique comme « philosophie première » (Ricoeur 1990). L'ouvrage de François Ost est interpellant car il approche la question de la traduction sur la base d'une éthique du savoir-vivre en commun au sein de cette pluralité non subsumable et non totalisable de tonalités d'expressions que forment les langues vernaculaires et les sensibilités culturelles qui leur sont corrélées. On sent bien la pondération et l'équanimité étudiée du juriste qui pèse minutieusement le pour et le contre, nous épargnant le jargon des traductologues patentés. Mais cette attitude réservée ne va pas sans une certaine vindicte servie sous forme d'ultimatum disjonctif : *ou bien... ou bien*. Au sujet de cette courte liste de « vérités paradoxales » sur la traduction, il écrit :

Leurs dimensions, tantôt linguistique, tantôt méthodologique, tantôt éthique et tantôt politique, se répondent et se renforcent, exactement comme Thomas Kuhn le montrait pour les paradigmes en général. À la fin, ce sont deux manières opposées d'être-au-langage, et donc aussi d'être-au-monde, qu'ils dessinent. Adopter l'un d'entre eux, c'est, de proche en proche, adhérer à tous les autres : on est soit perché sur la tour, soit embarqué dans l'arche. Ce sera soit la pureté et la fermeture (*tour de garde, tour de contrôle, tour d'ivoire*), soit l'hybridation et l'ouverture (Ost 2009 : 12-13).

Ost met le doigt sur le tracé de points névralgiques qui désenchâssent la pratique multilatérale de la traduction de tout cadre normatif la subordonnant à une instrumentalisation factice. Je souscris donc à quelques nuances près à ces divers points de vue exprimés ici sous forme de « vérités paradoxales » qui déploient une série de *parallaxes*, le relevé d'angles de vue alternatifs qui permettent cartographier l'écart et la distanciation, l'oscillation entre la coupe que pratique l'œuvre à traduire dans la masse critique des usages de sa langue d'écriture et l'étendue des ressorts de la langue hôte, sa plasticité et sa perméabilité parfois surprenante à des éléments exogènes qui élargissent sa palette d'expression. On fait grand cas des « faux-amis » dans la didactique de la traduction, mais on ne saurait balayer sous le tapis les opportunités de tempérer le heurt de la différence ressenti au premier contact de l'étranger avec le bel heur et la félicité fortuite de maillages où le point d'impact de l'original dans la langue hôte trouve un écho qui régénère sa sensibilité à la source. Le présumé intraduisible, comme le suggère Ost, est davantage un stimulant, un calalyseur, qu'un préavis d'échec.

Dans ce cas, Babel doit être compris comme « un événement qui surgit d'abord du sein de la langue, on veut dire à l'intérieur de chaque langue – et secondairement seulement, par voie de conséquence, entre les différentes langues » (*Ibid.*, 24). Une seconde thèse en découle directement, réhabilitant le sens général de l'événement, qui se retourne comme un gant : « confusion et dispersion, connotées désormais d'un signe positif, s'interpréteront comme une chance bien plus que comme une malédiction » (*Ibid.*). Il faut savoir que le nom de Babel n'est autre qu'une tentative de *régression* à une langue unique – un fantasme récurrent, est-il besoin d'y insister – après une dispersion naturelle, originaire, des langues. Ainsi, ce qui est pris à partie par l'intervention de YHWH lorsqu'il conviendra de brouiller les codes de cette langue chimérique qui tente de *se faire un nom*, c'est la tentative de *s'ériger en empire* désireux de conjurer et de niveler la disparité originaire des idiomes pour les soumettre à une langue unique, à la codification d'une loi omnipotente dont on voudrait étendre la juridiction à l'échelle du monde connu, de façon à asservir à ce socle unique, cet avorton de fondement – la base de la tour où les forçats soumis à la loi de Nemrod creusent leur propre fosse – les tribus originellement dispersées et possédant leur propre mode d'expression.

Cette forme d'esclavage, typifié par le travail à la chaîne, à l'instar de nos modernes chaînes de montage, est symbolisée par le passage du travail artisanal, individuel, de la pierre, à la production massive de briques, leur ajointement par le bitume au lieu du mortier qui lie les pierres. Caïn, dit-on, était « constructeur de ville » – une ville située à l'est d'Eden (*Gn IV*, 16-17). À cet égard, on gardera en mémoire le titre du superbe roman de John Steinbeck, de son propre aveu le sommet de son œuvre, *East of Eden*, paru en septembre 1952, et dont l'intrigue se déroule dans la vallée de Salinas, siège du comté de Monterey, région très fertile surnommée "*America's salad bowl*". Ce sont les nouvelles techniques déjà en usage en Mésopotamie, des techniques « urbaines » très en

avance sur les méthodes pastorales du peuple hébreu : on s'est affranchi du travail de la pierre, lent et ardu, pour la fabrication massive des briques, supposant l'existence de carrières et le travail à la chaîne qui permet d'édifier de grandes constructions à l'aide des briques moulées sur des mesures uniformes comme celles qui ponctuent la langue, unifiée jusqu'au bégaiement. Ces données techniques rudimentaires sont riches d'enseignement et permettent de dégager un réseau de connotations symboliques :

À l'opposé de la pierre, matériau naturel en usage en Palestine, la brique est un artifice lié à la sédentarisation et au travail de masse. Il traduit sans doute un affranchissement technique, mais suppose aussi l'aliénation des travailleurs : à Babylone comme en Égypte, cuire des briques aura été pour Israël le symbole de sa réduction en esclavage. Impliquant un labeur de masse plutôt qu'un ouvrage artisanal et individuel, la fabrication des briques s'inscrit aussi dans une logique de l'uniforme, à la différence de la taille de la pierre, toujours peu ou prou différenciées.

Tout cela laisse entendre, comme le jeu des paronomases le suggérait, que la langue qui se parle sur le chantier de Babel se met elle aussi à bégayer : au rythmes des slogans mobilisateurs, un peuple (en) uniforme adopte une logique quantifiée et monolithique : des briques semblables, toujours plus de briques empilées. L'objectif de l'entreprise est secondaire; du reste, il ne sera précisé qu'au verset suivant. C'est bien la langue de bois, sans négativité, sans distance à soi, entrevue au premier verset, qui est à l'œuvre sur les échafaudages de Babel (*Ibid.*, 37).

Autre motif : la *peur* de la dispersion où l'homme demeure une proie pour les carnassiers et rapaces de toutes espèces. Cette peur est aussi celle de l'errance associée au nomadisme, l'incertitude du lendemain pour certains, l'attrait du nouveau pour d'autres. Cette peur devient une catégorie politique fondatrice, comme le démontre Thomas Hobbes, où elle explique le passage chez le mammifère humain de l'état de nature à l'état civil et, de là, à la soumission au pouvoir souverain du Léviathan. Dans la ville, il faut se faire un nom, dans une ville qui elle-même veut se faire un nom : « Ce vertige narcissique vient renforcer les traits déjà relevés : langue de bois, projet de construction uniforme, refus de toute espèce d'altérité, entreprise idolâtre. Au seuil des grands changements historiques et des migrations qu'ils entraînent toujours, un groupe hésite et se renferme dans une forteresse identitaire » (*Ibid.*, 39). Le Yahviste (= YHWH) constate sans plus, en l'absence de tout jugement préalable – il n'y a d'abord nul soupçon de motif à condamnation, contrairement à ce que suggère la majorité des interprétations – qu'il y a là un processus irréversible qui conduira inexorablement à une aliénation de masse, à cette turpitude, cet état de torpeur prostrée qu'on trouve dans les romans utopistes de Huxley et d'Orwell. Le Yahviste prend donc une mesure spécifique, suivant la leçon proposée par la traduction du verset de *Gn. XI : 9* chez Meschonnic : « Embabelons leur langue » (Meschonnic 2002 : 63).

On a beaucoup joué sur la gémellité du nom propre *Babel*, nom du chantier où l'on se propose d'ériger un tour s'élevant vers le firmament et qui entend souder les multitudes à la faveur d'une langue de travail unique, et du nom commun *Bavel* : confusion, dispersion. En fait, le nom propre Babel procède d'une étymologie double. Dans la langue akkadienne (sumérienne), Babel remonte à la racine *Bab-ilu* : la « porte de Dieu », ce dont pouvaient s'enorgueillir les promoteurs de cette ziggourat gratte-ciel. En fait, il est désormais reconnu suivant l'expertise la plus autorisée, que le récit biblique se réfère à la *ziggourat* du temple de Marduk, édifiée à Babylone vers 1100 avant notre ère. Mais

dans la langue hébraïque ancienne, Babel renvoie à *balal*, la racine de la confusion. Pour l'auditeur dont l'oreille a été formée en hébreu, comme le stipule François Ost, tout se passe comme si « l'ambition du constructeur sumérien était entachée, en son principe, du signe de l'échec : cette "porte de Dieu", comme un trompe-l'œil, ne pouvait que l'égarer dans la voie de la confusion » (*Ibid.*, 42). Mais de châtement divin, contrairement à la vulgate babélie, point il n'y eut : il s'agit plutôt d'une intervention préventive par laquelle YHWH se propose de juguler une issue débilitante en matière de créativité linguistique pour restituer aux vernaculaires les latitudes que prodigue la transversalité du pluralisme idiomatique :

Quelle que soit la traduction choisie [Ost consulte et cite alternativement les traductions d'André Chouraqui, d'Edouard Dhorme, d'André Néher, de Hubert Bost, de Marc de Launay et de Henri Meschonnic], on retiendra que l'action divine vise moins à diversifier les langues en de multiples idiomes, comme le répète la vulgate babélie, que de restituer à *chaque* langue sa part d'ombre, sa faille intime qui lui vaut précisément d'être une langue : un symbolisme inachevé, cent fois remis sur le métier. Contre la monotonie régressive de la langue de bois, Dieu rétablit la polyphonie des langues ouvertes, toujours en quête de l'« autrement dire » (Ost 2009 : 40).

Préalablement à la fracture divine, au point de césure de cette fragmentation salutaire, le projet fanstasmatique de Babel nourrissait de ferme propos l'ambition d'arraisonner et de sédentariser jusqu'à la périphérie du polysystème monolingue s'ameutant autour de la ziggourat babélie le nomadisme diasporique des tribus originellement dispersées. Que cette ambition impérialiste mobilise les ressorts d'un monolinguisme unilatéral traduit bien le statut emblématique qui est accordée à la langue, sa visée obvie et son obvers, soit la répression dont elle peut faire les frais, et ce sur une durée qui nous atteint encore, qui se fait sentir dans des tentatives récentes d'annihilation de toute trace d'appartenance à un groupe ethnique, par exemple lorsque des missionnaires chrétiens débarqués en Amérique, le Nouveau Monde, notre monde, punissaient et châtiaient très sévèrement des petits enfants Montagnais et Attikameks, de la grande souche algonquienne, dont je suis un descendant, lorsqu'ils les suprenaient à échanger des mots dans leur langue aborigène. Parallèlement, on gardera en mémoire le superbe travail d'analyse accompli par le philologue Viktor Klemperer qui, dans son journal de bord de résistant au régime nazi, *LTI - Lingua Tertii Imperii: Notizbuch eines Philologen (Langue du Troisième Reich : carnet d'un philologue)*, paru en 1947, a minutieusement relevé les glissements de la langue allemande sous ce régime, son appauvrissement accéléré marqué par une abondance d'abréviations donnant le sentiment d'appartenir à un groupe d'initiés, la profusion de termes techniques mécanisant l'homme, l'emploi constant de superlatifs pour toute entreprise nazie, l'enflure sentimentale et le monumentalisme grotesque : c'est à l'aide de cette langue pauvre que le régime nazi a pu s'insinuer dans les esprits à travers la propagande de masse appelée à atteindre l'individu jusque dans son intimité et ainsi à modifier même sa manière de penser et son comportement jusqu'à l'apathie (voir Klemperer 1996). Or, comme le suggère François Ost, en prenant le relais de l'interprétation proposée par Marc de Launay dans son fort beau texte « Nous creusons la fosse de Babel » (Bouretz, de Launay, Schefer 2003) :

La faculté de langage s'est toujours présentée à l'homme à travers la condition brisée *des* langues. La fable [de Babel] viserait donc le fantasme régressif, auquel un groupe d'hommes a pu succomber, d'une langue pleine, sans distance avec elle-même, sans reste

ni ambiguïté. Une langue parfaitement « motivée », en parfaite correspondance avec les choses qu'elle vise, dépourvue donc de tout arbitraire, entièrement transparente. Une telle langue, suggère le texte, se révèle d'une extrême pauvreté, à l'image de la pensée qu'elle est censée refléter : « quelques paroles » – le langage réduit à une codification élémentaire (Ost 2009 : 35).

C'est là aussi l'idéal de la Cité, de la *polis* platonicienne, d'où le disciple de Socrate proposait d'expulser les poètes et les sophistes, ces grandes gueules qui usent des mots arbitrairement, à leur propre guise, qui se plaisent à en jouer et à en détourner le sens, cultivant la polysémie et l'équivocité, à l'instar des langues épicées d'idiomatismes de leur cru que pratiquent les nomades qui vivent sous leurs tentes et se rassemblent autour d'un bivouac et qui, lorsqu'ils font une halte et s'approvisionnent à des caravansérails, échangent de nouveaux mots avec l'étranger et en tirent un *remix* qu'ils vont propager d'étape en étape. Il y a un lien très long qui relie la sédentarisation progressive des peuples au cœur aussi bien que dans la marge des cités les plus anciennes et ces meutes de gens que l'on observe de nos jours, totalement asservis à leurs téléphones intelligents, constamment affairés à libeller le babil babélien de leurs textos, excroissance typique de l'ascendant exercé par le paradigme de la communication. Mais lesdites cités auront tôt fait d'échapper au sort de Babel pour devenir un creuset de métissages et d'hybridations de tout acabit, tant avec leur ghettos que leurs favelas proliférant à la manière d'un rhizome qui redessine constamment le lacs complexe de ses canalisations, à l'enseigne du baroque intempestif, de la gitanerie et de la piraterie universelles, le véritable médium, le *basho* (場所) ou le *Fūdo* (風土) au sein duquel prospère la revitalisation idiomatique de nos langues. Comme toujours, nous n'en sommes pas à un paradoxe près.

C'est le parti pris qu'a adopté Dante Alighieri lorsqu'il entreprit, au tout début du XIV^e siècle, probablement à Bologne, de rédiger son superbe traité qui annonçait une rhétorique appelée à tirer la quintessence poétique distillée du substrat des divers dialectes italiens, mais qui demeura inachevé, laissé en plan, soit le *De vulgari eloquentia*, excellemment traduit et commenté sous la direction d'Irène Rosier-Catach (Dante 2011). Dante y célèbre le « vulgaire illustre » qui, comme son appellation l'indique, est une extraction sublimesime de la pluralité des dialectes en usage en Italie, étendant son argumentaire à la pluralité des vernaculaires qui se voient alors accorder ses faveurs à l'encontre de ces langues artificielles et artificieuses que sont, à son regard, le grec ancien et le latin, des langues purement *grammaticales*.

Dante distingue en effet deux modes d'expression : pour tous, un parler naturel, immanent, qui se développe dès la plus tendre enfance, en accord avec les sonorités colorées du parler environnant, la variété des usages qui forment l'écosystème langagier d'une communauté évoluant dans une région donnée à telle ou telle autre époque. Un second mode d'expression, la *grammatica*, l'apanage des gens lettrés, est une langue d'usage restreint, plus aride et squelettique, par contraste avec la myriade de patois, de langues du terroir où l'on peut presque palper la saveur du vocable dans la résonance immédiate qui pulse et fait sens, revêt une signification à travers la sensualité phonémique et l'affecte d'une teinte toute particulière, qui ne peut passer inaperçue. Sans ambages, tout en douceur, Dante annonce ses couleurs, mais avec un aplomb qui n'est pas sans évoquer dans mon esprit la puissance du *shofar*, ce cor formé d'une corne de bélier qui ébranla les murs de Jéricho :

2. Mais puisque aucune science ne doit démontrer l'existence de son sujet, mais l'exposer clairement, afin que l'on sache de quoi elle traite, nous disons, en allant rapidement à l'essentiel, que nous appelons « parler vulgaire » celui auquel les petits enfants se familiarisent, par l'action de leur entourage, dès le premier moment où ils commencent à distinguer les sons. Ou, pour le dire plus brièvement, nous posons que le parler vulgaire est celui que, sans aucune règle, nous recevons en imitant notre nourrice.
3. Il est ensuite un autre parler, qui nous est secondaire, que les Romains ont appelé « grammaire ». Les Grecs et d'autres l'ont aussi comme parler secondaire, mais pas tous. Cette disposition, peu de personnes y parviennent, car ce n'est que par assiduité à l'étude, sur une longue période, que nous en assimilons les règles et la science.
4. De ces deux parlars, le vulgaire est plus noble : d'abord parce qu'il a été le premier que le genre humain a utilisé; ensuite parce que le monde entier en jouit, bien qu'il soit divisé selon diverses prononciations et vocables; enfin, parce qu'il nous est naturel, alors que l'autre est, plutôt, artificiel (Dante Alighieri 2011 : 73-75).

Le paradoxe est que ce traité a été rédigé en un latin de parfaite facture et de rigoureuse composition, usant du syllogisme pour asseoir ses démonstrations, en mêlant arguments de raison et d'autorité et en introduisant des questions et des objections. De plus, ce texte, qui est celui d'un savant inspiré et exalté, évolue dans un contexte conceptuel, celui du Bas Moyen âge avoisinant le feu d'artifice florentin du Quattrocento, où la variété des termes pouvant viser le même référent abonde : *locutio*, *ydioma*, *lingua*, *vulgare*, *loquela*, *sermo*, *oratio*, *vox* se bousculent au portillon et suscitent encore de nombreuses querelles, nous exposant à une équivocité enchevêtrée qui vogue sur l'onde sinusoïdale de toutes les traditions herméneutiques qui ont jalonné l'affranchissement progressif de la lettre du texte révélé qui sera consommé avec la sommation luthérienne, l'ascèse du recours à la *sola scriptura*, dépouillée de l'apparat somptuaire de la liturgie catholique romaine. Mais pour Dante déjà Babel inaugure un temps nouveau, plutôt qu'une action vengeresse d'un Dieu jaloux peu disposé à se laisser damer le pion par une humanité assez arrogante pour vouloir « se faire un nom », bref se doter par soi-même d'une langue unique. Nous n'en sommes plus là : Dante prend congé de l'affabulation de la *Genèse* et du mythe de Babel pour nous situer de plain-pied dans l'ontogénèse historique des langues vernaculaires.

Dante distingue donc le parler vulgaire (*locutio vulgaris*) du parler secondaire (*locutio secundaria*), ce dernier étant jugé adventice et controuvé, comme tel inapte à s'adresser au plus grand nombre. Alors que Dante décrit la *locutio vulgaris* comme apprise par l'enfant auprès de sa nourrice, la *locutio secundaria* n'est pas à proprement parler un *idyoma*, mais le fruit âprement et arduement acquis à la faveur d'un *ars* (d'où l'artifice) qui en donne les règles et la doctrine, le résultat d'une construction élaborée *ad hoc* et apprise plus tardivement. La *grammatica* fut arraisonnée et fixée par une caste d'érudits, une langue artificielle établie par voie de consensus par les savants qui, à point donné su gré du cumul de leurs savoirs, n'auront d'autre recours pour pallier à une thésaurisation mnémotechnique fastidieuse, que de deviser des moyens de se doter d'une langue inaltérable, immunisée contre l'arbitraire qui règne dans les dérives vernaculaires indénombrables dont la dissémination fut jadis imputée à une dispersion à laquelle fut voué le genre humain dans la postérité de Babel.

Dante s'écarte résolument de ce scénario : les langues artificielle sont conformes à un programme, alors que les vernaculaires s'alignent sur les usages, lesquels sont d'une

variété infinie qui est le fruit d'un apprentissage immanent conforme aux mœurs, us et coutumes qui prévalent et forment le ciment du tissu social pour un temps car les idiomes ne sont pas durables et sont soumis aux avatars du temps. En revanche, la *grammatica*, issue d'un travail d'épuration savamment cultivée par les doctes toujours en quête d'un consensus, fut sélectivement conçue pour s'assurer d'une univocité de principe dans la formulation d'un jugement civilisé, pour ne pas dire verrouillé par les règles préétablies de la *disputatio*, de manière à s'assurer des services d'une langue universelle aux fins d'arbitrer l'arbitraire des usages qui ont cours de par les contrées de la terre. C'est pourquoi ces langues artificielles ont tendance à se doter d'un statut qui n'est autre que le surrogat, le simulacre d'une langue adamique, sur la base d'une présumée universalité, donc à s'auréoler d'un prestige qui est inversement proportionnel à la densité sémantique dont sont empreints et se sont enrichis au fil du temps, bref des métissages, hybridations et diverses formes d'acculturation, les vocables de la *locutio vulgaris*. Cette explication anticipe ce que j'ai pris soin d'exposer plus haut en regard du paradigme de la communication et de ses excroissances : théorie de l'information, code génétique, cybernétique ou informatique : en l'occurrence, le retour de Babel là où on ne l'attendait plus.

Il est intéressant de noter que pour Dante Babel serait une figure de la Florence divisée en plusieurs factions rivales (voir notre 2^{ème} étude de cette thèse), dont le poète venait justement d'être chassé. Ceci dit, Dante est très circonspect et explique très sérieusement son option. Comme le souligne Irène Rosier-Catach dans son introduction au *De vulgari eloquentia*, s'en référant à Babel Dante ne dit plus que « la diversification serait l'effet immédiat de la punition, et distingue confusion et variation. La *confusion* eut pour résultat l'oubli de la langue première, concrétisée. Mais la *variation* est le résultat du mode très particulier de la recréation des parlers après Babel : "Tout parler qui est nôtre, mis à part celui qui fut concrétisé par Dieu pour le premier homme – a été refait *selon notre bon plaisir*, après la confusion qui ne fut rien d'autre que l'oubli du parler précédent" » (Dante 2011 : 44).

Je m'attarderai plus en détail ci-après à la notion de recréation d'un parler « *selon notre bon plaisir* », étant plutôt désireux ici de m'enquérir de « l'oubli du parler précédent », dans la mesure où des échos du parler pré-babélien se font jour dans diverses pratiques poétiques et dans les opérations de traduction de haute intensité où s'actualisent subrepticement des points de contact furtifs, infinitésimaux, avec ce que Walter Benjamin désigne comme la *reine Sprache*, la « pure langue ». J'en peux disputer car ce sont des états de grâce que j'ai pu diversement éprouver dans mes pratiques de la poésie et de la traduction, qui atteignent parfois un niveau de compénétration absolue, ce que les bouddhistes désignent comme l'« interpénétration sans obstruction », le fait étant que, *a contrario*, la majorité des mortels sont empêtrés dans les mots, d'autant plus connectés sur leurs gadgets électroniques qu'ils sont totalement déconnectés du langage, plus précisément de l'énergétique profonde qui guide la cantillation des vocables où la phylogénèse des espèces, le pleur très ancien de l'animal, se contracte et s'enveloppe dans l'ontogénèse de l'individu locuteur, dès les tout premiers cris du futur nourrisson, l'enfant naissant. Mais je vais m'en enquérir en m'en référant au fort bel ouvrage de Daniel Heller-Roazen, *Écholalies. L'oubli des langues*, qui prend congé du parler concrétisé dévolu à l'Adam premier avant la dispersion de Babel et se tourne plutôt vers le babil du petit d'homme, de sa versatilité en matière de création phonémique. Heller-Roazen prend

appel sur les travaux que le poéticien russe Roman Jakobson a consacrés au langage enfantin, à l'aphasie et aux lois générales de la structure phonique, formant la matière de leçons rédigées en allemand entre 1939 et 1941 durant son exil en Norvège et en Suède (tr. fr. Jakobson 1969). Je me permets donc ici de citer *in extenso* le 1^{er} chapitre de cet essai intitulé « Au sommet du babil » :

Au début les enfants – chacun le sait – ne parlent pas. Ils font des bruits, qui semblent tout à la fois anticiper les sons des langues humaines et s'en distinguer radicalement. Au moment de former leurs premiers mots reconnaissables, les nourrissons disposent de capacités d'articulation avec lesquelles même le plus doué des adultes polyglottes ne saurait rivaliser. C'est sans doute pour cette raison que Roman Jakobson s'est penché sur le babil des nourrissons, au même titre, notamment, que sur le futurisme russe, la métrique comparative slave et la phonologie structurale. Dans « Langage enfantin, aphasie et lois générales de la structure phonique », rédigé en allemand entre 1939 et 1941 durant son exil en Norvège et en Suède, Jakobson observe qu'« un enfant est capable d'articuler dans son babil une somme de sons qu'on ne trouve jamais réunis à la fois dans une seule langue, ni même dans une famille de langues : des consonnes aux points d'articulation les plus variables, des mouillées, des arrondies, des sifflantes, des affriquées, des clicks, des voyelles complexes, des diphtongues, etc. ». S'appuyant sur les recherches de psychologues formés à la linguistique, Jakobson se voit forcé de constater un fait singulier: au « sommet du babil » (*die Blüte des Lallens*), on ne saurait poser aucune limite aux pouvoirs phoniques de l'enfant qui gazouille. En matière d'articulation, affirme-t-il, le nourrisson est capable de tout; il peut produire, sans le moindre effort, n'importe quel son, sans exception, de n'importe quelle langue humaine.

On pourrait dès lors penser qu'avec de telles capacités d'articulation l'acquisition d'une langue particulière soit une tâche aisée et rapide pour l'enfant. Il n'en est rien. Non seulement la transition entre le babil du nourrisson et les premiers mots de l'enfant ne va pas de soi, mais il apparaît de plus qu'une interruption décisive se produit alors, comme un tournant où les capacités phonétiques encore illimitées de l'enfant semblent vaciller. « Les observateurs constatent alors qu'à leur grande surprise l'enfant perd pratiquement toutes ses facultés d'émettre des sons lorsqu'il passe du stade prélinguistique à l'acquisition de ses premiers mots, première étape à proprement parler linguistique. » À vrai dire, une atrophie partielle des capacités phoniques à ce stade n'est pas tout à fait surprenante; puisque l'enfant se met à parler une seule langue, il n'a évidemment plus l'utilité de toutes les consonnes et voyelles dont il pouvait faire usage auparavant, et il est bien naturel que, cessant d'employer les sons absents de la langue qu'il apprend, il oublie bientôt jusqu'à la manière de les produire. Mais, lorsque le nourrisson commence à acquérir une langue, il ne perd pas seulement sa capacité à émettre les sons étrangers au système phonétique de celle-ci. Le plus « frappant » (*auffallend*), poursuit Jakobson, c'est que nombre de sons communs à son babil et à la langue de l'adulte disparaissent également du langage dont l'enfant dispose; et ce n'est qu'à ce moment que commence vraiment l'acquisition d'une langue. En l'espace de plusieurs années, l'enfant maîtrisera progressivement les phonèmes qui définissent la forme acoustique de ce qui sera sa langue première, selon un ordre que Jakobson fut le premier à présenter dans sa forme structurelle et stratifiée : commençant, notamment, par l'émission de dentales (comme [t] et [d]), l'enfant apprendra à prononcer les palatales et les vélares (comme [k] et [g]); à partir des occlusives et des labiales (comme [b], [p], et [m]), il acquerra la capacité de former des constrictives (comme [v], [s] et [ʃ]), jusqu'à s'approprier, à la fin de ce premier processus d'apprentissage du langage, sa « langue maternelle », pour employer une expression qui nous est familière mais dont l'imprécision est manifeste.

Qu'advient-il, entre-temps, des nombreux sons que le nourrisson pouvait prononcer si facilement, et de la capacité qui était la sienne, avant qu'il n'apprenne les sons d'une langue unique, à produire ceux de toutes les autres? Tout se passe comme si l'acquisition de la langue n'était possible qu'au prix d'un oubli, d'une amnésie linguistique infantile (ou amnésie phonique, puisque ce que le nourrisson semble oublier n'est pas tant le langage qu'une capacité d'articulation apparemment infinie). Se pourrait-il que l'enfant soit à ce point fasciné par la réalité d'une seule langue qu'il renonce à la possibilité sans bornes, mais finalement stérile, de toutes les autres? Ou bien faut-il se tourner vers la langue nouvellement acquise pour trouver une explication : est-ce la langue maternelle qui, s'emparant de son nouveau locuteur, refuse de tolérer en lui ne serait-ce que l'ombre d'une autre? Tout se complique du fait que le nourrisson ne sait pas même prononcer ce simple mot, « je », et que l'on hésite à lui attribuer, dans son babil comme dans le mutisme qui le suit, la conscience d'un sujet parlant. Il est en tout cas difficile d'imaginer que les sons que l'enfant était capable de produire si facilement ont quitté sa voix pour toujours, ne laissant derrière eux qu'une traînée de fumée. Car deux choses, au moins, émergeront de la voix désertée par les sons qui l'habitaient autrefois: une langue, et un être doué de parole. C'est sans doute inévitable. Peut-être l'enfant doit-il oublier l'infinité de sons qu'il produisit jadis, « au sommet du babil », afin de maîtriser le système fini de consonnes et de voyelles qui caractérisent une seule langue. Peut-être la perte d'un arsenal phonétique sans limites est-elle le prix à payer pour s'intégrer de plein droit dans la communauté d'une langue.

Les langues de l'adulte retiennent-elles quelque chose du babil infiniment varié dont elles naquirent un jour? Serait-ce le cas, il ne s'agirait que d'un écho, puisque, là où il y a langage, le babil du nourrisson a disparu depuis longtemps, du moins sous la forme qu'il avait prise un temps dans la bouche de l'enfant ne parlant pas encore. Ce ne serait que l'écho d'une autre langue, qui n'en est pas une : une écholalie, vestige de ce babil indistinct et immémorial dont l'effacement a permis la parole (Heller-Roazen 2007 : 11-14).

Mon hypothèse, qui se veut provisoire et purement spéculative, suivant le principe d'une l'axiomatisation « faible » que j'ai mise de l'avant dans le 1^{ère} étude de ce cycle, est que la créativité poétique aussi bien que celle qui se prodigue d'aventure dans l'entre-deux des langues, à l'interface de la médiation traductionnelle quand une ouverture fortuite se dessine à l'improviste, retiennent *une trace de cette écholalie*, et ce en raison même de cette libéralité inhérente avec laquelle l'être humain se saisit du vocable selon les lois stochastiques d'un libre agencement pondéré par des règles de grammaire plus ou moins bien observées lors de la mise en bouche de la parole. C'est la leçon, du reste, que Dante retient quant au libre arbitre qui est l'apanage de la créature humaine. La postérité de Babel n'est autre qu'une phase d'incubation où l'homme est restitué à l'« état de nature » et doit réinventer sa langue selon son « bon plaisir » (*beneplicitum*). L'explication des différences et variations des langues se voit alors inscrite dans la nature de l'homme. L'homme, être de raison, écrit Dante, est tout entier responsable de la variabilité des moyens par lesquels il communique avec ses semblables. Aussi se veut-il « l'animal le plus instable et le plus enclin à la variation » (*et sit homo instabilissimum atque variabilissimum animal*). Qui plus est, il est mu par de libres passions et des transports pulsionnels qui l'entraînent à se compromettre dans des actes qui ne lui sont pas même concevables, tant est grande et étendue la part de libre arbitre qui lui est dévolue, non moins que les automatismes qu'il ne peut réfréner. Il en va tout autant des actes de langage, de leur variabilité indéfinie en matière de performativité en regard des règles

imparties par la supervision de la *grammatica*, une construction artificielle plus tardive, conçue *a posteriori* par voie de consensus. Aussi, poursuit Dante, « aucun parler ne peut être durable et permanent, mais il faut bien qu'il varie, comme tout ce qui est nôtre, par exemple les mœurs et les coutumes, selon l'éloignement dans l'espace et le temps » (*nec durabilis nec continua esse potest, sed sicut alia que nostra sunt, puta mores et habitus, per locorum temporumque distantias variari oportet*) (Dante 2011 : 115-117).

Il est non moins intéressant de relever une variété de conceptions chez Dante qui, sans altérer la cohérence de son propos, nous oblige à considérer une diversité d'angles de vue. Un premier aspect, que je résumerai par la conception d'une essence propre à l'homme, qui le lie au langage comme à un médium qui lui est nécessaire, car occupant la position médiane entre le mutisme de l'animal enfermé dans le cercle de l'instinct, et la part des anges dont l'intellect se transmet et est rendu compénétrable l'un à l'autre par voie de contemplation spirituelle, concerne l'unicité du sujet humain. Dès le début du *De vulgari eloquentia* I, III, 1), Dante nous dit que l'exercice du libre arbitre arguable en raison et motivé par le discernement qui lui est propre, est si diversifié en chaque individu que « presque chacun semble constituer sa propre espèce » (*adeo ut fere quilibet sua propria specie videatur gaudere*) (Dante 2011 : 80-81).

C'est une observation assez remarquable, du moins qui donne beaucoup à penser, nous rappelant que parfois il nous arrive de concevoir que la phylogenèse de l'espèce humaine est concentrée dans l'ontogenèse de l'individu qui, à ce titre, se révèle si singulier dans sa diversité qu'il nous apparaît comme une pure *haeccéité*, suivant le concept d'*haecceitas* introduit par le docte médiéval Duns Scot, une singularité absolument incomparable tout entière définie par son idiosyncrasie (voir Agamben 1990). Lors de lectures préparatoires à la rédaction d'un article qui m'avait été commandé par Madame la Professeure Annick Chapdelaine de l'Université McGill pour le 20^{ème} anniversaire de la revue *TTR*, j'avais potassé les œuvres de Wilhelm von Humboldt qui, bien qu'elles n'eussent point fait l'objet de développements dans la version finale de mon article intitulé « Brève archéologie de l'hypothèse relativiste et du comparatisme linguistique dans la mouvance de l'*Aufklärung* » (Lamy 2007), j'avais relevé certains passages d'une grande profondeur de vue que j'ai notés en vue de futures considérations. À vrai dire, j'avais déjà fort à faire avec les vues des philosophes John Locke et Étienne Bonnot de Condillac, de l'orientaliste Johann David Michaëlis et les thèses sur l'essence du langage défendues respectivement par Johann Georg Hamann et de Johann Gottfried Herder. Dans un développement de son essai *Latium und Hellas* (1806), Humboldt présente des vues qui se rapprochent de l'affirmation de Dante plus haut citée, mais considérée sous l'angle de vue du sujet parlant et du libre exercice de la parole qui lui est si propre que l'on pourra considérer qu'il existe autant de langues qu'il se trouve d'individus peuplant cette planète. Je cite :

L'intérêt offert par la recherche linguistique a été fort compromis par la thèse réductrice qui, fondant le langage sur la convention, ne voit dans le mot rien d'autre que le signe d'une chose ou d'un concept existant indépendamment de lui. Sans doute s'agit-il là d'une thèse qui ne manque pas d'une certaine validité, mais qui, poussée à ses dernières conséquences, se révèle absolument fautive, évacue l'esprit et la vie en devenant exclusive, et secrète une foule de lieux communs si couramment reproduits. À les entendre, tout l'intérêt de la recherche linguistique se réduirait à des fins externes ou au développement purement occasionnel d'énergies encore inemployées; la meilleure

méthode serait celle qui nous conduirait par les voies les plus courtes à la compréhension et à l'usage d'une langue donnée; toutes les langues se vaudraient à peu près, du moment qu'on saurait s'en servir à bon escient; il serait bien préférable que toutes les nations s'entendent une fois pour toutes sur l'usage d'une seule et même langue; la liste de ces préjugés pourrait être allongée à volonté.

Analysé en toute rigueur, le problème se renverse du tout au tout.

Le mot est sans aucun doute un signe, dans la mesure où il sert de relais à une chose ou à un concept; mais, replacé dans son champ d'instauration et d'action, il se révèle comme un être doué en propre d'autonomie et d'individualité, et l'ensemble total des mots, c'est-à-dire le langage, est un monde qui s'intercale entre le monde des phénomènes extérieurs à nous et le monde qui s'agite à l'intérieur de nous; il repose sans doute sur la convention, dans la mesure où tous les membres d'un même groupe se comprennent, mais chacun des termes a été d'abord façonné par le sentiment naturel du sujet parlant, pour être ensuite interprété par un sentiment du même ordre chez l'auditeur; la recherche linguistique nous apprend donc, outre l'usage de la langue elle-même, l'analogie qui s'exprime dans la langue et qui s'institue entre l'homme et le monde en général, comme entre l'homme et chaque nation en particulier; et, comme l'esprit qui se révèle dans le monde exclut l'existence d'une somme donnée de perspectives qui en épuiserait le projet, chacune d'entre elles étendant au contraire et renouvelant incessamment le champ de ses découvertes, on serait en droit d'élargir la diversité des langues jusqu'à la faire coïncider avec la multiplicité des hommes répandus à la surface de notre planète (Humboldt 1974 : 19-20).

Rien de banal ici. D'autant plus que l'énoncé voulant que « l'esprit qui se révèle dans le monde exclut l'existence d'une somme donnée de perspectives qui en épuiserait le projet » corrobore – sur un mode anachronique, s'entend bien – mes thèses faisant prévaloir une vue non déterministe de la traduction et de la réflexion qui s'en inspire. Mais revenons à Dante. Un autre aspect de ses spéculations sur l'origine et la genèse de la faculté de langage est une contradiction apparente ou effective quant à la localisation à l'échelle du temps mythique du moment où l'homme a été abandonné à lui-même, à ses propres moyens, et a dû réinventer de toutes pièces sa capacité de s'exprimer « en langues ». Jusqu'ici, nous disposons du scénario suivant : à l'Adam premier fut dévolue la faculté de nommer les êtres et les choses en usant d'un langage concrété qui lui fut prodigué directement par YHWH, alors connu par le monosyllabique « *El* ». Le projet de Babel, attribué aux Sumériens soumis à la tyrannie de l'impitoyable Nemrod, marque une césure se soldant par la confusion (*Bavel*) et la dispersion des idiomes post-babéliens. La postérité de la primogéniture adamique n'en demeura pas moins libre de sélectionner et d'exercer *ad placitum*, à loisir ou à « son bon plaisir », les usages de sa langue élective, arrachée au magma tourbillonnant des atomes phonémiques, ou au « chaosmos » selon le mot de James Joyce. Cette *loquela* restituée au libre arbitre du surgeon adamique et disséminée dans une pluralité de vernaculaires est l'objet visé par Dante lorsqu'il entend jeter les bases de sa quête d'un « vulgaire illustre » qui est magnifiquement illustré par la maestria qu'il déploie dans la composition de sa *Commedia*.

Or, justement, au chant XXVI du *Paradis*, Dante et Béatrice rencontrent Adam. Adam formule lui-même les quatre questions que Dante est impatient de lui poser, car il est habilité à lire dans les pensées de Dante. La quatrième d'entre elles est identique à la dernière de celles qui sont soulevées au chapitre I, IV du *De vulgari eloquentia* : elle s'interroge sur l'idiome qu'Adam parla au tout début de sa condition de créature. La

réponse est toute différente de celle qu'on trouve dans le *De vulgari eloquentia*. Dans son traité, Dante spécifie que même s'il apparaît qu'Ève fut la première à parler, au serpent du jardin d'Éden en l'occurrence, il est plus « raisonnable », nous dit Dante, de croire que ce fut d'abord à Adam qu'il fut donné de parler par celui qui venait tout juste de le façonner de souffle et d'argile. D'un point de vue logique, ou *dialogique* pour être plus précis, la question de l'origine du langage devrait plutôt reposer, davantage que sur le pouvoir de *nomination* imparti à Adam, sur la parole adressée à autrui, l'apanage de l'interlocution dont nous ne savons ni d'Ève ni d'Adam lequel aura pu s'adresser le premier à l'autre. En bref, il n'est de langue sans un *tu* implicite. Même dans l'introspection, où le *je* s'interpelle en quelque sorte, le pronom *tu* agit non seulement comme *alter ego*, mais comme moteur et attracteur de la dynamique de la parole intériorisée. À titre d'exemple, dans la locution « Je me demande si...x, y, z », le pronom réflexif « me » est un *tu* implicite : j'interroge ma propre réflexion qui agit comme pierre de touche où prendre appel et solliciter une réponse. Aussi, en excluant Ève de l'*Urszene*, de la « scène primordiale » de la parole, Dante est un peu piégé et doit introduire Dieu, sous la forme du monosyllabique « *El* », comme interlocuteur de l'Adam premier, peut-être en *voix off* puisque, semble-t-il, nul ne saurait supporter le regard de Dieu, ni sa voix je suppose, sans un filtre ou un voile, sinon à ses risques et périls, comme c'était le cas aussi avec Zeus/Jupiter qui ne pouvait être contemplé par les yeux d'un mortel sans que ce dernier ne périsse, le maître de l'Olympe devant alors recourir à un expédient ou un subterfuge, revêtir une forme animale ou s'immiscer dans la manifestation d'une force de la nature pour nouer contact avec les belles mortelles qui attisait son désir inextinguible et l'amenait à exercer un droit de cuissage éhonté. Quoi qu'il en soit, voici ce qu'on peut lire au chapitre I, IV, 4 du *De vulgari eloquentia* :

Quid autem prius vox primi loquentis sonaverit, viro sane mentis in promptu esse non titubo ipsum fuisse quod 'Deus' est, scilicet El, vel per modum responsionis. Absurdum atque rationi videtur orrificum ante Deum ab homine quicquam nominatum fuisse, cum ab ipso et in ipsum factus fuisset homo.

Quant à ce que la voix du premier être parlant fit d'abord résonner, il est évident que pour tout homme sain d'esprit – je n'hésite pas à l'affirmer – que ce fut cela même qui est « Dieu », c'est-à-dire « *El* », soit par mode de question, soit par mode de réponse. Il semble absurde et aberrant pour la raison que quelque chose ait été nommé par l'homme avant Dieu, puisque l'homme fut créé par lui et pour lui (Dante 2011 : 84-87).

Sans doute y a-t-il lieu de tempérer mon jugement, car pour beaucoup Dante suivait la ligne de raisonnement des doctes médiévaux, s'en remettant à l'ascendant de l'*auctoritas* et du magistère théologique qui prévalait à son époque. Mais notre étonnement grandit d'autant lorsque nous observons un complet renversement au chant XXVI du *Paradis*. Dante et Béatrice se trouvent dans le ciel des étoiles fixes et Adam vient à leur rencontre, devinant ce qui brûle sur les lèvres du poète florentin, à savoir, tel que libellé déjà dans le *De vulgari eloquentia* : « en quel idiome a coulé la première parole ». La réponse est pour le moins renversante quant aux dispositions originellement affichées par Adam, qui sont celles d'un « être de nature » exerçant une faculté de langage qui lui est pour ainsi dire congénitale. Faisant l'économie de toute filiation transcendante et nous situant de plain-pied sur le plan d'une genèse immanente, Adam déclare en toutes lettres avoir « fait » le parler dont il se servit pour nommer les êtres et les choses, en sorte que dès l'origine, bien avant que Nemrod n'entraîne une masse servile à s'avilir au profit d'un comportement

mécanique scandant les efforts pour édifier la tour de Babel et par la même occasion se forger une langue si unique qu'elle ne rime à rien, l'espèce humaine était partagée et cultivait une pluralité d'idiomes à sa convenance, *così o così*. Adam devient un démiurge linguistique plutôt que le débiteur du don d'une langue idyllique que l'on a longtemps identifiée comme étant la langue hébraïque :

e l'idioma ch'usai e che fei...

[...]

*La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che all'ovra inconsumabile
fosse la gente di Nembrot attenta
ché nullo efferto mai ragionabile
per lo piacere uman che rinnovella
seguendo il cielo sempre fu durabile*

*Opera naturale è ch'uom favella
ma così o così, natura lascia
poi fare a voi secondo che v'abella*

l'idiome dont j'usai, et que je fis...

[...]

Ma langue alors parlée s'éteignit toute
bien avant qu'à l'ouvrage inachevable
s'appliquât la race de Nemrod
car jamais nul effet de la raison
par le plaisir humain, qui change
en suivant le ciel, ne fut toujours
durable.

Œuvre de nature est que l'homme parle;
mais ainsi ou ainsi, nature vous le laisse
faire ensuite vous-mêmes comme il
vous plaît (Dante 2011 : 333).

Irène Rosier-Catach, qui nous a livré une excellente édition en version française du *De vulgari eloquentia*, en tire les conséquences qui s'imposent :

La disparition du premier parler n'est plus ici l'effet de la punition babélique, mais la conséquence du principe universel de variabilité. Celle-ci est à nouveau présentée sans connotation péjorative : s'il est naturel à l'homme de parler, il l'est tout autant qu'il parle *così o così*, selon ses désirs (*Paradiso*, v. 130-132) – affirmation que l'on rencontre dans plusieurs textes contemporains latins, et notamment chez Gilles de Rome. Lorsque Adam recevait de Dieu sa langue première, dans le *De vulgari eloquentia*, elle n'était de fait susceptible ni de variation, ni de destruction. Dès lors qu'Adam est l'inventeur de son parler, ce dernier devient soumis à la loi humaine de variabilité, qui intervient avant même le péché : le nom de Dieu s'était déjà mué de *I* en *El* au Paradis terrestre, dit Adam (*Paradiso*, v. 133-136). Ce changement ôte à l'hébreu toute prérogative, puisque même le nom de Dieu, est déjà le produit d'une évolution, ce qui indique qu'il variera ensuite à son tour. Babel ne constitue plus alors un moment de fracture dans l'histoire linguistique humaine. La variabilité, déjà admise positivement dans le *De vulgari eloquentia* pour la période d'après Babel, se verra, dans le *Paradis*, affirmée pour l'ensemble des productions linguistiques humaines, celles d'Adam y compris (Dante 2011 : 47-48).

Dante ouvrait ainsi une ligne de front en direction de la reconnaissance pleine et entière de la multiplicité des vernaculaires comme médium égal en noblesse et dignité avec le fantasme d'une langue idyllique perdue et oubliée. Cette écholalie, selon le mot de Daniel Heller-Roazen, hante toujours les spéculations échevelées du fameux essai sur la traduction de Walter Benjamin, où la notion, à prime abord plutôt ésotérique, de *reine Sprache*, celle d'une « pure langue » se donnant sur un mode « intensif » (*intensiv*) se fraye une voie des plus ténues sous forme d'un contact punctiforme, infinitésimal, épiphanie furtive d'une harmonie courant en filigrane dans l'entre-deux du multivers des formes livrées à une amnésie cultivant une vague nostalgie tissée à même l'oubli filant sa trame dans la rêverie poétique, comme le suggère François Ost :

Au-delà de la rêverie poétique, ce que charrie cette thèse de la confusion-oubli, c'est peut-être bien la nostalgie, encore inassouvie, de l'*inoublable* : un « noyau dur » qui précisément aurait résisté à l'oubli, un invariant inconscient à l'origine de toutes les langues, un universel caché qui les relierait secrètement, un chiffre secret qui, un jour, peut-être... On sait que Walter Benjamin, dans sa fameuse étude sur « La tâche du traducteur », réserve à l'inoublable une place de choix. La place d'une exigence qui se fait entendre en dépit même de l'intraduisible, au-delà de toute dispersion. Alors même que l'inoublable est précisément ce que les hommes oublient le plus facilement, l'exigence demeure intacte – avec son répondant dans la « mémoire de Dieu » – comme l'annonce de la correspondance à venir de toutes les langues... (Ost 2009 : 52-53).

C'est précisément ce qui est jeu dans la quête du « vulgaire illustre » inscrite à l'agenda de Dante, tant le Dante héritier de la scolastique médiévale que le poète en mal d'amour pour Béatrice, dame oiselle de son cœur décédée prématurément qui va lui tendre un fil d'Ariane sur la voie de l'inspiration visionnaire l'amenant à mettre en chantier un *sperimentalismo letterario* absolument inouï. La *Divina commedia*, en effet, nous entraîne dans un « polylogue » (Kristeva) sans précédent au fil duquel Dante orchestre une polyphonie de son cru avec les dialectes italiens qu'il a conviés. La texture métissée des teintes dialectales confère une harmonie contrastée à la tessiture de ce grand poème aux sonorités virevoltantes dont la tonique est le toscan. Dante comptait du même coup en découdre avec le clivage statutaire prévalant encore à l'époque, qui divisait les idiomes indigènes, les vernaculaires en usage de par les peuples de la terre, et la rectitude discrétionnaire de la faction savante rompue aux règles de la *grammatica* qui, suivant l'interprétation de Dante, n'était acquise qu'à force d'étude et fut sélectivement conçue pour s'assurer une forme de langue universelle aux fins d'arbitrer l'arbitraire des usages répandus à la surface du globe. C'est à la faveur d'une maîtrise consommée dans la distribution des styles accordés aux registres de langue des divers dialectes italiens, en mobilisant les vertus qui leur sont propres, que Dante va réaliser cette véritable apothéose, ce prototype achevé de « vulgaire illustre ».

Nous avons, en l'espèce, une forme de transmutation intralingue. Du reste, le plurilinguisme de Dante fait désormais l'objet d'études très recherchées (voir les études réunies in Fortuna, Gragnolati et Trabanti 2010). Si, sur le plan de la fiction mythique, par exemple celui de la *Genèse* hébraïque, qui ne fait pas davantage autorité que tout autre saga de même acabit, le projet de Babel associé à l'idée de « se faire un *nom* » (voir à ce sujet Derrida 1985 : 165-248), de s'imposer comme langue unique, ne constitue pas une véritable fracture avec la filiation divine, s'il en est, dès lors que l'« état de nature » dispose déjà l'homme à l'exercice d'une langue conçue par ses soins et *ad placitum*,

fracture il y eut néanmoins, et c'est chez Dante qu'elle se produisit. Ce dernier, en effet a entr'ouvert une ligne de faille qui va aller en s'élargissant, jalonnées par l'assomption des langues vernaculaires qui, affranchies de leur provincialisme et de l'enracinement dans leur terreau natal au gré des flux migratoires, allait entraîner une révolution majeure dans la conception même de l'universalité, renégociant à chaque coup la relation d'asymétrie entre le local et le global, les parts respectives de l'absolu et du relatif. En ce sens, le titre du texte que Derrida a consacré à ce « nom », soit « Des tours de Babel », peut se lire comme « détour » de Babel, mais aussi comme un *détournement* fonctionnant à la manière d'une *vis sans fin*, à l'instar du dispositif hélicoïdal alimentant en eau les jardins suspendus de Babylone (voir Dally 2013 : 33), oscillant entre le nom propre, *Babel*, l'effacement du nom de YHWH, le tétragramme imprononçable, l'intraduisible, et le nom commun, *Bavel*, désignant un processus de dissémination qui n'est autre que le destin des vernaculaires hélant l'*entre-deux* de la traduction, assignant le traducteur à son *Aufgabe*, son abandon à une tâche sans fin qui le confronte à la décision, la *krisis* qui précipite la solution de traduction. Comme l'a suggéré Henri Meschonnic dans l'une de ses contributions à *L'Atelier de Babel*, la langue ne pouvait tôt ou tard que s'« embabéler » puisqu'elle était d'emblée, dès l'origine, vouée à être *plurielle* (Meschonnic 1985).

Ce qui est en jeu précisément dans le geste de rupture esquissé dans le *De vulgari eloquentia* non moins que dans la poétique généralisée mise en œuvre par Dante est le primat de l'*oralité*, sa précellence sur la grammaticalisation de la pensée et l'ordre des raisons auxquels souscrivons ultérieurement tant Descartes que Leibniz. Toute opportunité de deviser sur quelque élément de notre intrication à la langue comme « forme de vie » confortée aussi bien par la prégnance de ses usages que par leur volatilité, se résout dans notre commun partage de l'*oralité*. Il ne s'agit évidemment pas de célébrer l'*oralité*, la diversité très faste de ses formes indigènes, à l'encontre ou au détriment de la linéarité analytique du discours, qui est une excroissance tardive des techniques de l'écriture et qui devait tôt ou tard caresser l'utopie d'une langue-modèle, d'une grammaire universelle ou de la gouvernance assumée par un métalangage. J'ai à maintes reprises suggéré que la traduction, outre les fonctions qui lui sont reconnues d'emblée, était une instance révélatrice de multiples facettes qui caractérisent notre rapport au langage. Si l'*oralité* constitue son épreuve décisive, c'est que précisément elle induit dans le circuit de la communication un facteur de résistance qui se traduit dans l'amplitude du hiatus entre l'existence assez probante d'universaux de forme, qui sont passablement diffus et très amènes en matière de procédure, et celle, plus problématique, d'universaux de substance, qui se laissent plus difficilement isoler et sur lesquels on ne peut guère capitaliser, enrayant à tout fin pratique toute tentative pour élaborer une procédure rationnelle de traduction de portée universelle. C'est ce dont a dû se convaincre Noam Chomsky lui-même, qui n'est pas le dernier venu en matière de connaissance des artifices du langage.

L'*oralité* est la substance même de la langue. Il n'est pas dit pour autant que l'*oralité* s'oppose à l'écrit. Bien au contraire, elle forme sa qualité intrinsèque. C'est elle qui assure sa « portance » et qui irrigue ses veines, lui conférant ce souffle qui consacre l'unicité de sa forme, l'amplitude de sa tessiture et la force de son rythme. Sinon, l'écriture demeurerait « lettre morte ». C'est ce que démontre à l'envi ne serait-ce que la plus brève incursion dans l'extraterritorialité de la « grande prose », laboratoire de métissage saturé d'extractions idio- et sociolectales, où les formes transfuges fusionnent et liquéfient les frontières, les rendant perméables à des greffes inopinées : la « pure

langue » n'est autre que la splendeur métisse et la saveur diffuse des rythmes qui pulvérisent les codes et les attentes nourries par le cloisonnement des poétiques.

C'est pourquoi, dans l'essai de Benjamin sur la traduction, la quête de solution, *Auflösung*, qui définit l'*Aufgabe* du traducteur comme œuvre de rédemption, *Erlösung*, se résout dans une *Umdichtung*, terme que j'ai traduit par « réécriture », mais qu'on pourrait aussi entendre comme dans le sens d'une « repoétisation ». C'est ce à quoi on appelle l'oralité, tantôt inscrite en creux, tantôt diluvienne, comme lancée à l'assaut de la rectitude corsetée des *koinai*, sévissant dans la prolifération rhizomatique des veines de la « grande prose ». C'est ce à quoi Berman et son épouse Isabelle ont dû se résoudre en palpant les ramures de la prose noueuse de l'argentin Roberto Arlt, qui est émaillée d'échos diffractés du lunfardo, l'argot des bas-fonds de Buenos Aires. La même gageure échut à l'équipe du GRETI de McGill dans sa tentative de recalibrer une langue de traduction en français qui puisse faire écho à la polyphonie faulknérienne, où les strates intra- et extradiégétiques sont sciemment enchâssées de façon à favoriser la commutation des registres narratifs : l'oralité y devient alors le ciment d'un microcosme doté de sa propre aura, qui nous confronte à ce qui existe en soi, sans autre forme de procès, rien moins que « monumental ». Dans sa très belle contribution à l'ouvrage qui a résulté du projet Faulkner du GRETI, qu'elle a co-dirigé, « Traduire l'incantation de l'œuvre : le *Hamlet* de William Faulkner. Critique – commentaire – traduction », Annick Chapdelaine nous reporte à une remarque judicieuse de Stephen M. Ross, un éminent spécialiste de la « voix » faulknérienne, dans son ouvrage *Fiction's Inexhaustible Voice. Speech and Writing in Faulkner* (1989), où il écrit :

Faulkner constructs (and the reader 'performs') an ordered fictional text. I would call this quality of the oratorical voice [...] the 'sense of the monumental': a pressure within the discourse itself to coalesce into a temporal and spatial form that confronts the reader as a *monument* to be contemplated, accepted, and appreciated rather than as a *document* to be interpreted.

Le texte devient alors comme une fresque, une toile abstraite que l'on contemple, un microcosme dans le microcosme de l'intertextualité. Un peu plus loin, il précise encore :

Oratory is monumental in that it does not initiate an interpretive process. Oratory answers no questions, for all its questions are rhetorical ones; it reveals no secrets, but rather invokes and confirms ideals, opinions, emotions. Orations are verbal constructs that are not, for the most part, meant to be understood so much as experienced (Ross 1989: 208-209).

Bifurquant vers le vieux continent, on parvient difficilement à s'imaginer à quelles tractations ont dû se livrer les traductrices françaises Yasmin Hoffmann et Maryvonne Litaize, ou encore Olivier Le Lay, à qui a été confiée la tâche incroyablement difficile de traduire le grand roman d'Elfriede Jelinek *Die Kinder der Toten, Les Enfants des morts*, pour percer au cœur de cette « frozen music », selon le mot de Goethe dans ses *Conversations avec Eckerman*, à savoir que l'architecture est de la musique pétrifiée, et la musique de l'architecture liquide, dansant sur un tapis de braises ardentes. J'évoquerai donc brièvement ici la prose absolument décapante de l'autrichienne Elfriede Jelinek, romancière inestimable, qui déjà dans sa langue natale, langue clinique, aseptisée, qu'ont aussi triturée Ingeborg Bachmann et Thomas Bernhard, a su plonger dans l'hébétude ses compatriotes complices d'un sourd mutisme, d'une amnésie crasse sur leur passé récent.

La virtuosité patente en matière de créativité linguistique et le décapage en règle des tares de l'Autriche post-apocalyptique qui sont mis en scène dans l'écriture de Jelinek, pose de sérieux problèmes pour les traducteurs et traductrices. Les écueils revêtent une forme composite en raison de la liaison profonde avec la texture de la langue : le traducteur ou la traductrice est confronté à une nébuleuse de signifiants flottants et à une polyphonie fractale en état de gravitation, des images qui s'entrechoquent et s'agglutinent comme des satellites orphelins de leur base de contrôle qui semblent tester l'élasticité de langue normée par le rythme accablant des ersatz de discours endigués dans le processus de réification du vivant et de fétichisation de la marchandise : trafic de femmes et d'enfants prostitués dans des lupanars pour ogres pédophiles aussi bien que trafic d'organes au profit des bobos bien nantis. En substance, nous nous situons au niveau de cette oralité de la langue qu'Elias Canetti désigne comme une "*akustische Poetik*", songeant ici à sa notion de « masque acoustique » où résonne la *Stimmung* des mots écrits comme ils viennent en bouche. Si Jelinek sait susciter et affectionner la tonalité de l'effroi, la *Stimmung* qui fige de glace le sang qui vous monte aux tempes, c'est que son usage de la langue ne démontre rien, ne se prête pas au jeu de la démonstration, n'a rien à prouver, mais vise plutôt la « monstration », le devenir-monstre du mot, de la tournure qui sert à débusquer la monstruosité ordinaire embusquée derrière la pudibonderie de la bourgeoisie amnésique qui souille impunément les écosystèmes et demeure foncièrement antisémite et vulgairement violente à l'endroit des femmes et des minorités exclues et déshéritées.

Suite au désastre incommensurable à toute capacité d'expression que constituent l'abomination des camps de la mort et l'aberration immonde qu'incarnait la rhétorique nazie, telle que minutieusement consignée et analysée par Victor Klemperer dans *LTI, la langue du Troisième Reich. Carnets d'un philologue* (Klemperer 1996), Jelinek est carrément sceptique, contrairement à un Karl Kraus ou un Fritz Mauthner ou encore les membres du Cercle de Vienne, quant à une forme quelconque d'épuration de la langue qui est à jamais souillée et compromise par la césure nazie. Elle ne nourrit du reste nulle forme de mysticisme à cet égard, s'employant au contraire à crever cet abcès mythocratique entretenu par les potentats du capital et de l'idéologie qui sont aux mains de la gent masculine et dont l'engeance s'est perpétuée avec l'économie de marché et le contrôle des médias qui entretiennent le consumérisme rampant des masses. La pensée de Jelinek est nettement plus proche de celle de Canetti sur ce point. Désperado et passionaria totalement désillusionnée d'une Vienne toujours trahie par ses clercs de service pompant les dernières veines de lucidité à une communauté de langue allemande plongée dans une profonde amnésie et phagocytée par un barrage médiatique subliminal, Jelinek s'emploie à détourner le langage, à le triturer, à le déconstruire, à le tordre, le dynamiter, à le faire imploser de l'intérieur, car il n'existe pas pour elle de *langue féminine* qui puisse encore exister en dehors du langage dominant qui est essentiellement l'apanage du mâle. Comme le propose Marc Crépon dans *Langues sans demeure*, cette stratégie d'écriture post-apocalyptique consiste entre autres à

[...] inventer, à même "sa" langue, une "autre" langue, un idiome qui la désolidarise de toute appartenance à une communauté, à une demeure, familiales, sociales ou nationales. Au titre des exigences qui s'imposent à la langue, l'attention se porte alors sur l'invention requise, dans des circonstances toujours singulières, d'un idiome chaque fois unique : celui du deuil (Crépon 2005).

Si tout, chez Karl Kraus, par exemple, semblait anticiper d'un flair pénétrant et toujours aux abois l'apocalypse appréhendée, chez Jelinek, le travail de deuil est à la fois totalement consommé et interminable, tel un règlement de comptes prenant la forme d'un potlatch, d'une inflation hyperbolique dans son rapport ludique au langage qui est son élément de prédilection, à la fois jubilatoire et mal-aimé dans un rapport d'attraction/répulsion qui prend la forme d'une vis sans fin ou d'un ruban de Möbius. Pour user ici d'un terme technique de la psychanalyse, nous sommes confrontés avec la langue de Jelinek à un travail de *perlaboration* cinglant et spontané, fortuit et grotesque, voir carrément vulgaire, d'une lubricité hilarante et trouble, qui éclate dans des agglutinations jaculatoires de vocables hybridés qui déroulent une spirale menant aux confins de la dissimulation du réel, cartographie d'une hyperréalité où l'étoile polaire se démagnétise et rend folles toutes nos boussoles. Le terme « perlaboration », qui traduit approximativement le terme allemand *Durcharbeitung*, qui signifie élaborer, travailler avec soin, a été adopté en 1967 par les psychanalystes Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis pour décrire l'élaboration fondant le travail psychanalytique comme travail menant à l'éradication du symptôme. Ce travail consiste à répéter, au cours d'une analyse, les mêmes scènes encore et encore jusqu'à ce que le refoulement soit mis en échec et que s'élabore une connaissance consciente de l'histoire du symptôme, qui permette de le supprimer. Une telle élaboration repose en partie sur la capacité d'association, la cure amenant le sujet à associer les éléments conscients afin de renforcer sa connaissance, y compris à travers une reconstruction historique. La poétique généralisée de Jelinek, tant dans sa prose romanesque que dans sa dramaturgie, peut être rapprochée de pareille *Durcharbeitung*, une reconstruction historique partielle à partir de l'amnésie sélective de la mémoire autrichienne dans sa postérité nazie. Instinctivement, il m'apparaît – c'est là simplement une ligne d'interprétation qui est mienne – que les stratégies d'écriture qui se sont mises en place chez elle se situent dans la zone limitrophe entre conscient et inconscient et je soupçonne qu'à certains égards une partie de ses phrases et lexies résulte d'un processus d'écriture automatique.

Il s'agit d'un travail de traduction *intra*linguistique qui cultive sciemment le « péril en la demeure » de la langue de Luther et qui rend singulièrement compliqué le travail de traduction *inter*linguistique, qui agit en quelque sorte comme un « révélateur » photographique, comme le travail des acides dans la *camera obscura* fait apparaître par émulsion les secrets du négatif. Je l'ai déjà suggéré, la traduction est un travail de liminarité, l'épreuve du seuil, le passage d'une frontière invisible. D'où la mixité et l'hybridation qui permettraient par exemple de rapprocher le travail de *de-struction* – de l'*Abbau* évoquée par Heidegger, mais dans un sens que ce dernier n'eut sans doute pu anticiper – de Jelinek, la création de son intra- & infra-langage du *situated knowledge* et du devenir-cyborg des savoirs sub-alternes humains et non-humains (queers, gays, lesbiennes, handicapés, criminels, déplacés, déportés, sans papiers, cyberspatiaux, transgenres, colonies animales, écosystèmes, etc.) mis de l'avant par Donna Haraway, une figure majeure du féminisme contemporain. Biologiste, philosophe et historienne des sciences, sa voix s'est imposée comme une interlocutrice majeure dans le cirque des débats centrés sur le binôme nature/culture avec son ouvrage capital *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature* (1991), où est entre autres reproduit son fameux *Cyborg Manifesto* datant de 1985. L'idée d'un « savoir situé » signifie l'actualisation d'un savoir local situé occupant une position transversale (« globale ») non subsumable ni

totalisable par une hégémonie englobante qui déterminerait les degrés d'appartenance à une communauté globale. Cette pluralité transversale ne reconnaît plus de frontières ni de code d'identification à un genre, ou humain ou animal ou digital : c'est le devenir cyborg de la trans-identité qui s'affirme dans un rapport qui échappe à toute sommation dialectique. Nous sommes en présence d'une « anomalie sauvage » à la Spinoza comme le suggérait déjà Antonio Negri dans un ouvrage du même nom (Negri 2006), rédigé en prison. Comme l'écrit Beatriz Preciado dans « Savoirs_Vampires@War », il existe une multiplicité de points de vue locaux corrélés à

[...] l'existence de langages subalternes dans les fractures entre plusieurs discours hégémoniques. Loin d'une non-traductibilité radicale de la condition de subalternité, la critique postcoloniale réclame le statut frontalier de tout langage : il n'y a pas de langage qui ne soit produit de la traduction, de la contamination, du trafic. Si le savoir dominant se caractérise par une prétention au monolinguisme, alors les savoirs situés sont des hétéroglossies (Derrida, 1996). Le savoir_vampire est une technologie de traduction entre et à travers une multiplicité de langues qui se dressent contre la surcodification de toutes langues dans un langage unique » (Preciado 2005 : 150-151; en ligne).

Le traducteur Olivier Le Lay, qui s'est risqué à traduire cet énorme pavé qui constitue de l'aveu même de Jelinek, son opus magnum, soit *Die Kinder der Toten*, lors d'une entrevue accordée à Eryck de Rubercy, apporte cet éclaircissement sur le travail qu'il dû abattre pour se hisser à la hauteur des soubassements de la langue forée et perforée par la prosodie féroce de Jelinek :

Dans le travail sur la langue d'Elfriede Jelinek il y a torture, distorsion de la matière jusqu'au moment où les mots, décrochés, commencent vraiment à nous parler. À la manière de Karl Kraus, mais au fond bien plus radicalement, elle exhibe la violence symbolique à l'œuvre dans le langage, sa charge explosive, son pouvoir coercitif. Parfois il suffit d'un simple mot, terrible, suffisamment éloquent pour réveiller les pires souvenirs, parfois il faut rendre la langue méconnaissable jusqu'à ce qu'elle dise le vrai. *Bis zur Kenntlichkeit entstellen*. Déformer jusqu'à la reconnaissance (Eryck de Rubercy, « Traduire Elfriede Jelinek. Entretien avec Olivier Le Lay », in: *Revue des deux Mondes*, février 2007, p. 14).

Dans l'esprit d'Olivier Le Lay, la perfusion de ce mordant vitriolique, cette torsion inexpugnable pour les fins de la traduction de lexies où les « masques acoustiques » (Canetti) des personnages s'entrechoquent et s'entredéchirent, un peu à la façon de ces éclopés morbides du film *Crash* (1996) de David Cronenberg qui en remettent en imaginant de nouveaux scénarios d'accident automobile et conçoivent leurs cicatrices ou leurs membres amputés dans un amas de tôles tordues comme une forme d'art orgastique, bref tout ce pandémonium de stratégies obliques vise essentiellement à nettoyer les écuries d'Augias, qui sont souillées au point d'imaginer les pires scénarios et un flux d'images nourries par la monstruosité ordinaire d'un principe de réalité qui phagocyte la sensibilité des masses, comme le souligne Le Lay dans sa note intitulée « Dust », parue dans un Numéro de la revue *Europe* consacrée à l'œuvre de Jelinek. En effet, dans la foulée de sa traduction d'*Enfants des morts*, le traducteur lâche lui aussi la bride :

[...] bientôt les morts auront même le droit, honneur suprême, d'apparaître dans le grand tabernacle moderne entre les quatre parois du poste de télé, snuff movie permanent tout au fond de la caverne, gonzo d'images indifférentes, les crânes éclatent, les poings s'enfoncent dans les sexes d'enfants, les cheveux cendre de Sulamith ensevelissent les

vivants (Olivier Le Lay, « Dust », in *Europe*, janvier-février 2007, Nos 933-934, pp. 451-453).

L'image des « cheveux cendre de Sulamith » provient directement du grand poème de Paul Celan, *Todesfuge, Fugue de mort*, d'abord conçu en langue roumaine sous le titre *Tangoul Mortii, Tango de mort*, où on peut lire ce vers : “*dein aschenes Haar Sulamith*”, « cheveux de cendre de la Juive Sulamith », contrastée avec les « cheveux d'or de Margarete » (*dein goldenes Haar Margarete*), la femme aimée par Faust. Sur quoi, je ne peux que citer cette sobre et pénétrante lecture du traducteur Jean-Pierre Lefebvre :

le mot *todesfuge*, commence à l'allemande par la syllabe de la mort, de la mort qui est un mot masculin dans la langue maternelle qui est aussi la langue des assassins costumés à l'ordre de la tête de mort, la mort est un homme de sexe masculin comme le sont ses rudes chiens de guerre, un maître d'Allemagne, venu d'Allemagne, amoureux des cheveux d'or d'une Allemande trop allemande, d'une Gretchen en uniforme, gardienne de camp et/ou mère de famille nombreuse mise au monde pour le maître, assassin d'une femme blonde de Czernowitz, née Schrager au pays des hassidim, prénommée Friedrike comme la fiancée strasbourgeoise de Goethe, surnommée Fritzi épouse Antschel, qui avait voulu que son fils apprenne et parle cette langue, sœur de l'homme qui avait offert un Faust relié de bleu au petit Paul pour sa Bar Mistvah, mère qui avait semé dans la terre de son fils des graines de mots allemands qu'elle appelait non pas lupins, mais *Wolfsbohnen*, à l'allemande

Tod est le premier mot, l'aleph de cette langue là, et *deutsch* est à sa rime exacte, comme *blau* est à *genau*, *deutsch* est une syllabe de plomb qui lui ressemble, et *Deutschland* veut dire pays de la mort, pour des siècles, infiniment, le maître qui en vient lance ses mâtons, ses grands chiens de guerre et de garde du trésor germanique sur les Juifs, et sa parole nibelungienne de hurleur aux chiens est aussi précise que son revolver ou que la pointe de son poignard à manche de serpents

et maintenant il dort, le maître d'Allemagne, il dort et rêve, *er träumet*, c'est la tournure archaïque, la langue de Luther, et plus jamais son sommeil ne sera innocent, *er träumet* veut dire ici non qu'il rêve mais qu'il tue, la mort se dit *met* et tuer *lehamit...* *er tötet*, même endormi, il est meurtrier, plus jamais, pendant des siècles, les mots qu'il prononce en dormant n'auront la moindre pureté spontanée, plus aucune femme ne pourra les entendre, les lire, ces mots amoureux, les nattes blondes de Margarete sont devenus les serpents du « pays de la mort », sous l'or factice des métaphores alchimiques diurnes qui pouvaient fasciner les Juifs eux-mêmes séjourne à jamais la nuit, la cendre, le nom profond, aérien unique et biblique à la fois de Sulamith (in Celan 2007 : 11-12; en ligne).

Cette stratégie de déformation jusqu'à la reconnaissance (*Bis zur Kenntlichkeit entstellen*) mise de l'avant par Elfriede Jelinek, comme nous le rappelait ci-haut Olivier Le Lay, lui permet de déverrouiller et de décroquer le langage blindé de l'idéologie célébrant les autocrates néonazis qui hantent les parlements et qui contaminent les ondes radiophoniques, télévisuelles et cyberspatiales, comme on le constate avec les « tweets » du nouveau Président élu des USA, Donald Trump, sur lequel Jelinek a créé expressément, à la vitesse de l'éclair, une nouvelle pièce intitulée dans sa version anglaise (USA) : *On the Royal Road: The Burgher King*, une version traduite par Gitta Honegger et montée en vue d'une lecture publique mise en scène par Stefan Dzeparoski dans le petit théâtre Martin Segal de l'Université publique de New York (CUNY). « La première fois que j'ai lu le texte, j'ai eu l'impression de voir de la peinture abstraite », a expliqué l'actrice Masha Dakic, qui a fait, seule, la lecture, lundi, le 27 mars 2017. Le

personnage principal de la pièce de Jelinek se présente sous les traits de la marionnette du Muppet Show, Piggy la cochonne. Aveugle et les yeux en sang, elle s'interroge sur les facettes de celui qu'elle appelle le « roi », Donald Trump. Il a oblitéré le passé, confisqué l'avenir pour tout ramener au présent, celui de l'instant, du *tweet*, comme le dépeint Elfriede Jelinek. Brutal, omnipotent, mais aussi insaisissable, l'élection de Donald Trump rappelle la montée du nazisme, a expliqué la traductrice Gitta Honegger. Tout comme les intellectuels de l'époque, elle observe ceux d'aujourd'hui, « qui ne pensaient pas même possible que quelqu'un avec un esprit, un comportement d'une telle vacuité pourrait devenir président ». « Si je devais dire de quoi parle la pièce ce serait : comment saisir Trump? » « On ne peut pas saisir la stupidité », déclare Elfriede Jelinek dans un entretien à paraître dans le magazine américain *Theater*, où sera publié également une version raccourcie du texte de la pièce. La véritable première de la pièce aura lieu à la Deutsches Schauspielhaus d'Hambourg, en octobre (*American Free Press/Le Figaro* 28/03/2017). L'original, rédigé en allemand autrichien, s'intitule "*Am Königsweg*", *la Voie Royale : sur le chemin du roi*. On songe au roi Œdipe, mais encore à ce vers du poète souable Friedrich Hölderlin qui dit que « le roi Œdipe a un œil en trop, peut-être – *Der König Ödipus hat ein Auge zuviel vielleicht* » dans son poème *Dans le bleu adorable fleurit...* Mais les lignes percutantes de cette tragi-comédie instantanée en embrasse plus large que cette figure d'*Œdipus Rex* qui a été consacré par la méthode analytique géniale et erronée à la fois conçue dans la fiction théorique de Sigmund Freud. Comme le déclare la traductrice de la pièce de Jelinek en langue anglo-américaine, Gitta Honegger :

"This unique performance text by 2004 Nobel laureate Elfriede Jelinek offers a provocative European perspective on Donald Trump's persona. The main speaker, a blind female seer suggests Miss Piggy channeling a confused Tiresias as she tries to get a handle on the bizarre behavior of the leader elect to draw from it some sort of oracle for the future. This seer with bleeding eyes sends Trump through a shattered looking glass where Jelinek examines him through the distorted mirrors of the heroes of Western culture: From Oedipus to Abraham, Isaac and Jesus, to Martin Heidegger, who attempted to lead the Führer." (Martin E. Segal Theatre Center, communiqué; en ligne : <http://thesegalcenter.org/event/elfriede-jelinek/>)

Pour passer de Charybde en Scylla, je ne nommerai pas James Joyce, ni l'étanchéité proluxe de son *Ulysses*, ni l'inénarrable *Finnegans Wake* qui n'est autre qu'une partition musicale hantée par le spectre de la *Scienza nuova* de Giambattista Vico et truffée d'éléments glanés dans le florilège du symbolisme alchimique. Joyce, en effet, a conçu son œuvre outrageusement polyphonique, parangon de l'intraduisible, *Finnegans Wake*, à partir du canevas de la *Scienza nuova* de Vico. L'*opus magnum* du Napolitain est construit de bout en bout sur une structure cyclique qui enchâsse les trois âges qui ont ponctué selon lui l'histoire du monde connu, lesquels correspondent respectivement à l'expression poétique, épique et narrative, soit celui des dieux, des héros et des hommes, et ce au gré d'une progression récursive chevillée par un âge transitoire, un *ricorso*, qui redistribue la donne et initie un nouveau cycle. Or le polylogue de *Finnegans Wake* est aussi structuré comme une espèce de poupée gigogne déroulant en un vaste palimpseste polyphonique l'interrègne du *ricorso* où la fin est le début du commencement qui n'a jamais débuté alors qu'à son ultime extrémité le texte s'interrompt, sans plus, sur l'article défini "the", le mot même qui ne pouvait être le dernier mot et qui vient au terme d'une séquence qui ne finit pas, en fin de compte, car on peut la reconnecter, tel un ombilic qui

s'enroule sur lui-même, au tout début du cycle comme ce qui précède ce qui n'a jamais commencé. Cette configuration nous rappelle la figure emblématique du Grand'Œuvre des alchimistes, l'Ouroboros, le « serpent qui dévore sa queue » (*serpens qui caudam devoravit*), qui symbolise la circulation universelle des flux d'énergie à travers le métabolisme constant qui affecte toutes les formes de vie. Sur les rapports entre la *Scienza nuova* et *Finnegans Wake*, on pourra s'en référer à l'excellent ouvrage de Donald Philip Verene, *Knowledge of Things Human and Divine : Vico's New Science and Finnegans Wake* (2003).

Comment la traduction pourrait-elle, à ce titre, n'être que recherche d'équivalents ou pondération de solutions de rechange? Si j'étais la Muse Traduction, soudainement arrachée à sa condition de chrysalide, qui la rendait servile, comme une estafette ancillaire, je dirais, à l'instar du scribe Bartleby : *I would prefer not to*.

L'onde de choc, en retour, est celle de l'*historisation* des savoirs, que j'entends ici autant comme cumul des savoir-faire que l'*habitus* des mœurs et mentalités, bref de l'économie symbolique entée sur le spectre des apprentissages que nous tirons de l'expérience individuelle et collective par le relais du langage comme « forme de vie ». Giambattista Vico, justement, est le premier à avoir développé le principe de relativité culturelle, en vertu duquel les valeurs d'une communauté ou d'un groupe d'individus donné sont relatives à la culture à laquelle ces individus appartiennent; cette position s'inscrivait alors en réaction au dogmatisme anhistorique des cartésiens et à l'innéisme des idées qui y est postulé. Vico, en effet, était engagé dans une lutte à finir avec les présupposés de l'épistémologie cartésienne, qu'il allait tailler en pièces en puisant dans le « trésor des langues » les éléments d'une critique historico-philologique qui dessine les linéaments d'une pensée convergeant vers le noyau dur de sa métaphysique, que Vico désignait alors comme le *verum ipsum factum*, qui n'est autre que l'apanage d'une langue comme miroir de son histoire, l'inscription de sa trace dans le temps, qui est aussi celle de son oubli inscrit en creux dans la fulguration de l'instant présent, la *Jetztzeit* (Benjamin) qui réanime, par les soins de la traduction, son « corps de gloire », telle une cicatrice sans suture.

La position de Giambattista Vico est absolument originale puisqu'il est le tout premier à mettre de l'avant le relativisme linguistique comme fondement d'une ontologie pleinement historicisée. Vico, faut-il le préciser, évoluait dans une Italie qui baignait encore dans le climat de la Renaissance, toujours animée par le souffle des « fureurs héroïques » de Giordano Bruno. Sa *Scienza nuova* (Vico 2001) est en quelque sorte la réplique du *Novum organum* (1620) de Francis Bacon, à la différence près que Vico ne vise pas l'instrument mais le contenu de la science. Au chapitre des influences, il faut compter celle des Épicuriens, Lucrèce notamment qui soutient que le langage humain émergea avec des sons instinctifs émis en réponse à différents objets ou phénomènes naturels, tirant son origine de réactions émotionnelles liées au besoin et à l'usage, et non pas d'une opération de l'intellect, dont la faculté va se cristalliser beaucoup plus tardivement. De plus, Vico adhère d'emblée au principe formulé par Galilée et par Hobbes, selon lequel l'homme ne peut connaître que ce qu'il a lui-même produit.

Ne pouvant pénétrer complètement les arcanes de la nature, il faut nous tourner vers l'histoire, qui est seule susceptible de fournir la matière première d'une science exacte. Cette position étonnante, vraiment aux antipodes du consensus en matière

d'épistémologie, voire choquante pour les zéloteurs du projet de mathématisation des lois de la nature, Vico l'articule dans un scénario grandiose où se déroule un drame en trois actes dont le premier correspond à l'âge des dieux, l'ère primitive, qui est marquée par un régime théocratique dont l'idiome de prédilection est la parole poétique; la seconde période coïncide avec l'ère héroïque, celle du genre épique, à laquelle succède enfin celle des démocraties naissantes, marquée par l'émergence de formes narratives qui, procédant à la mise en discours de l'expérience, tentent de se soustraire définitivement à l'empire du chaos et de la terreur sacrée, à l'incertitude liée à la gigantomachie des forces qui gouvernent le devenir. Je me permets de préciser, comme je l'ai déjà suggéré plus haut, que cette intrigue à trois volets forme un cycle qui se réitère suivant la dynamique endogène du *ricorso* dont la structure imprègne de part en part la déflagration torrentielle, le *riverrun* du *Finnegans Wake* de James Joyce, dont la toute dernière phrase inachevée forme une boucle, un *ricorso* avec la toute première phrase du *Wake*, qui ne commence pas mais complète la phrase finale, la boucle étant ainsi bouclée.

La vision inédite, parfois éblouissante, qui imprègne la *Scienza nuova*, correspond à la première tentative de produire avant la lettre une herméneutique à grande échelle qui anticipe nettement les analyses sociologiques de Max Weber, les travaux de Wilhelm Dilthey ou, ultimement, la philosophie herméneutique de Hans-Georg Gadamer. Nous sommes en présence d'un sommet prospectif de par sa sensibilité au phénomène du langage comme mémoire des collectivités, dans la mesure précisément où la philologie historique devient le levier d'une archéologie des cultures faisant valoir la nature démocratique du partage de langues, à l'horizon duquel se profile la traduction comme instance médiatrice. Comme le souligne George Steiner dans le brillant essai qu'il a consacré à la poétique de la traduction, Vico a bien compris que « l'homme ne s'approprie activement la conscience, ne parvient à une connaissance dynamique de la réalité qu'à travers la grille et le moule du langage ». Du même coup, en se démarquant des postulats de la faction cartésienne et des prolongements de la logique aristotélicienne, Vico se révélait alors comme « le premier artisan de l'“historicisme linguistique”, le premier relativiste. Il était extrêmement sensible au génie indépendant de chaque langue, à sa coloration historique. Sous toutes les latitudes l'homme primitif avait cherché à s'exprimer grâce à des “universaux de l'imaginaire” (*generi fantastici*), mais ceux-ci avaient très vite acquis une physionomie très différentes selon les langues » (Steiner 1998 : 123-124).

Or, justement, il appartient à la traduction de produire, parfois dans le détail et la nuance la plus fine, le contraste entre ces diverses physionomies. L'asymétrie entre les langues, loin de se solder par un déficit de bon aloi figurant au passif d'un hypothétique régime d'équivalence, est plutôt génératrice de plus-value, d'un gain cognitif ménagé par la dimension poétique du traduire. C'est un fait incontestable que la traduction agit comme révélateur des articulations les plus discrètes de la signifiante, aussi bien au cœur de la langue propre que dans l'amplitude du geste concertant qui lui est dévolu et qui la sollicite, et ainsi qu'à fouir les interstices de la langue, à en ressasser les sédiments et les diverses alluvions qui s'y sont déposées, sa poétique se traduit par une espèce d'échographie de la conscience. Il incombe donc à la traduction, en tant que marqueur d'historicité et vecteur de métamorphose des poétiques corrélées aux diverses constellations culturelles ornant le microcosme humain, de rendre intelligible l'enracinement de la conscience dans le tropisme de la langue. En l'occurrence, comme

l'écrit Steiner, ce n'est que « par l'intermédiaire de la traduction, de la recréation scrupuleuse, essentiellement poétique, d'un univers linguistique donné, comme en témoignent le grec homérique et l'hébreu de la Bible, que la "science nouvelle" du mythe et de l'histoire peut prétendre redécouvrir la croissance de la conscience (et le pluriel serait plus approprié) » (Steiner 1998 : 123-124).

***Janus bifrons* : le clivage entre « monadistes » et « universalistes », ou comment dénouer un nœud gordien**

Giambattista Vico est ce *maverick* indomptable qui a jeté les bases d'une conception pleinement historicisée de l'évolution de la pensée, qu'il associait en son principe à la connaissance philologique, le langage constituant pour lui une donnée aussi fondamentale que l'histoire, et considérablement plus pertinente que la « denrée mentale » ruminée par Descartes. Un second « éclairer » lancé à l'assaut de cette *terra incognita* est le philosophe français Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), notamment dans son remarquable *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, paru en 1746 (voir Condillac 1973), où il se fait le promoteur, avant même Humboldt et Herder, d'une épistémologie et, par suite, d'une anthropologie basée sur l'analyse de la stratification langagière de la pensée et d'une activité cognitive qu'il ente directement sur le substrat des affects. Prenant le relais des idées exposées par le philosophe britannique John Locke (1632-1704) dans son *Essay Concerning Human Understanding*, paru en 1690 (Locke 1972), quant à la vocation communicationnelle du langage et à sa nature essentiellement contractuelle, Condillac conviendra plutôt de son rôle constitutif dans la genèse de la pensée et la gestation d'une économie symbolique se prêtant non seulement à la communication d'idées abstraites, mais permettant d'asseoir l'identité du sujet, bref d'assurer l'intégrité psycho-sensorielle de l'individu à travers la durée.

Beaucoup de méprises ont encore cours sur l'ancrage précis de l'épistémologie de John Locke, celle notamment qu'il a développée dans son fameux *Essay* de 1690 : rationaliste ou sensualiste? Considérons un angle plus large et précisons ce en quoi il n'est qu'un pionnier en fin de compte : l'*Essay* privilégie l'approche génétique et Locke est le principal responsable de son adoption au XVIII^e siècle. En bref, il considère qu'il y a un "progress of the mind" à la fois chez l'individu et l'espèce humaine en général; ce progrès est suggéré d'une variété de façons, mais tout spécialement en observant le comportement des enfants et en considérant l'émergence de la faculté de langage. Mais Locke, faut-il le préciser, n'a pas exploré comme telle la question de l'origine du langage et sa théorie générale repose sur un état conjecturel, une connaissance expérimentale basée sur des récits de voyage. L'« état de nature » lui-même était alors une construction hypothétique. Point capital ici : la quête de l'origine, celle du langage comme celle des institutions humaines, concerne l'état présent de l'homme, et non pas la reconstitution de quelque fait historique ou, *a fortiori*, une quelconque « explication » sur la façon d'être des choses à un point donné du passé.

Une première méprise qu'il faut considérer est celle qui veut que la découverte de l'arbitraire du signe soit l'apanage exclusif de la faction cartésienne or que cette doctrine est non seulement plus ancienne que Descartes et les gens de Port-Royal évoluant dans

son sillage, mais elle est fondamentale chez Locke et chez Condillac, qui n'ont laissé d'y insister. Seconde méprise : Locke n'est en rien l'espèce d'« empiriste » que l'on a communément reconnu en lui; il insiste plutôt sur le caractère inné de la raison associée à la capacité d'une expérience sensorielle habilitée à fournir l'échantillonnage sur lequel sa faculté peut s'exercer. Pour Locke, l'exercice du langage est le fait d'hommes rationnels, de créatures sociales qui conviennent arbitrairement d'un commun partage des moyens de communication. Aussi met-il l'accent sur la fonction communicative du langage, couplée à une conception atomiste des mots : le langage est essentiellement un outil social, secondaire par rapport à l'exercice de la raison, les mots n'étant alors que des signes choisis arbitrairement pour exemplifier des sensations simples ou complexes. Le langage, de la même façon que l'activité cognitive, est fonction de sensations atomiques singulières ou multiples : les mots ne sont que des étiquettes attachées aux sensations, le langage ne jouant alors aucun rôle décisif quant à leur assemblage, ni dans la façon de déterminer lesquelles doivent d'abord se manifester. En fin de compte, Locke s'en remet à une notion *contractuelle* du langage, qui émerge avec les formes du lien social et l'affinement des principes de la raison. Locke considère donc, à l'instar de Leibniz, que le langage est susceptible d'évolution, qu'il est possible de l'améliorer.

Le pas que franchira Condillac par rapport à Locke est clairement exprimé dans son *Extrait raisonné du Traité des sensations* : « Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées, que le canal par lequel elles découlent des sens » (cité in Rousseau 1986 : 101). Le tournant qui s'amorce chez Condillac est formulé sans équivoque et laisse bien présager l'étendue de son programme : « Le progrès de l'esprit humain repose entièrement sur la capacité dont nous faisons montre dans l'emploi du langage » (*Essai* I, ii, §107). Qu'avons-nous là? Non pas une opposition stricte aux idées mises de l'avant par Locke, mais une proposition qui répudie toute rémanence du dualisme imputable à l'ascendant cartésien et qui ouvre ainsi une tout autre perspective : pour Locke, le langage est susceptible d'être amélioré comme *véhicule* de la pensée, pour Condillac le langage est le *moteur* de la pensée.

L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac marque donc une radicalisation très nette par rapport à l'avancée de Locke, tant quant à l'importance accordée à l'impression sensible dans l'apprentissage et l'élaboration des contenus de la connaissance qu'au rôle joué par le langage dans leur constitution. Thèse fondamentale de cet essai où il est davantage question de langage que n'en laisse deviner le titre : la liaison des idées s'effectue à travers le langage, qui est le signe le plus palpable des connexions que nous formons volontairement, contrairement à la simple association d'idées qui échappe à notre contrôle. Cette « liaison des idées », à l'instar de la raison, est naturelle et innée : elle réside dans la nature même de l'esprit et du corps. Nul hiatus, nul clivage ici entre le corps et l'esprit : comme pour Locke, chez Condillac la réflexion est une faculté innée, active et créative, mais celle-ci est immanente aux affects du corps, telle le concevait déjà Baruch de Spinoza.

Condillac ne professe pas un sensualisme strict, mais soutient plutôt que la pensée s'est développée en interaction avec le langage. Il refuse de voir dans l'essor des signes la simple actualisation de contenus mentaux qui leur auraient préexisté, mais il se garde en

même temps de soutenir que les hommes se soient mis à parler sans qu'une activité intellectuelle préalable les y ait incités. Autrement dit, il y a réciprocity du signe et de l'idée, d'où le travail de l'analogie : la nature génère une ébauche de langage, mais l'analogie, qui opère au gré d'un mouvement spiralé mobilisant la complexité croissante du jeu des ressemblances et des différences, achève de parfaire l'expressivité virtuelle des langues. La nécessité d'une certaine congruence ouvre sur une analogie plus immanente déterminant un principe de cohésion interne où l'origine est incessamment réitérée dans la dynamique même du processus au gré duquel les langues se spécifient. Condillac développe ainsi une conception dynamique et historique de l'analogie qu'on peut définir comme une forme d'analytisme génétique impliquant une évolution sémantique du mot où le signe gagne progressivement en compréhension et perd en extension.

Langue et société sont coextensives l'une à l'autre : l'aptitude au langage est liée à la sociabilité de telle façon que le devenir des signes les plus élaborés s'inscrit à titre virtuel dans les toutes premières opérations humaines auxquelles l'enquête génétique permet d'accéder. Condillac désigne par la locution « langage d'action » le mode d'expression conditionné par les impératifs biologiques de la nature humaine. L'unité organique entre les fonctions biologiques et l'évolution des facultés cognitives s'articule à ce niveau et se déploie sur un spectre isomorphe ponctué de ruptures évolutives liant les manifestations élémentaires de la conscience aux opérations plus complexes de l'intellect. Patrick Tort, éminent spécialiste de la pensée darwinienne, décrit ce mouvement d'intensification et d'expansion du « processus psycho-sémantique » comme une *spirale* « intégrant “dialectiquement” le développement des facultés et celui des signes, selon un processus d'engendrement et d'enrichissement réciproques alternés » (Tort 1983 : 83; voir le § intitulé « L'évolution spiralée : le système de Condillac »).

Aussi les règles de l'expression linguistique ne répondent-elles pas d'abord à des structures mentales immuables ou innées mais doivent être retracées et reconstituées dans leur généalogie à partir de fonctions coextensives au devenir de l'entendement. Par voie de conséquence, Condillac refuse toute structuration *a priori* de l'ordre des idées : il y a co-évolution de cet ordre et de celui où s'agent les signes suivant un ordre croissant de complexité qui gagne en compréhension ce qu'il perd en extension. Bref, si l'image de la *spirale* s'impose à nouveau, c'est que « l'œuvre n'avancerait ainsi qu'en aspirant toujours à repasser dans ses traces, en un désir d'identification constamment amplifié parce que jamais épuisé par son propre objet : le langage ne sera conforme à ses lois originelles que dans le moment même où ces dernières l'appelleront à enraciner encore plus profondément ses origines, et à peine la langue bien faite s'identifiera-t-elle à un mouvement naturel qu'aussitôt il la déterminera à se parfaire encore » (Rousseau 1986 : 96). *Mutatis mutandis*, on peut tracer une analogie entre cette ligne de pensée et l'interprétation que j'ai proposée un peu plus haut, à savoir que l'épreuve du traduire creuse toujours davantage, de l'intérieur, ce sillon où fraye une secrète affinité entre les langues qui n'émerge que subrepticement, en conservant intacte, inentamée, sa réserve à l'endroit de ce qui peut être proféré et connu. Au lieu d'un indicible nous avons un dicible qui se produit en différencié, dans l'espace où, selon le mot d'Emmanuel Levinas, « passe la trace d'un passé qui ne fut jamais présent » et qui n'est autre que l'espace de jeu de la différence telle que conçue par Jacques Derrida : le futur indéfini qui nous attend fulgure dans l'éternité de l'instant, dans l'intensité furtive de la *Jetztzeit* où des temps alternatifs entrent en constellation.

Dans la copieuse introduction que Derrida a apposée à la réédition de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, intitulée *L'archéologie du frivole* (Condillac 1973 : 8-95), il nous reporte au fondement même de l'épistémologie de Condillac : l'articulation *double* du *besoin*, qui en est le principe, et du *désir* qui en constitue l'extension mais qui se dédouble pour nous installer dans l'ordre de la *frivolité*, de la pure abstraction sans objet, qui fonde le *désir de désirer*, pure production de signes qui s'affolent et s'exfolient dans la la ligne de faille du temps, celle de l'espace qui seul permet l'analogie et la force de la rupture qui institue l'ordre symbolique : construction *et* déconstruction. Suivons donc ce raisonnement :

[...] La *Logique* de Condillac, qui « ne ressemble à aucune de celles qu'on a faites jusqu'à présent », n'oppose pas la logique du besoin à la logique du désir; elle s'organise au contraire pour les articuler l'une à l'autre ou pour les penser ensemble, comme la force et la direction d'un mobile [...].

Si le besoin est l'unique principe du système, si le désir n'est que la vection représentative du besoin, son rapport à l'objet dont le manque le constitue en besoin, celui-ci ne surgit et ne se modifie en représentation désirante que dans la déhiscence temporelle de la comparaison.

Il n'y a de différence en général que de degrés. Cette proposition fondamentale propage ses effets sur tout le discours de Condillac et vient déplier régulièrement, en quelque sorte, tous les concepts de rupture et de répétition. Ce *déploiement* est celui du temps. Il est l'origine même du besoin et de la représentation désirante qui le rapporte à un objet en général [...]

Le degré, la différence graduelle, nous l'avions noté, ruine la proposition identique en disloquant le *est*. Mais du même coup la rend possible en lui donnant une valeur synthétique qui fait avancer la connaissance et interdit la frivolité. De celle-ci le temps, élément du degré, marque donc à la fois la possibilité et l'impossibilité. La fragilité, la structure frêle du frivole *n'est rien que* (le temps d'une) différence (de degré), l'espace dont l'ontologie, en tant que telle, ne saurait être simplement capable. Il y a là comme une lézarde. La construction *et* la déconstruction y sont entamées. La ligne d'effritement, qui n'est pas droite ni continue ni régulière, la philosophie s'en affecte comme d'elle-même. Elle s'écarte d'elle-même et donne lieu aux coups qui pourtant lui seront portés du dehors. C'est à cette seule condition, à la fois interne et externe, que la déconstruction est *possible*.

Sans la comparaison, sans le temps qui détruit le tableau, il n'y aurait ni opposition plaisir/douleur (le principe des principes) ni analogie en général. Sans le temps il n'y aurait pas d'objet. L'écart du temps (répétition et absence du présent perceptif à lui-même) ouvre la vection représentative et à l'intérieur du signe et à l'intérieur de l'idée. L'opération de suppléance – le concept et le mot réapparaissent régulièrement – est interprétée comme représentation. Or la vacance – frivole – du signe, la suspension de son rapport à l'objet intervient avant le signe; déjà au seuil de la généralisation ou de l'abstraction, c'est-à-dire dès ce processus d'extension du sens qui permet de prendre un signe « figurément », inscrit la métaphore à l'origine poétique du langage et règle le dictionnaire des synonymes. Un sens « étendu » risque toujours d'être vacant, flottant, détendu dans son rapport à l'objet. C'est pourquoi, de même qu'il y a deux métaphysiques, deux barbaries, deux imaginations, deux identités, on n'échappe pas à la doublure de l'idée elle-même. C'est le dernier ou le premier vêtement de la frivolité : « L'erreur où l'on tombe à ce sujet, vient de ce qu'on suppose que le mot *idée* n'a qu'une acception. Cependant il y en a deux ; une qui lui est propre, et une autre qui lui est donnée par extension. Si je dis un caillou, deux cailloux, le mot *idée* est pris au propre, car je

trouve les idées de *un* et de *deux* dans les objets que je joins à ces noms; mais si je dis *un*, *deux*, ce ne sont là que des noms généraux, et ce ne peut être que par extension qu'on les nomme idées. » Ce qui se dit par extension se dit toujours improprement; « improprement ou par extension » dit souvent Condillac.

L'extension frivole qui laisse l'idée sans la chose et le signe sans l'idée, qui laisse tomber l'identité du terme loin de son objet – l'identité de l'idée – s'accroît avec le progrès même, elle suit le mouvement téléologique et s'étend à la mesure de ce qu'elle effrite. À la mesure par exemple du commerce, du langage et de l'institution. Or dans l'ordre de l'arbitraire, l'instance frivole tient à une complication supplémentaire du « mobile » (besoin/désir) dont nous n'avons pas encore tenu compte.

D'une part, on pourrait penser que la frivolité vient au besoin par le désir; celui-ci ouvre la direction de l'objet, produit le signe suppléant qui peut toujours fonctionner à vide, par vacance, disponibilité, extension. D'autant plus qu'à lui seul, orientation sans force intrinsèque, le désir est essentiellement léger, grêle et inconsistant, inconstant.

D'autre part, et inversement, c'est le besoin en lui-même qui est frivole. Le besoin sans désir est aveugle, il n'a aucun objet, il est identique à lui-même, fermé sur lui-même, tautologique et autistique. De pierre. Le désir, en rapportant le besoin à un objet, le mobiliserait, le moraliserait, le soumettrait à la loi, le fixerait à un ordre.

Mais s'en tenir à une telle opposition du désir et du besoin, si chiasmatisque soit-elle, c'est oublier qu'avec l'ordre humain (première seconde – la métaphysique comme humanisme), avec le langage, le signe arbitraire, le commerce en général, le chiasme se plie d'une flexion supplémentaire : le *besoin de désirer*.

Ce besoin, qui n'est pas un désir, n'appartient pas à la nature. Ou s'il appartient à la nature – de l'homme – c'est comme le pouvoir d'acquérir. Le *Traité des animaux* explique de quelle « seule différence naissent pour nous des plaisirs et des peines dont les bêtes ne sauraient se former d'idées » : «... il n'est plus possible de combler tous nos désirs : au contraire, en nous donnant la jouissance de tous les objets auxquels ils nous portent, on nous mettrait dans l'impuissance de satisfaire au plus pressant de tous nos besoins, celui de désirer. On enlèverait à notre âme cette activité qui lui est devenue nécessaire; il ne nous resterait qu'un vide accablant, un ennui de tout et de nous-mêmes. Désirer est donc le plus pressant de tous nos besoins : aussi à peine un désir est satisfait que nous en formons un autre. Souvent nous obéissons à plusieurs à la fois, ou, si nous ne le pouvons pas, nous ménageons pour un autre temps ceux auxquels les circonstances présentes ne nous permettent pas d'ouvrir notre âme. Ainsi nos passions se renouvellent, se succèdent, se multiplient, et nous ne vivons plus que pour désirer et qu'autant que nous désirons ».

Le désir n'est plus le rapport à l'objet mais l'objet du besoin. Il n'est plus une direction mais une fin. Une fin sans fin pliant le besoin à une sorte de vol. Cette échappée emporte l'origine, le système, la destinée et le temps du *besoin* (mot franc et concept sans identité) (Condillac 1973 : 92-95).

Derrida avait bien raison, de bonnes raisons, d'ouvrir sa réflexion, d'amorcer ce commentaire par une seule phrase formant un seul paragraphe : « Ce livre aurait dû ouvrir à une science sans nom » (*Ibid.*, 15). Nous sommes depuis longtemps sortis de l'ordre du *besoin* qui pourtant est l'essentiel mais s'en tenir à l'essentiel c'est ne tenir à rien, c'est pourquoi le désir non seulement supplée au besoin de désirer mais il se propulse à l'exponentiel dans la frivolité du jour. Il fut un temps où nous gravions patiemment des signes sur des tablettes d'argile pour garder mémoire de quelqu'un ou de quelque chose, computer ou compiler des séries d'objets ou des séquences d'événements. Nous avons ensuite oublié ces objets et ces événements pour ne nous en

tenir qu'aux signes inscrits sur ces tablettes. Nous avons superposé, comparé, discriminé parmi cette thésaurisation de tablettes dont le cumul devenait effarant : par une espèce de saut hyperbolique, nous sommes passés au stade de la grammatologie, de la déconstruction, de la métaphore, de son retrait aussi bien que son élévation à la puissance, comme le chiffre au stade de l'exposant, de la dérive exponentielle, du fini au transfini. Nous avons maintenant des tablettes électroniques ou des téléphones intelligents qui retiennent le désir captif de sa propre im-patience à savoir quoi désirer, im-puissance à cultiver l'espacement qui augmente le *désir de désirer*. L'*homo sapiens sapiens* est ainsi captif de la vacance, de la frivolité, de la folie du jour qui l'aura affranchi du *besoin*, ce « mot franc et concept sans identité », alors que nous déroulons des menus électroniques programmés à dessein de renforcer notre dépendance à ce qui excède la sphère franche du besoin dont le plus élémentaire n'est toujours pas comblé chez nombre de nos frères et sœurs de l'œkoumène terrestre, eux qui, souvent devenus sans papiers, déportés, déplacés ou concentrés dans des camps de fortune, ou acculés à être occupés au point de n'occuper qu'un petit coin de terre qui se rétrécit comme peau de chagrin, auront dû « perdre leur langue à l'étranger », paraphrase de cette strophe célèbre du poème *Mnemosyne* de Friedrich Hölderlin, au sujet de laquelle je vous réfère à un excellent article de Marc Nichanian : « Avons-nous vraiment perdu la langue à l'étranger? » (2001 : 141-166). Ces vers constituent le début de la seconde version du poème « Mnemosyne ». La strophe en question que je donne dans la traduction tirée de l'édition de Philippe Jaccottet dans la Pléiade, se lit comme suit :

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos,
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.*

Un signe, tels nous sommes, et de sens nul,
Morts à toute souffrance, et nous avons presque
Perdu notre langage en pays étranger (Hölderlin 1967 : 879).

Maintenant, pour revenir au plan d'une historiographie critique, que j'ai brièvement commencé à esquisser dans ces conclusions, soyez assurés, du même coup, que l'*idée de concevoir une langue unique*, de portée universelle, ne cessera de vouloir reprendre du service. Il y a quelque chose là, comme une projection du désir narcissique, par nature vouée à l'échec ou à une forme d'onanisme atavique, vers l'apanage d'un pouvoir lié à l'idée de fixer dans une formule définitive l'ordre des choses. Alors que tout n'est que traduction et interaction : factorisation exponentielle du multiple. Ce que je n'hésiterais pas à qualifier d'obsession a revêtu diverses formes aux ambitions non moins variées : affabulation d'une filiation généalogique qui serait une excroissance fantasmatique d'une quelconque langue adamique, ou encore projet d'épuration par voie de réduction logique des propensions à l'équivocité ou des latitudes polysémiques des langues naturelles.

Aussi, la récurrence quasi astronomique d'imaginaires projetant les lignes directrices d'une langue unique sur la base d'une gnose privilégiée de l'origine du langage, sinon de prototypes conçus *ad hoc* aux fins de simplifier la prolifération polysémique exhibée par les vernaculaires, comme l'espéranto de Zamenhof créé en 1887 ou le volapük créé en 1879-1880 par Johann Martin Schleyer, va-t-elle entraîner l'exclusion expresse, sous forme d'article constitutionnel, de toute considération relative à l'origine du langage ou à des sujets connexes, lors de la fondation, en 1866, de la Société linguistique de Paris.

Nulle proposition ou dissertation à cet égard ne sera considérée comme recevable. Cela s'entend bien : c'est du pur délire. Tout compte fait et pour clore la question, les langues naturelles se suffisent à elles-mêmes et n'ont cure d'une langue-mère mythique pour les couvrir et les mater, étant dotées de cette générativité remarquable que leur procure la double articulation liée à l'arbitraire du signe et qui les rend aptes à produire un grand nombre d'unités signifiantes à partir d'un nombre limité d'éléments.

C'est ce qu'avait déjà établi l'orientaliste allemand Johann David Michaelis (1717-1791), professeur de langues sémitiques à l'université de Göttingen, dans sa dissertation présentée à l'Académie de Berlin en 1759, soit sa « Réponse à la question de l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions » [*Beantwortung der Frage von dem Einfluß der Meinung eines Volcks in seine Sprache, und der Sprache in die Meinungen*]. Le texte de la *Beantwortung* de Michaelis parut avec les autres pièces ayant concouru à sa présentation et un résumé en français de Jean-Bernard Mérian dans le recueil intitulé « Dissertation qui a remporté le Prix proposé par l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres de Prusse, sur l'Influence réciproque du Langage sur les Opinions, et des Opinions sur le Langage. Avec les Pièces qui ont concouru », Berlin, 1760. La *Beantwortung* fut aussitôt acclamée, et ensuite traduite en français par J.-B. Mérian et A.P. Le Guay Prémontval en 1762 (voir Michaelis 1974), en anglais en 1769, et en hollandais en 1771.

La partie sans conteste la plus intéressante de cette dissertation est celle où « où l'on examine s'il est possible d'inventer une langue savante proprement ainsi nommée ». Il s'agit donc de considérer l'opportunité d'inventer une langue scientifique universelle qui saurait pallier les imperfections des langues naturelles. Évidemment, cette utopie s'inscrit dans le droit fil de la quête d'une « caractéristique universelle » chez Leibniz, laquelle devait satisfaire aux exigences d'un rapport univoque réversible entre le concept (idée) et l'expression qui le représente (caractère). Compte tenu de la prolifération prodigieuse des signes et des vocables au sein des langues déjà existantes, un principe de *parcimonie* devrait guider ce qui ne saurait être autre qu'une combinatoire mobilisant un ensemble clos de signes de bases qui sont couplés et agencés suivant des règles strictes de composition.

Or, pleinement conscient des ressorts inaliénables de l'oralité, Michaelis affiche un scepticisme à peu près complet quant à une telle opportunité, considérant déjà irréalisable l'exigence d'un rapport univoque réversible entre les caractères et les idées : la prétendue langue savante n'est pour lui qu'un succédané défectueux de la langue maternelle. Mais sa critique la plus vive tient au caractère anti-démocratique d'une telle langue, qui représente à la fois une menace et une utopie parce qu'elle contredit la nature fonctionnelle, orale et sociale de l'expression ordinaire. En vérité, l'économie symbolique générée par les langues vernaculaires est beaucoup plus productive : à la somme considérable de signes qu'exigerait une « caractéristique universelle », la parole oppose l'économie de la polysémie et des tropes, grâce auxquels, avec à peine « la dixième partie des caractères », on peut figurer « un nombre égal d'idées ». Aussi l'oralité du langage est-elle une bénédiction, car elle supplée amplement comme acquis de la dynamique évolutionniste aux carences expressives de l'écriture, et ce tant du point de vue cognitif que dans une perspective historique, dans la mesure où, justement, l'évolution a mis « au-delà de dix siècles » pour rendre nos idiomes « faciles à prononcer,

et agréables à entendre ». En fait, ce sont également, de façon interdépendante, le caractère social de la langue et l'exigence de communicabilité qui retiennent sa mutabilité dans les limites d'une certaine unité. En fin de compte, seule la « forme démocratique de nos langues ordinaires » est en mesure de conjurer toute dérive babélique.

Il est quand même paradoxal que le cratylisme (du *Cratyle* de Platon, dialogue qui oppose les vues contradictoires de Cratyle (motivation du signe) et de Hermogène (arbitraire du signe); à ce sujet voir Genette 1976), pris à la lettre, le vocable conçu selon la « motivation du signe » dénotant la parfaite fusion du son et du sens et qui ne peut donner naissance comme tel qu'à un ersatz de langage, n'ait laissé de pointer son nez dans le champ ouvert par la générativité éprouvée de langues conçues selon le principe de l'arbitraire du signe. Il n'est pas moins étonnant qu'un polymathe aussi brillant et éclairé que Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ait maintenu sa croyance en un ultime lien essentiel, descriptif, du son articulé à la chose représentée, une forme de « cratylisme » en quelque sorte qui relie la motivation du vocable aux accords secrets d'une « harmonie universelle », préétablie, qui convie à la recherche des principes fondant une double rationalité, génétique et harmonique, sur quoi va s'appuyer la conscience historiciste à venir.

Nous avons affaire ici à une ontologie *relationnelle* fondée sur un substrat monadique et justifié par l'optimisation préalable d'une harmonie universelle qui enchâsse toute relation dans la virtualité intensive de la monade. Autrement dit, les signes tiennent leur valeur expressive non pas d'eux-mêmes, mais des relations qui les constituent en structure. Bref, si la vérité réside dans l'identité des énoncés entre eux, ce serait essentiellement parce que l'unité monadique contient en elle le déroulement virtuel de tous ses prédicats. Comme le note Marcelo Dascal dans son étude sur la sémiologie de Leibniz (1978), ce dernier finira par reconnaître aux signes une valeur de moins en moins instrumentale, d'où notamment l'intérêt croissant que susciteront chez lui les procédures cognitives usant de symboles, ou encore l'extension du champ du savoir qu'il prévoyait découler de ses recherches sur la « caractéristique universelle », anticipant de la sorte l'avènement de la science des systèmes formels du XX^e siècle. Cependant, si pour Leibniz caractéristique universelle et langue naturelle sont coextensives l'une à l'autre, en revanche jamais leurs propriétés formelles ne sauraient coïncider absolument : il y a un point de fuite insaisissable à l'horizon des langues naturelles et de leurs variétés dialectales qui ne se laissent pas apprivoiser et enfermer dans les paramètres d'une pure description formelle, ne laissant jamais immédiatement transparaître leur propre loi de constitution.

Considérons simplement ici le problème de la relation originelle du signe à la chose représentée qui, chez Leibniz, se résout dans une variante de « cratylisme » très nuancée, qui pose une relation primitive entre le son et le sens, laquelle est néanmoins susceptible de s'altérer, voire de se métamorphoser au fil de l'évolution linguistique. Si pour Leibniz les langues ont une origine naturelle dans le consensus ou l'accord du son avec l'affect (*ex sonorum consensu cum affectibus*), en retour la relation entre le son et le sens n'est ni arbitraire, ni nécessaire : elle est contingente et motivée (voir Nef 2000 : 15). Cette connexion originelle, basée sur le principe de raison suffisante, reconnaît des causes certaines dans l'assignation des mots aux choses et elle peut être vérifiée dans l'application rigoureuse d'une méthode étymologique. Celle-ci cependant doit composer

avec un haut indice de hasard dans la dérive des racines lexicales en raison de la volatilité des usages et de l'imprévisibilité des changements pouvant non seulement survenir à la faveur de cette dérivation mais pouvant aussi affecter la distribution originelle des éléments primitifs de la langue. À nouveau, pas question ici de se cantonner dans l'une ou l'autre alternative du débat lancé dans le *Cratyle* de Platon : motivé ou arbitraire, naturel ou conventionnel.

La prudence affichée par Leibniz à ce sujet est la raison pour laquelle, entre autres, il ne peut entériner d'emblée la théorie de la *Natursprache* chez Jacob Boehme et, de là, celle de la langue adamique, qui faisait l'objet d'un intense débat à l'Âge baroque. Jacob Boehme (1575-1624) est un théosophe mystique absolument remarquable et d'autant plus original que sa pensée présente une synthèse unique des courants du kabbalisme chrétien, de l'hermétisme (alchimie) et du piétisme. Son œuvre se fonde sur l'inspiration et l'exégèse de l'Écriture, où il puise à l'appui d'une modèle alchimique de son cru ses thèses fondatrices d'une langue adamique, à savoir la faculté inaltérée de nommer les créatures qui était originellement dévolue à Adam dans son état virginal, sa dispersion et son étiolement suite à la chute de la tour de Babel, et la transmutation de cette errance dans les glossolalies de la Pentecôte. La saisie de l'essence de toute chose implique donc pour Boehme la compréhension tacite ou virtuelle de la langue adamique. Comme l'écrit Boehme lui-même dans son très beau traité intitulé *Mysterium Magnum* : «... de ce que Adam a connu la caractéristique (*Eigenschaft*) de toutes les créatures, et a donné à toutes les créatures des noms à partir de leur essence, forme et caractéristique, il a compris la langue de la nature (*Natur-Sprache*), comme la parole manifestée et formée dans toute essence, car à partir de là toute créature est engendrée par le nom » (cité in Nef 2000 : 19). Cette doctrine d'origine kabbalistique était bien connue de Leibniz (voir Coudert 1995; Berlioz 1993 : 153-158) qui, faute de lui accorder plein crédit, lui reconnaît un fond de vérité absolument pas négligeable. Pour Leibniz en effet, comme le souligne Frédéric Nef,

[...] l'étymologie ne peut se donner pour but la restitution ou la restauration de la langue adamique, mais l'hypothèse de l'existence de cette langue sert de guide à la méthode étymologique en présentant un idéal de connexion entre le son et le sens qui va au-delà de la pure naturalité du cri, du geste ou de l'onomatopée. La sécularisation ou la disparition pure et simple de cet horizon adamique aux Lumières va de pair avec une naturalisation du langage : à l'exception notable de la linguistique illuministe et de la pensée de Hamann (1730-1788), la *Genèse* ne sera plus un point de départ obligé de la réflexion sur l'origine des langues (Babel) et du langage (Adam) (Nef 2000 : 20-21).

Leibniz jugera bon de substituer à cette nostalgie pour la langue adamique la recherche d'une « caractéristique universelle » devant assurer une gestion optimale des contenus de connaissance à la lumière de la raison associée aux règles de composition d'une langue bien formée. Mais on ne peut non plus faire l'économie de la pluralité des langues vernaculaires, qu'il n'est aucunement question de négliger au profit d'une langue-modèle. Aussi, à la méthode d'intuition directe des essences postulée par l'étymologie, Leibniz substitue une méthode comparative basée sur l'étymologie, mais celle-ci ne saurait dépasser un stade hypothétique; bref, elle procède par conjecture et non par démonstration (*Etymologica res conjecturis, non demonstrationibus agitur*). Ainsi l'harmonie primitive des langues est-elle inscrite dans le devenir non plus comme excroissance livrée aux avatars de l'entropie, marquée par l'étiolement de ses ressources

expressives par rapport à la félicité idyllique de son état originel, mais comme la possibilité d'un progrès dans le langage lui-même.

L'ensemble de ces recherches aboutira à deux textes majeurs qui fournissent un bilan assez complet de ces différentes enquêtes : un chapitre des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1703) (Leibniz 1966), plus précisément le Livre III, chapitre 2, intitulé « De la signification des mots », où Leibniz expose sa théorie de l'origine et de la signification des mots, mais aussi ses hypothèses comparatistes, et la *Brevis designatio meditationum de originibus gentium ductis potissimum ex indicio linguarum* [*Bref essai sur l'origine des peuples déduite principalement des indications fournies par les langues*] (1710) (Leibniz 2000 : 171-193).

Les hypothèses comparatistes de Leibniz sont le fruit d'une étude scrupuleuse des principales théories qui dessinaient alors le paysage du comparatisme linguistique à la fin du XVII^e siècle et qui se passionnaient entre autres pour les spéculations étymologiques et la compilation de dictionnaires permettant de regrouper en des familles présentant des « affinités électives » les diverses souches de langues. D'ailleurs, la notion d'« harmonie des langues » avait déjà largement cours à cette époque et cautionnait diverses thèses sur l'origine des peuples déduites de l'apparement, réel ou chimérique, d'un groupe déterminé de langues. Mais, pour Leibniz, qui commença à s'intéresser de plus près à la généalogie des langues naturelles dans les années 1780, et surtout 1790, pareille harmonie doit viser ultimement la constitution d'une langue universelle, sinon en être le corollaire; autrement dit, « l'enquête sur l'harmonie des langues et la constitution de la langue universelle ont au moins un but commun : favoriser la propagation de la vérité dans un espace où les langues ne seraient plus des frontières infranchissables » (Marc Crépon, Introduction à Leibniz 2000 : 13).

À l'arrière-plan de ces recherches, il y a un événement d'une portée considérable, même s'il trouve sa source dans un décret prononcé dans une tour d'ivoire fréquentée par des bien-pensants, dans les officines de l'Académie française. Il s'agit de l'interdiction faite à Antoine Furetière (1619-1688), sous les instances très pressantes de l'Académie française, de publier son *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et les arts*, de son exclusion en 1684 de ladite Académie et de l'interminable procès qui s'ensuivit, jusqu'à la mort de son auteur en 1688. Mince consolation, son *Dictionnaire* paraîtra à Rotterdam, en Hollande, en 1690 (voir Meschonnic 1991). Sous prétexte d'un pillage de la part de Furetière de l'ouvrage qu'elle était elle-même en train de compiler, cette allégation de l'Académie trahissait un préjugé patent : on ne tolère pas qu'un même dictionnaire puisse enfermer les mots d'usage courant et les termes techniques appartenant aux lexiques des arts et des sciences et des corps de métier qui possèdent leur propre jargon. Ce qui est en cause c'est l'obsession de la pureté de la langue, dont le préjudice tenace dénature l'étendue réelle des ressorts de l'expression linguistique. Or c'était le propos explicite de Furetière que de faire de son *Dictionnaire* l'instrument de savoir le plus étendu par contraste avec l'attitude qui consiste à donner de la langue une image épurée qui ne retient d'elle que ce qui est conforme à la norme sélective qu'elle impose. Dans l'un des nombreux *Factums* qu'il adressa au roi pour faire entendre sa cause, Furetière en expose très clairement l'enjeu : « L'Académie rejette tous les mots anciens qu'elle tient pour barbares, et elle n'admet que ceux qui sont maintenant en usage, dignes d'entrer dans les

poèmes, les opéras et les belles conversations. C'est pourquoi le *Dictionnaire Universel* est nécessaire pour conserver la langue tout entière à la postérité et sauver du naufrage le rebut de l'Académie » (cité par Crépon, in Leibniz 2000 : 14).

Demandons-nous simplement quel dictionnaire un traducteur aimerait avoir à sa disposition, celui de l'Académie ou celui de Furetière. Deux attitudes ici, l'une qui vise à l'*épuration* et, de là, à la *sacralisation* d'un usage exclusif qui fait l'économie d'une multitude de liaisons, car rien n'indique qu'il existe réellement un cloisonnement strict entre les diverses constellations lexicales non moins que les divers usages auxquels elles se prêtent. On s'aliène ainsi ce qui prédomine dans l'autre attitude : le *souci de l'universel*, qui se veut ici tout à fait concret et non pas abstrait, car il repose sur l'*enrichissement* du capital des ressources idiomatiques dont saura disposer tout locuteur soucieux de se ménager un accès à l'expression la plus juste dans un contexte donné. C'est l'une de mes thèses : il n'est d'universalité qu'à partir du plan d'effraction immanent du singulier.

En Allemagne à cette époque, la situation était encore plus compliquée du fait de la prédominance du latin comme langue savante et de l'intrusion du français comme langue diplomatique, sans compter l'afflux de mots étrangers qui s'incrustaient dans les jargons de l'élite et les soubassements dialectaux de la langue commune. Guère étonnant que la pléthore de discours sur l'état de la langue qui vont bientôt être claironnés à tous vents soit souvent servie à la sauce patriotique. Mais des bouleversements plus profonds viendront ébranler la famille européenne : tandis que le latin comme *lingua franca* entame son chant du cygne, les langues nationales viendront se bousculer au portillon pour occuper la place vacante, entraînant dans cette mouvance quantité d'affabulations sur la phylogenèse des langues, à grand renfort d'étymologies alambiquées, les unes et les autres se revendiquant de généalogies fantasmatiques auxquelles se grefferont bientôt des diktats idéologiques plus sordides culminant dans des aberrations comme le mythe de la « race aryenne » qui frayera sa voie jusqu'au XX^e siècle, au cœur des ténèbres, dans l'abomination du *Konzentrationslager*.

En tout état de cause, Leibniz gardera la tête froide dans cette foire aux illusions, tout en ayant souci d'éclairer de ses lumières le projet d'amélioration de sa *Muttersprache*. Dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Leibniz développe une thèse centrale, à savoir que « les langues sont le miroir de l'entendement » avant même d'être l'instrument des beaux discours et d'obéir à la norme du bon usage. Faisant écho au différend qui opposait Furetière aux préjugés des grands pontes de l'Académie française, Leibniz relève trois défauts dans cette obsession de la pureté de la langue, que Marc Crépon énumère comme suit :

Loin de contribuer à la circulation des idées, qui doit rester un objectif premier, elle l'entrave (réduisant, par exemple, les possibilités de traduction). Elle se trompe d'urgence, ignorant que la connaissance des mots techniques est indispensable, et qu'à défaut d'un mot approprié, mieux vaut emprunter à la langue de départ ou à toute autre langue un mot de substitution que de se priver de traduire et donc de connaître. 2) Elle ignore le sens fondamental du langage qui n'est pas de séduire, au moyen de belles phrases, mais d'offrir à la pensée un instrument de calcul dont les qualités premières sont la fiabilité, la facilité et la rapidité. 3) Elle oblitère la possibilité de connaître l'histoire de la langue, d'enquêter sur ses origines et sa géographie (de savoir où, par qui et depuis quand elle fut parlée (Leibniz 2000 : 17-18).

De la sorte, et ce point est crucial, si Leibniz envisage une amélioration de la langue allemande, c'est qu'elle doit rendre possible la plus large circulation des idées; autrement dit, ce n'est pas seulement pour la seule commodité des locuteurs de langue allemande que se pose la question de son perfectionnement, mais pour l'ensemble de tous les locuteurs possibles : « Le problème n'est pas tant d'en affirmer la singularité propre et irréductible que de la faire entrer dans le concert des langues qui contribuent à faciliter l'exercice de la pensée » (*Ibid.*, 19-20). En revanche, c'est parce qu'il y a de l'intraduisible dans chaque langue que leur identité ne peut consister dans une pureté imaginaire. Une fois l'idéal de pureté reconduit à sa propre inanité, il nous est loisible de considérer la possibilité d'une « harmonie des langues ».

L'enquête de Leibniz sur les langues n'est pas conduite au hasard. Par exemple, il entretient une importante correspondance avec les plus grands linguistes de l'époque, des orientalistes notamment, les Hiob Ludolf (voir Waterman (ed.) 1978), Gerhard Maier, Hermann von der Hardt, Johann Gabriel von Sparvenfeld; mais il s'instruit aussi au gré des contacts noués avec les diplomates, ministres et hommes d'État rencontrés lors de ses nombreuses missions diplomatiques. La comparaison des langues s'effectue avec méthode, suivant l'étymologie d'un corpus de termes rigoureusement sélectionnés. Il entend ainsi vérifier une hypothèse : l'origine scythique des différents peuples européens et leur migration d'est en ouest, suivant la marche du soleil. Il observe un principe généalogique strict qui commande toute dérivation : « les langues sont apparentées, selon des relations de proximité et de continuité géographiques (dans l'espace) et historiques (dans le temps) » (*Ibid.*, 21-22). C'est la leçon que retiendront Herder et Montesquieu.

On connaît le principe « *Natura non facit saltus* » (*Nouveaux Essais* IV, 16). Or les langues, elles non plus, n'effectuent pas de « saut », leur physionomie et les lois qui gouvernent leur évolution obéissent à des contraintes de contiguïté et d'acculturation progressive formant un continuum retraçable à la faveur d'un examen minutieux de leurs caractéristiques respectives. Le travail de Leibniz est loin d'être purement spéculatif, car il recueille l'héritage d'un siècle de recherches linguistiques, se situant alors à la croisée de multiples travaux, lesquels remettent largement en question l'idée d'une monogenèse hébraïque de toutes les langues, le mythe de l'hébreu, langue mère de tous les peuples (pour un inventaire détaillé de ces travaux, voir Marc Crépon, présentation de *L'harmonie des langues*, 2000, pp. 22sq.). De tous ces travaux Leibniz retient l'hypothèse d'un groupe de langues sémitiques, auquel il donne, dans son *Bref essai sur l'origine des peuples*, le nom de « langues araméennes ». De là, il va s'intéresser à la recherche d'une origine commune aux langues européennes et à certaines langues orientales, comme la langue persane. Ainsi, dans le cadre de la vaste spéculation sur l'existence de la fameuse langue « japhétique », forgée sur la légende voulant que les Cimmériens nomades de la mer Noire soient les descendants directs de Japhet, le fils de Noé, Leibniz en vient à l'hypothèse de l'origine scythique, selon laquelle les Scythes sont plus anciens que les Grecs et les Romains, mais encore, il serait prouvé, étymologies à la clef, que la langue la plus proche du scythique est la germanique et, de plus, que le grec, le germanique et le latin ont une origine commune.

Mais les modalités historiques d'une pareille filiation sont plus difficiles à établir, et c'est alors que les théories les plus invraisemblables sont échafaudées pour prouver que telle ou telle autre langue constitue le « chaînon manquant » sinon l'idiome le plus

rapproché du berceau scythique, que Leibniz en viendra à désigner dans sa correspondance comme « *gentium vagina* ». Leibniz, en effet, s'est lui aussi laissé happer dans ce tourbillon spéculatif et, en réponse au linguiste scandinave Olof Rudbeck qui, dans son ouvrage *Atlantica sive Manheim vera japheti posterorum ac patria* (1675), fait de la Suède l'Atlantide des Anciens, à l'appui de l'hypothèse selon laquelle le scytho-gothique ou japhétique, parlé originairement en Suède, serait à l'origine de toutes les langues européennes, Leibniz se fait fort de défendre l'hypothèse celto-scythe, se rangeant du côté de ceux qui vont faire des Celtes, les ancêtres directs des Germains, le peuple le plus proche de la souche commune de l'espèce humaine.

À cela s'ajoute le climat politique, surtout la contradiction entre l'état de division et d'affaiblissement de l'Allemagne et la place centrale qui devrait lui revenir pour d'aucuns. Mais Leibniz garde toujours à l'esprit son idéal d'harmonie entre les langues car, à plus de trois siècles du mot d'ordre lancé par Umberto Eco, cette harmonie constitue pour lui la clef de voûte d'une Europe pacifiée (voir Robinet 1994), qui débouche sur une autre forme de représentation programmatique de la diversité humaine, à laquelle Marc Crépon donne le nom de « représentation messianique » dans *Les géographies de l'esprit* (1996). On trouve en germe ici les préoccupations qui, *mutatis mutandis*, seront celles de Herder et de Fichte au siècle suivant, avant de céder le pas à l'entrechoc des idéologies creuses dont va s'inspirer la recrudescence des nationalismes qui vont sonner le glas des « Lumières européennes et précipiter dans la fosse de Babel l'idéal suranné d'un principe de civilisation basé, dans le fond, sur l'institution de l'esclavage et un colonialisme sans vergogne, qui ne furent que les prémisses des hécatombes du XX^e siècle.

Dans l'ouvrage incomparable qu'il a consacré à la poétique de la traduction, *Après Babel*, George Steiner nous rappelle que la philosophie du langage admet deux points de vue diamétralement opposés pour ce qui est de déterminer si la traduction, en particulier d'une langue à une autre, est vraiment possible. Ces deux points de vue, il les qualifie respectivement d'*universaliste* et de *monadiste*. Le premier, qui postule une grammaticalité inhérente à l'exercice de la pensée et à la production du sens, considère que

[...] la structure sous-jacente au langage est universelle et commune à tous les hommes. Les dissemblances entre les langues sont essentiellement de surface. La traduction est réalisable précisément parce qu'on peut identifier et saisir à l'œuvre dans tout idiome, aussi singulières ou bizarres qu'en soient les formes apparentes, les universaux profonds, génétiques, historiques, sociaux, dont dérivent toutes les grammaires. Traduire, c'est descendre sous les disparités extérieures de deux langues données pour ramener au jour leurs principes analogues et, en dernière ressort, communs. La thèse universaliste n'est, sur ce point, pas loin de l'intuition mystique du vaste paradigme d'une langue originelle disparue (Steiner 1998 : 121).

À première vue, il est paradoxal que le principe de grammaticalisation de la pensée, de portée universelle et sanctionnée par le rationalisme le plus strict puisse être rapproché d'une quête mystique, mais il y a là aussi une aspiration à un idéal dont on sait dans les faits qu'il ne peut être atteint. Le paradoxe est levé chez Leibniz, justement, puisqu'on n'y décèle aucune contradiction entre la recherche d'une « caractéristique universelle » et l'étude rigoureuse de la disparité historique des idiomes ornant le microcosme humain.

Sur la base d'une harmonie universelle des substances premières qu'il désigne comme les *monades*, Leibniz en conclut à une harmonie virtuelle des langues qui serait à l'horizon de toute traduction. C'est une idée que Walter Benjamin va reprendre à son compte, à l'appui d'une constellation de métaphores d'extraction kabbalistique, et qui va devenir une source de développements très fructueux de sa part. Une autre donnée fondamentale de l'ontologie du langage développée par Leibniz veut que la langue ne soit pas « le véhicule de la pensée mais le *milieu* qui la conditionne ». Nous avons là une autre similitude avec la pensée de Benjamin, qui partage cette forme d'ontologie *relationnelle*, cette médiumnité de la langue tissant un fuseau d'« affinités électives » avec les autres langues. La pensée de Leibniz se situe d'emblée à l'interface du projet d'une grammaire universelle et d'une étude comparative qui prend en compte la singularité de chaque langue en tant que soumise à une évolution qui lui est propre et qui délimite l'horizon ontologique dans lequel elle s'inscrit. La variété irréductible des langues leur confère à elles aussi le statut de *monades*, bref celui « de “perpétuels miroirs vivants de l'univers” dont chacun reflète ou, comme on dit de nos jours, structure l'expérience selon ses modes d'appréhension et d'éclairage propres » (*Ibid.*, 122). Leibniz anticipe donc, à sa façon, les tenants de l'hypothèse Sapir-Whorf sur la relativité linguistique (voir à ce sujet Penn 1972), mais, préciserais-je, dans sa version « faible », à laquelle moi-même je souscris.

En fin de compte, Leibniz occupe une position médiane entre les points de vue universaliste et monadiste. Du reste, comme le stipule Steiner, il est rare de rencontrer une version pure et dure, exclusive, de l'un ou l'autre point de vue. On n'ignore pas non plus que les travaux qui jalonnent la quête d'une « caractéristique universelle » chez Leibniz, qui va entre autres emprunter la forme d'une opération assez baroque, soit la transposition des hexagrammes du *Yi Jing*, le système divinatoire chinois qui est en réalité une cosmologie corrélatrice, en code binaire, marquaient le pas dans une direction qui va bientôt aboutir aux travaux de George Boole, Alan Turing, John von Neumann, Kurt Gödel et bien d'autres pionniers du modèle théorique de l'ordinateur universel (la “Turing Machine”), qui serait en quelque sorte le lointain rejeton, le bâtard tardif de l'idée d'une langue adamique – une espèce de Golem, un ectoplasme dont le système nerveux serait composé d'unités silicone permettant de procéder au clonage des algorithmes du cerveau humain qui, lui, est la résultante de plus d'un milliard d'années d'évolution de micro-organismes formés d'unités carbone.

Une nouvelle forme d'utopie visant la formation d'une langue universelle, va se concrétiser à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle : parvenir à la *réduction logique* des incohérences, contresens et interférences générés par l'équivocité et la polysémie des usages les plus familiers qui ont cours dans les langues vernaculaires. J'ai déjà évoqué le positivisme logique défendu par les zéloteurs du Cercle de Vienne. Mené de concert avec le projet de mathématisation des lois de la nature, cette offensive à l'endroit du « trésor des langues » est empreinte d'une rectitude qui confine l'exercice de la pensée à l'abstraction de la forme logique de la proposition qui, comme l'a démontré Wittgenstein, ne peut énoncer que des tautologies sur la base de prémisses déjà avérées. Le gain cognitif est maigre ou inexistant. Ce formalisme pudibond, qui tente de juguler le « bruit » des langues, la délinquance intarissable de leur tropisme, n'offre pour toute pitance intellectuelle que la radiographie du squelette de ce que l'esprit incarné perçoit intuitivement dans sa forme concrète, dans la pulpe de sa chair, *the embodiment of the*

mind, l'inscription corporelle de l'esprit, suivant l'ingénierie cognitive développée par Francesco Varela (1993). Mais voyons voir.

Nous sommes sur le chemin qui mène de l'utopie cartésienne en appelant de ses vœux au dénombrement complet des « idées claires et distinctes » dont on donnerait ensuite une représentation idéographique dans une langue idéale, aussi efficace et simple que le langage arithmétique, vers la conception de langues artificielles : les langues formulaires de la logique censées apporter un correctif salutaire aux irrégularités des langues vernaculaires. Ce projet d'une langue logique omni-compréhensive sera mené à terme, un terme bien provisoire, par les soins de Gottlob Frege, Bertrand Russell et Wittgenstein. Nous obtenons donc un écheveau de langues formulaires chevillées à une forme d'atomisme logique et proposées comme telles par Russell et Alfred North Whitehead dans leurs *Principia Mathematica* (1910-1913) qui, mobilisant la notation logique développée par Giuseppe Peano, englobent la théorie des ensembles, avec les nombres cardinaux et ordinaux, ainsi que les nombres réels, nous donnant au finale un livre ennuyeux, au contenu rébarbatif et pratiquement illisible.

On constatera assez tôt que le bât blesse et on conviendra de l'irréductibilité des langues naturelles au langage artificiel des *Principia Mathematica*. Wittgenstein lui-même, d'abord formé comme ingénieur en aéronautique, devenu l'élève de Russell pendant un court laps de temps, le temps que l'élève dépasse le maître à une vitesse fulgurante, va dénicher une fêlure dans le chevillage de cette machine composée d'algorithmes myopes articulés à des quantificateurs de divers degrés, de l'existence d'un x à la quantification universelle d'une classe d'objets. Dans son *Tractatus logico-philosophicus*, le philosophe autrichien y va de cette observation qui ruine toute prétention à l'universalité et la consistance même de l'atomisme logique : « Les propositions peuvent représenter l'ensemble de la réalité, mais elles ne peuvent représenter ce qu'elles doivent avoir de commun avec la réalité pour pouvoir la représenter – la forme logique – *Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darsetzen, aber er kann nicht das dartellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form* (4.12; Wittgenstein 1960 : 32).

La prétention de construire des propositions exhibant une univocité étanche et imperméable aux irrégularités exhibées par les vernaculaires est elle-même inconsistante. Le langage formulaire idéalisé est déconnecté de la réalité qu'il est sensé représenter de façon omni-compréhensive. C'est la distanciation discrétionnaire de cette créature artificielle, son calcul, qui la rend myope et allergique aux irrégularités qui sont le pain quotidien de la performance, *in situ*, des actes de langage qui filent la trame de vie concrète de tout locuteur d'une langue vernaculaire. Russell et le logicien polonais Alfred Tarski vont tenter de combler ce hiatus abyssal en statuant sur une hiérarchie des langages et en distinguant une langue-objet et un métalangage. Dans son Introduction à la version anglaise du *Tractatus* de Wittgenstein, rédigée en mai 1922, Russell se dédouane de cette façon : « Il peut y avoir un deuxième langage traitant de la structure du premier langage et ayant lui-même une nouvelle structure; et, à cette hiérarchie de langages, il peut n'y avoir pas de limites – *there may be another language dealing with the structure of the first language, and having itself a new structure, and that to this hierarchy of languages there may be no limit* » (Russell, Introduction à Wittgenstein 1961 : XXII). Ainsi, comme le note François Ost, « en lieu et place d'un unique langage universel, nous

devons faire appel à une infinité de langages hiérarchisés, investis de la tâche (impossible comme la construction étagée de la tour?) d'épuiser la dicibilité du réel » (Ost 2009 : 101). Quant à Tarski, il dégage une conclusion on peut plus éloquente de ce constat d'inexhaustibilité des ressorts de l'expression :

[...] si la sémantique d'un langage formalisé ne peut être exprimée dans ce langage, c'est qu'un langage logique (clos, auto-contrôlé) ne peut être universel; s'il est vraiment consistant (dépourvu de contradiction), alors il ne peut être universel. À l'inverse, s'il prétend parler de tout, alors il doit renoncer à l'auto-contrôle et à la consistance. Mais alors – et le retournement est vraiment essentiel – l'universalité change de camp. Alors que les langages logiques formalisés doivent renoncer à l'universalité, en revanche, « l'un des traits caractéristiques du langage quotidien est son universalisme. Il est contraire à l'esprit de ce langage qu'il y ait dans quelque autre langage des expressions *intraduisibles* en langage quotidien (Ost 2009 : 101; cite A. Tarski, *Logique, sémantique, métamathématique*, I, Paris, Armand Colin, 1972, p. 170).

Ce petit Golem, cet automate qui se voulait multi-fonctionnel et nourrissait des prétentions à l'universalité en mimant le actes de langage humain, est en réalité un colosse aux pieds d'agile; non seulement se voit-il renversé suite à une analyse plus circonspecte de ses ambitions, mais il est complètement retourné et se retrouve dans une position tête-bêche avec les langues naturelles, embrassant une réalité où tout n'est que traduction, constante fluctuation des niveaux de signifiante, au cœur d'une translation plus fluide et alerte aux registres de langue, incessant passage des frontières. C'est aussi la conclusion à laquelle parvient le linguiste danois Louis Hjelmslev, d'abord formé en géologie, donc familier comme tel des sédimentations de la croûte terrestre et du glissement des plaques tectoniques, ces fragments de la lithosphère qui résultent de leur découpage à la manière d'un puzzle par un système de failles, de dorsales, de rifts et de fosses de subduction entraînant la formation de zones de divergence, de collision et de coulissage. Par voie de conséquence, il ne pouvait manquer d'observer ces effets de déterritorialisation et de reterritorialisation constantes, pour reprendre ici ces notions à Deleuze et Guattari qui, du reste, consacrent un très beau chapitre dans *Mille plateaux* (1980) aux travaux de Hjelmslev qui s'enchaîne sur la considération expresse de la traduction qu'il me tarde d'explorer dans un futur article, qui affectent les diverses modalités de l'expression humaine :

Une langue est une sémiotique dans laquelle toutes les autres sémiotiques peuvent être traduites, aussi bien toutes les autres langues que toutes les autres sémiotiques concevables. Cette traductibilité résulte de ce que les langues et elles seules sont capables de formuler n'importe quel sens; c'est seulement dans une langue que l'on peut s'occuper de l'inexprimable jusqu'à ce qu'il soit exprimé [...]. Nous sommes enclins à supposer que la raison en est la possibilité illimitée de formation des signes, et les règles très libres qui régissent la formation d'unités de grande étendue (comme les phrases, par exemple) dans toutes les langues, ce qui, d'autre part, a pour effet de permettre des formulations fausses, illogiques, imprécises, laides et immorales, aussi bien que des formulations vraies, logiques, précises, belles et morales (Hjelmslev 1971 : 138).

Qu'advient-il lors du binôme : universaliste versus monadiste, que Steiner définit comme pôles antagonistes couvrant le vaste spectre des positions relatives à la pratique de la traduction? Si on ne peut rencontrer de version pure et dure des points de vue universaliste ou monadiste, il s'en trouve néanmoins qui se veulent problématiques et

s'assument comme telles. La grammaire générative et transformationnelle de Noam Chomsky présente un réel défi à cet égard, une forme de défiance pleinement assumée, car il s'agit sans doute de la tentative la plus élaborée et la plus souple aussi de mener à son ultime limite le point de vue universaliste en matière d'analyse du langage et des règles de la représentation. Dans un article publié en 1995 et intitulé : « Pas de deux : le mésocosme de la traduction comme matrice d'une sémantique transfrontalière » (Lamy 1995), je présentais une critique assez corrosive du point de vue universaliste en prenant appel sur ce passage de l'ouvrage qui a projeté Chomsky sous les feux de la rampe, soit *Cartesian Linguistics* :

La structure profonde, qui exprime le sens, est [...] commune à toutes les langues, car elle n'est que le reflet des formes de la pensée. [...] C'est la structure profonde, sous-jacente à l'énoncé effectif, purement mentale, qui véhicule le contenu sémantique de la phrase. Néanmoins, cette structure profonde est liée aux phrases réelles en ceci que chacun des propositions abstraites qui la composent [...] pourrait être directement réalisée sous la forme d'un jugement composé d'une seule proposition (Chomsky 1969 : 64-65).

Je reproduis, sans plus, le commentaire que j'avais alors formulé en y allant pour finir de ce que je désigne comme un « raisonnement bâtard ». À peu de choses près, *mutatis mutandis*, nous pouvons ici pressentir une variation de la profession de foi logiciste selon laquelle toute expression douée de sens et formant une idée complète est réductible à la forme d'une proposition logique, celle d'un jugement prédicatif répondant à une sémantique véri-conditionnelle (*truth-conditional semantics*). Mais c'est là aussi une façon d'enchâsser la générativité sémantique dans l'analyticité syntaxique, en présumant d'une organisation nucléaire universalisable qui serait prégnante dans l'exercice de toute langue donnée, constituant en quelque sorte le capital foncier, sinon le levier ou la pierre angulaire de l'acte de traduction. Du moins, si on en résume l'apanage à la *translatio* entre une langue-source et une langue cible, en escomptant un minimum d'entropie, sinon une faillite de bon aloi dans le transfert d'une poétique à l'autre, au profit d'une adéquation (putative ou virtuelle) dans le contenu véhiculé par la forme qui en appelle à la validation de la référence. À la limite, on pourrait y aller de ce raisonnement bâtard : si la structure profonde correspond à ce qui susceptible d'être partagé par n'importe quel locuteur de n'importe quelle langue donnée, donc si cette structure profonde exprime le sens et que c'est le sens qu'il faut traduire lorsqu'il y a matière à traduction, alors *le traducteur ne traduit rien*.

Dans un autre ouvrage, que j'ai déjà mentionné et cité, notamment dans la 4^{ème} étude de ce cycle qui confronte les pensées de Steiner et de Meschonnic, soit *Aspects de la théorie syntaxique* (tr. fr. Chomsky 1971), Chomsky amende sa position en distinguant les universaux de forme et les universaux de substance. Les premiers sont diffus et sont repérables dans quantité de langues (mais pas toutes), alors que les seconds, eux, posent problème, et entament sérieusement l'idée de se doter d'une procédure universelle de traduction. En revanche, lorsque poussée dans son dernier retranchement, la position monadiste affiche un scepticisme parfois si intransigeant qu'elle n'agrée, comme le suppose à tort, je crois, Vladimir Nabokov, que la traduction interlinéaire la plus rudimentaire. La dissymétrie entre les nébuleuses sémantiques corrélées à la diversité des langues ne peut pas même idéalement être négociée, sauf à s'en remettre à des analogies approximatives et des calques boiteux, quand on ne donne pas carrément dans la contrefaçon. Dans cette optique, les mécanismes réels du langage articulé, qui ne sont

analysables qu'au niveau le plus abstrait et le plus formel, sont « la preuve d'un processus de développement centrifuge tellement compliqué, ils soumettent la fonction économique et sociale à tant de questions opiniâtres, que les schémas universalistes sont au mieux sans intérêts, au pire trompeurs » (Steiner 1998 : 122).

Les deux pôles de l'alternative introduite par Steiner, universaliste et monadiste, sont-ils si peu viables qu'il faudrait renoncer à toute ligne directrice en matière de traduction et s'en remettre alors au jeu aléatoire de l'intuition, de la trouvaille, de l'expédient, de l'heureuse coïncidence où se tapissent les « faux-amis »?

Un truisme d'abord, qui demeure néanmoins instructif même pour ceux et celles qui feindraient de l'ignorer, la traduction concerne directement et peut-être même au tout premier chef le rapport de la pensée au langage. À cet égard, nous pouvons discerner au moins deux modes de médiation, celui qui engage l'intelligence et la sensibilité du traducteur dans la translation entre le texte source et la langue hôte, laquelle en retour en appelle à une renégociation du rapport à la langue propre du locuteur indigène, la *Muttersprache*. La difficulté du traducteur, qui accule parfois à l'aveu d'impuissance et le rive d'autant plus à l'obligation de traduire, réside souvent à ce second niveau de médiation, celle qui lie d'un pacte tacite l'accord entre les langues à la compétence assumable en matière de générativité sémantique au sein même de la langue d'accueil. En parlant de compétence, je ne réfère pas à l'expertise particulière de tel ou tel autre locuteur, mais au capital des ressources lexicales, à la plasticité des formes syntaxiques et à la créativité des tropes susceptibles d'être générés par la langue d'accueil, qui sont tributaires de facteurs socio-historiques entrant dans la détermination de son essence aussi bien que dans la teneur arbitraire des lois qui ont gouverné son évolution et qui sont perméables à des mutations inaperçues sur le coup car elles obéissent à des processus d'ampleur longitudinale. L'universalisme au sens strict se heurte déjà, *at home*, à l'étrangeté foncière de la langue propre, qui pourtant dote tout locuteur, celui-là même qui ne possède aucune notion linguistique et ne dispose d'aucun métalangage pour évaluer sa propre compétence, d'une capacité pratiquement illimitée de générer des énoncés doués de sens.

La teneur universelle d'une structure syntaxique n'a aucune valeur en soi; elle ne vaut que lorsqu'elle est appliquée dans tel ou tel autre contexte d'énonciation et se voit ainsi inscrite dans un réseau de relations signifiantes dont l'itération dans une langue donnée n'est absolument pas superposable dans une autre langue, force étant alors de reconnaître à divers degrés l'incidence d'une dissymétrie foncière dans le commerce entre les langues. Autrement dit, pour user ici de l'expression du logicien polonais Alfred Korzybski, « une carte n'est pas le territoire » (Korzybski 1998). Or, il en va de même pour la singularité d'un terme, d'une expression ou d'une locution dans une langue donnée, qui en ferait une espèce de monade dont l'origine ou la source serait inscrutable : elle ne vaut pas parce qu'elle ferait figure d'*hapax*, mais bien parce qu'elle est en relation avec une multitude d'autres éléments essentiels au fonctionnement de la langue. Si la traduction constitue une « épreuve décisive » (Steiner) et se heurte dans maintes situations à une résistance critique qui serait tout près de la révoquer, c'est que certains niveaux de la stratification sémantique et quantité d'éléments dialectaux et autres marqueurs d'oralité ne sont tout simplement pas modélisables, pas seulement parce qu'il y aurait alors matière à « opacité référentielle » comme le soutient Willard Van Orman

Quine en relation avec sa thèse sur l'indétermination de la traduction radicale (Quine 1969, chap. 2), mais que l'« objet dynamique » (Peirce) sur lequel elle opère et qui la sollicite comme interprétant de sa donnée immédiate recèle un indice de complexité qui l'assimile à une *forme de vie – eine Lebensform*, comme le soutient Ludwig Wittgenstein.

Le problème majeur avec la prétention à l'universalité, c'est qu'elle implique toujours une pétition de principe qui suppose que nous possédions déjà une idée « claire et distincte » (Descartes) de ce que nous désirons exprimer lorsque nous nous saisissons d'éléments du langage dont nous avons fait l'apprentissage par *immersion*, déjà en bas âge, dans un *milieu – le basho* (場所) ou le *Fūdo* (風土) suivant les penseurs de l'École de Kyoto – dans l'ampleur et la proximité desquels nous avons progressivement apprivoisé les moyens de nouer contact avec nos semblables. À la base, il y a toujours déjà une forme patente de traduction en situation intralingue : tenter de traduire en mots *ce que nous croyons vouloir dire*. Est-il besoin de mentionner les nombreux lapsus, les contresens, les mots échappés, les ambiguïtés liées à un mode d'intonation particulier, les soupirs, le silence, la soudaine syncope d'un flot de paroles et une myriade de modulations (adverbe, etc.) des énoncés qui, bien davantage que n'en donnent à saisir l'idée de communication ou celle de représentation, sont des performatifs dont les *felicity conditions*, les conditions de réussite en tant qu'acte de langage, ne sont pas toujours rencontrées. Les langues dites « naturelles » ne sont affligées par aucun défaut de langue (les individus, si : aphasie, dyslexie, etc.) et, à l'autre bout du spectre, l'idée d'une communication ou d'une représentation idéale de schèmes prédigérés par l'état mental dans lequel nous baignons au moment d'émettre des signes vers un pôle récepteur dont nous escomptons de surcroît qu'il se trouvera en mesure de capter sur un mode optimal ce que nous voulons dire est une chimère déguisée en mètre-étalon de l'acte de langage.

Si, comme le soutient Jacques Lacan, l'inconscient est structuré comme un langage, en revanche ou à rebours, les vocables qui nous viennent en bouche spontanément sont soumis à une dérive sur un rivage sans fin balayé par le ressac des lames océanes de l'inconscient qui effacent leur trace comme celle des pas sur le sable. Les lapsus abondent et figurent au haut de la liste des « actes manqués ». Aussi n'avons-nous pas tant « perdu notre langue à l'étranger » que souvent manqué à notre devoir d'accueillir l'étranger, car une langue n'a de *propre* que son *impensé*. La traduction, à cet égard, est un bien précieux, ménageant une interface opportune dont l'une des valeurs ajoutées est de pénétrer les arcanes de cet impensé qui affleure et s'ouvre au contact de l'étranger, nous prodiguant l'occasion d'en fouir les interstices laminés par la patine des siècles et ainsi de palper les creux et les plus fines articulations de notre langue « maternelle ». À ce prix, l'impression de transparence et de clarté associée à un acte de communication présumé réussi, loin de pallier au chaos du « bruit » ou du brouillage des codes, est un mirage, l'*impropriété même* du langage qui obstrue l'accès à son impensé. Pour le reste, le seul acte de communication réussi, est celui du lecteur de nouvelles au téléjournal de 18h qui nous transmet de l'information à l'aide d'un téléscripateur informatisé, du moniteur qui lui fournit sa « dictée », n'ayant qu'à débiter, bref « communiquer » ce nutriment formaté à dessein, qui est une forme de gavage et qui parvient au téléspectateur sous forme de surgelé qui lui est servi à travers le micro ondes des antennes de télécommunication et qu'il n'a qu'à manduquer passivement, bien enfoui dans son sofa : du confort au foyer comme mort lente de l'intelligence en direct.

À la base, nous avons une *intention de signifier* qui, comme l'a indiqué Benjamin, implique un « mode de viser » (*Art des Meinens*), qu'il ne faut pas confondre avec cette idée fourre-tout : la communication – c'est n'importe quoi : les fourmis communiquent à l'aide d'un alphabet chimique. Une volonté de communiquer implique une intention de signifier, mais l'inverse ou la converse n'est pas nécessairement avérée. Par exemple, un acte de langage peut signifier sa propre dénégation. De plus, nous ne savons pas toujours vraiment ce que nous voulons dire, ni comment le dire et pas davantage, le cas échéant, si ce que croyions vouloir dire a été capté dans le sens où nous l'entendions. C'est pourquoi Benjamin, même s'il est demeuré à peu près totalement incompris sur ce point, a tout à fait raison d'affirmer que la traduction est une *forme* (*Übersetzung ist eine Form*) et qu'elle n'est pas concernée par la communication d'un contenu ou d'un sens, qui n'est qu'à peine effleuré, à la faveur d'un contact furtif, comme le point de contact, infinitésimal, de la tangente au cercle. Pour lui, ce n'est pas le contenu (*Inhalt*) qui importe, mais la *teneur* (*Gehalt*) ou la façon par laquelle le signifiant colle au signifié, comme la chair du fruit à son noyau, le symbolisant devenant alors le symbolisé. C'est là précisément le travail de la traduction, son *Aufgabe*, la mesure de l'abandon du traducteur à ce labeur.

Une tout autre perspective se découvre sous la gouverne du paradigme de communication. Tout un écheveau d'implications et, dans certains cas, de contre-indications en regard d'idées plus convenues, découle du processus que j'ai décrit plus en amont et qui s'est enclenché avec la théorie de l'information formulée sur la base des recherches pionnières dans le domaine inédit de la cybernétique. La théorie de l'information a été co-optée par l'épistémologie naissante de la génétique avec l'idée de code qui s'est bientôt vue transplantée dans le champ de l'informatique pour enfin s'infiltrer dans l'ingénierie des sciences cognitives. Cette gestation a pavé la voie à une inférence forte traçant une analogie putative entre les algorithmes encodés dans le *software* d'un ordinateur idéalisé et la synergie du système nerveux humain responsable de l'éclosion de ses facultés cognitives sous la gouvernance de la timonerie cérébrale. Cette implémentation ramifiée a étendu la cartographie des capteurs sensoriels de l'intelligence humaine qui jouit désormais d'un parc d'attractions holographique peuplé d'une faune icônique qui évolue sur un tracé pouvant embrayer à loisir sur divers mondes possibles et des réalités purement virtuelles en transit entre le *no where* et le *now here*, l'*Erewhon* du cyberspace.

On aura noté le biais que j'ai esquissé en soulignant les allégeances militariste ou antimilitariste des penseurs qui ont conçu ces programmes dont les algorithmes partagent les mêmes propriétés qu'une chaîne de commandement militaire susceptible de trouver sa contrepartie dans la panoplie des usages domestiques. Aussi, je parierais ma chemise sur le fait qu'un détenteur d'un téléphone dit « intelligent » n'a pas toujours vraiment l'*intention de signifier quelque chose* lorsqu'il a ce gadget en main et entame mécaniquement, presque comme un automate, du bout du doigt, une séquence de communication. C'est Marx qui triomphe avec son analyse magistrale du stade ultime du capitalisme, le capitalisme monopolistique, stade qui se traduit par la fétichisation de la marchandise et qui affecte désormais un objet immatériel : la communication. Cette chaîne illimitée d'innovations bénéficiant de plateformes à la fine pointe de la technologie s'est transmuée en logistique sous l'égide du paradigme de la

communication. La logistique qui gouverne ce processus est plus importante que ce que l'on trouve à l'entrée (*input*) et à la sortie (*output*) dudit processus.

Qui dit logistique, dit logique. Or ce qui se passe dans la « boîte noire » du traducteur en action est beaucoup plus complexe que l'analyse logique de la relation du sens au référent, et du sujet au prédicat qui entre dans sa définition. C'est précisément ce que la théorie critique de Meschonnic combat et qu'il loge à l'enseigne d'un sémiotisme généralisé. En temps réel, qui est désormais « squatté » par le virtuel, des *processus parallèles* interagissent parfois à la vitesse de l'éclair lorsque le traducteur dispose d'une encyclopédie personnelle dense et ramifiée emmagasinée dans les mémoires vives aussi bien que dans les mémoires dormantes alimentées au fil de son contact avec les langues, agréant une connectivité transversale et une fécondité heuristique qui lui permettent de mieux cibler le champ sémantique où oscille sa connaissance approchée de la solution de traduction. Tout ceci s'opère en s'acclimatant à l'intégrale des différentielles générées par le va-et-vient de la navette qui balaie la trame du texte à traduire en ayant à l'œil tout un faisceau de relations latérales, bilatérales et collatérales, rien de moins. Au risque de me répéter, la traduction est une *activité cognitive* qui certes opère un transfert linguistique, mais s'il n'y allait que de cela, il y a fort à parier que des logiciels de X^{ème} génération pourront tôt ou tard remplacer n'importe lequel traducteur à pied levé. Il y a le contexte, la nuance, la couleur, l'intensité, la tonalité, la suggestion, l'ironie, etc. Un ordinateur est-il capable de traduire un segment qui secrète de l'ironie? (J'y reviendrai à la toute fin).

Aussi faut-il se poser les bonnes questions pour bien saisir l'unicité de l'acte de traduction et la complexité des opérations qu'il met à contribution, en marquant sa distance par rapport à la cognition élémentaire qui s'attache essentiellement à l'émission de signaux susceptibles d'être captés et décodés par un pôle récepteur doté d'une connectivité compatible. Dans ce dernier cas, il ne s'agit pas de penser mais de déchiffrer, de décrypter des unités d'information. Or, la traduction n'est pas un calcul d'unités d'information. Comme l'écrit François Ost, que je me permets ici de citer *in extenso* :

Peut-être – sans doute – faut-il reconnaître que les significations ne satisfont qu'occasionnellement ces exigences logiques; peut-être faut-il admettre que le sens se développe de façon largement autonome dans l'élément langagier et que, par un retournement significatif, la pensée se nourrit elle-même de cette créativité endogène du langage. La sévère rigueur des inventeurs de langues savantes s'expliquerait alors par une sorte de panique face à ce langage dont l'inventivité déborde les capacités heuristiques des formalismes, même les plus puissants. Mais la langue ne se laisse que très marginalement policer, et son objet est sans doute moins de « représenter » le monde que de développer sa propre créativité. « La fonction du langage, écrit Marina Yaguello, est de construire et de reconstruire inlassablement son propre univers. Le langage est symbolique avant d'être déictique, iconique ou indexique. » Dans ces conditions, le projet des langues artificielles de fixer la totalité des relations sémantique possibles (ou plutôt : correctes) dans un ensemble fini d'éléments énumérés dans une carte des idées aboutit inévitablement à figer les significations et à stériliser le potentiel d'inventivité de la langue. Autrement dit, ce projet se détourne de la potentialité la plus propre des langues : leur capacité presque infinie d'adaptation et de signification. Loin d'assurer un progrès et un remède aux « défauts de la nomination » dont parlait Leibniz, ces entreprises pourraient bien représenter une régression à des formes rudimentaires et réductrices du langage. C'est bien, en tout cas, le reproche que Hegel formulait à l'endroit du projet de

Caractéristique universelle de Leibniz (Hegel, *Logique*, Livre III, 1^{ère} Section, ch. III, A). Pourquoi compter alors qu'il faudrait penser? Demande-t-il. Dans quel but, au nom de la perfection du langage, s'en remettre à une langue mille fois moins réelle que la langue natale? En se libérant, par l'idéographie, des significations parasites, ne risque-t-on pas de perdre accès à la capacité de signifier elle-même? Conclusion : « La langue universelle n'est donc nullement une langue parfaite, débarrassée d'on ne sait quels défauts, mais une langue détruite et désarticulée, ordonnée à un sens qui lui est extérieur, selon l'exigence représentative. » (Jean-Louis Poirier). Et si l'entendement a bien évidemment besoin d'une langue, c'est moins pour se représenter que pour s'édifier; s'édifier dans l'élément d'une langue vivante et créative, bourrée sans doute d'équivocations et d'amphibologies, mais, par cela même, ouverte, créatrice et traductive. Bien plus universelle, dans cette ouverture et ce perpétuel recommencement, que les catalogues figés ou les combinatoires formelles des langues savantes. Travaillées sans cesse entre stabilité et changement, polysémie et synonymie, unification et fragmentation, les langues usuelles *signifient*. Et, tant qu'elles signifieront, elles préserveront les voies d'un universel possible.

Mais cet universel impliquera traduction, et donc inévitablement aussi trahison, reconstruction, déplacement, réécriture et – pourquoi pas aussi? – plus-value et amélioration. Il est très remarquable que ce soit précisément sur ce thème de la revalorisation de la traduction que U. Eco conclue son grand ouvrage consacré à la *Recherche de la langue parfaite* : « Est-il possible, demande-t-il, de concilier la nécessité d'une langue véhiculaire unique avec celle de la défense des traditions linguistiques? » (Eco 1994 ; 389). L'Europe, répond-il, et sans doute le monde aussi, n'ont pas d'autre choix que celui d'une réponse – un pari – positive; mais, pour cela, il faut tabler sur un « principe de traduisibilité ». Il s'agit, comme Walter Benjamin le présentait, de s'en remettre au sentiment de convergence entre toutes les langues, puisque « à travers chaque langue quelque chose est visé qui est le même et que pourtant aucune des langues ne peut atteindre séparément ». Mais ce « langage pur » que visait Benjamin n'est pas une langue parfaite, ni même une langue, seulement un postulat de la traduction, une idée régulatrice, une terre promise (et sans doute jamais atteinte) (Ost 2009 : 103-104).

La notion d'*idée régulatrice* par laquelle François Ost interprète la *reine Sprache* que Walter Benjamin postule comme idéal filant sa toile inachevée dans l'entre-deux des langues, a été introduite par Immanuel Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Il s'agit de la personnification d'une idée et ne correspond à aucun objet réel. C'est un postulat qui sert d'orientation dans un espace-temps virtuel, face à la pure dimensionnalité, à l'instar de la boussole ou du sextant pour le navigateur. Elle n'a rien de tangible, c'est un guide qui sert à garder le cap. Dans le cas qui nous occupe, c'est un postulat de la traduction, l'utopie positive qui réunit tous les fils de la trame inachevée et qui le demeurera, du reste, que constitue la relation, asymétrique au départ, nouée entre les langues et qui, à l'instar du σύμβολον, désignant originellement dans la culture grecque un tesson de poterie cassé en deux morceaux présentant des arêtes uniques dont la réunion scelle le pacte passé entre deux contractants, dont on peut trouver un équivalent dans le *schibboleth* (en hébreu : שִׁבּוּלֵת), le mot de passe partagé par voie de compagnonnage électif, se résout à l'interface où l'acte de traduction tente un coup de dés qui jamais n'abolira le hasard. Rien de gagné, en effet, mais à traduire on n'a rien à perdre et tout à gagner. Mieux vaut risquer de franchir le pas vers l'Autre que de dépérir en vase clos.

Le terme que je viens de nommer, *schibboleth*, un vocable hébraïque, a fait l'objet ou du moins formé le centre irradiant et obscur aussi d'une très intense et noueuse

méditation de la part de Jacques Derrida, livrée publiquement lors d'un International Paul Celan Symposium tenu à l'Université de Washington, à Seattle, en octobre 1984. Cette conférence a par la suite été publiée en français en 1986 sous le titre, sobre et dépouillé : *Schibboleth. Pour Paul Celan* (Derrida 1986). C'est un texte incisif, qui a pour objet la résistance aussi bien que la circoncision, la marque, le *cutting edge* dans la phonation, la prononciation d'un vocable qui sert de mot de passe, dans un climat d'opposition, de lutte et de clandestinité.

Derrida insiste d'abord sur ce qui se dit *une fois* (*einmal, once, one time, una volta*) et *une seule*, ce qui me rappelle que chaque traduction est un cas de figure, une occurrence unique, qui pourra certes se répéter, mais, tout de même, à *chaque fois unique*. Il s'agit du passage d'une frontière, d'une barricade. Mais il ne s'agit pas d'avoir le bon mot ni d'en partager le secret, car ce mot il est connu de tous, mais de bien savoir le prononcer. Cela fait aussi son apparition dans le dispositif poétique de Celan avec son habitude de dater chaque poème, inscriptions d'invisibles dates, illisibles parfois : anniversaires, anneaux, constellations et répétitions d'événements singuliers, uniques, irrépétibles : "*unwiederholbar*", comme l'écrit Celan. Derrida se penche sur un poème de Celan qui a pour « titre » : *À la pointe acérée*. Derrida y voit une allusion à l'observation de Baudelaire : «... et il n'est de pointe plus acérée que celle de l'Infini ». Renvoi qui est corroboré par Werner Hamacher, un spécialiste de l'œuvre de Celan ; "Celan reported in conversation that he borrowed this text's title from a note by Baudelaire, cited in Hofmannsthal's journal under the date June 29, 1917" (cité in Derrida 1986 : 115, note*). Pour ma part, je décèle aussi un renvoi oblique à l'*agudeza* des baroques espagnols, la pointe du style bien acérée, l'acuité du trait d'esprit qui permet de filer des métaphores empreintes de félicité. Quoi qu'il en soit, cette méditation porte sur la *marque*, mais sur ce que Celan désigne comme le « secret de la rencontre – *Geheimnis der Begegnung*, l'intensité et la concentration du signe donné par la parole tenue. De la date, on passe à l'*heure*, qui vient du grec attique *horos* : limite, frontière – comme l'heure d'un rendez-vous donné avec ou sans l'histoire.

À cet égard, le mot énoncé correctement, avec la tonalité (*Stimmung*) juste, voulue et complice de l'écoute de la sentinelle qui garde le lieu, le départage de la frontière, comme un gardien des sceaux, au moment ou à l'heure donnée, à une date précise, est ce qui peut revenir en mémoire : « une date serait comme le gnomon de ces méridiens » (*Ibid.*, 29). Il ne s'agit pas de déchiffrement au sens où l'on décode des unités de code partagées entre des ayant-part au secret, mais d'être dans le coup, d'avancer « le cœur circoncis » vers la frontière où est non seulement exigé le mot qui bâille accès, mais la justesse de sa prononciation, sa mise en bouche, comme une alliance, un anneau : « la question du chiffre, Celan ne la pose pas seulement au sujet du message mais de l'anneau même, du signe d'appartenance, alliance et condition du retour. Le chiffre du sceau, l'empreinte de l'anneau *compte* peut-être plus que le contenu du message. Comme dans *schibboleth*, le sens du mot importe moins que, disons, sa forme signifiante quand elle devient mot de passe, marque d'appartenance, manifestation de l'alliance » (*Ibid.*, 39). Derrida nous reporte au poème de Celan intitulé *In Eins/Tout en un*, qui commence par une date et dont les premiers vers se lisent comme suit :

Dreizehnter Feber. Im Herzmuner
Erwachtes Schibboleth. Mit dir,

Peuple
de Paris. *No pasáran.*

Treize février. Dans la bouche du cœur
S'éveille un schibboleth. Avec toi,
Peuple
de Paris. *No pasáran.*
(cité *in ibid.*, 42)

Les premiers vers de ce poème sont évidemment chiffrés, ils comportent des chiffres dont le chiffre nous échappe de prime abord. « Ces premiers vers sont chiffrés en un autre sens : plus que d'autres, intraduisibles. Je ne pense pas ici à tous les défis poétiques que cet immense poète-traducteur a lancés aux poètes-traducteurs. Non, je me limiterai à l'aporie (au passage barré, *no pasáran* : ce que veut dire *aporie*). Ce qui semble barrer le passage de la traduction, c'est la multiplicité des langues dans le même poème, une seule fois. Quatre langues, telle une série de noms propres et de signatures datées, le cadran d'un sceau » (*Ibid.*, 43-44). La deuxième langue, qui nomme le *schibboleth*, pourrait être une première langue, langue du matin, « la langue d'origine qui parle du cœur, depuis le cœur et depuis l'Orient. La langue, c'est en hébreu la lèvre, et Celan ne nomme-t-il pas ailleurs [...] les mots circoncis, comme on dit aussi le "cœur circoncis" » (*Ibid.*, 44). Le mot *schibboleth*, un nom hébraïque, peut être retracé dans toute une famille de langues, le phénicien, le judéo-araméen, le syriaque. Ce terme est traversé par une multiplicité de sens : fleuve, rivière, épi de blé, ramille d'olivier. Mais là n'est la question : on l'utilise pour la spécificité de sa prononciation, sa vocalisation ancrée dans le corps vibratoire de qui l'énonce, *a tip of the tongue*.

Pour faire une histoire courte, je rappelle simplement que dans le récit biblique des Ephraïmites, *schibboleth* est moins un mot de passe qu'une épreuve qui permet de discriminer : ami ou ennemi. Les Ephraïmites avaient été vaincus par l'armée de Jephtah. Pour empêcher les soldats de s'échapper en passant la rivière (l'un des sens de *schibboleth*), on exigeait de toute âme qui vive de prononcer le vocable *schibboleth* : "Prononce donc *Schibboleth!*" Il prononçait *Sibboleth*, ne pouvant l'articuler correctement; sur quoi on le saisissait et on le tuait près des gués du Jourdain. Dans ce récit biblique (*Juges* 12:5-6), le mot ne vaut que par la façon dont il est dit, son accentuation, sa sonorité. Les Éphraïmites, en effet, étaient connus pour leur incapacité à prononcer correctement le *sch* de *schibboleth* qui devient alors pour eux un *nom imprononçable*. « Ils disaient *sibboleth* et, sur cette frontière invisible entre *sch* et *si*, ils se dénonçaient à la sentinelle au risque de leur vie. Ils dénonçaient leur différence en se rendant indifférents à la différence diacritique entre *sch* et *si*; ils se marquaient de ne pas pouvoir re-marquer une marque ainsi codée » (*Ibid.*, 45). *Schibboleth* n'est pas mobilisé comme véhicule d'une signification, mais comme un trait spécifique à la marge de la langue pourtant commune qui *peut* signaler une appartenance. Les frères ennemis, jugés à l'aune de l'instrument le plus immédiat, le plus disponible et aussi le moins maîtrisable, cette *voix* ancrée dans leur corps avec son timbre, son rythme et sa tonalité, parlent la même langue, mais ne peuvent pas dissimuler leur altérité. À première vue, ce n'est pas un problème de traduction qui les divise, mais de phonétique, d'articulation verbale, l'accent dont s'assaisonne la voix. Pour les deux tribus, les significations du mot

Schibboleth sont les mêmes : un fleuve ou une rivière, un épi de blé, une ramille d'olivier. Elles partagent le sens du mot, mais ce mot est la marque de la différence radicale qui les partage : un accent, une tonalité ancrée dans la fibre de la voix. Mais en va-t-il autrement de la traduction qui, censément, devrait payer tout son tribut à la signification d'un message avec une intention de communication? Voyons voir.

Cela se passait à la frontière du Jourdain. Une autre frontière ou lieu de passage ou d'interdit de passage se dessine avec la locution coulée dans la quatrième langue de la strophe : *no pasáran*. « Ils ne passeront pas ». Nous sommes en février 1936, victoire électorale du *Frente Popular*, l'Espagne plongée dans la guerre civile : *no pasáran* devient alors un *schibboleth* pour le peuple républicain, pour ses alliés, pour les Brigades Internationales ligues contre Franco et la Phalange appuyée par les troupes fascistes de Mussolini et la Légion Condor de Hitler. Atmosphère de *répétition générale*, nous dit Derrida, anticipant les hécatombes sur tous les fronts et l'abomination de la Shoah. Mais pourquoi le 13 février? Il s'agit d'une date multiple : date à laquelle Léon Blum a été agressé (1936), Hitler est rentré à Vienne (1938), la Catalogne est tombée (1939), Franco et Pétain se sont rencontrés à Montpellier (1941). Ce corridor resserré dans le temps où la barbarie s'est installée. On peut suivre aussi cette conjecture lancée par Derrida : le 13 février 1962, Celan est à Paris. *Die Niemandrose, La Rose de personne*, le recueil dans laquelle sera intégré le poème *In Eins*, n'est publié qu'en 1963. Le 13 février 1962, c'est à Paris le jour où l'on enterre les victimes du massacre de la station de métro Charonne, ordonné par le préfet de police Maurice Papon, à l'encontre des personnes manifestant contre l'OAS et la guerre d'Algérie. Nous avons comme une coupe diagonale, une dorsale qui traverse les éons du temps, qui entrent en constellation : effet d'anneau : anniversaire. « Comme la date, *schibboleth* se marque plusieurs fois, plusieurs fois en une seule fois, *in eins*, *at once*. Multiplicité marquée mais aussi marquante » (*Ibid.*, 49). Comme le souligne encore Derrida, loin de la simple commémoration d'événements dont la date coïnciderait et qui se verraient tout à coup transfigurés par une incantation poétique, pour Celan « la conjonction signifiante de tous ces drames et acteurs historiques aura constitué la signature d'un poème, sa datation signée » (*Ibid.*, 50). Mais cela ne veut pas dire, poursuit-il, que

[...] la disposition d'un *schibboleth* efface le chiffre, donne la clé de la crypte et assure la transparence du sens. La crypte demeure, le *schibboleth* reste secret, le passage incertain, et le poème ne dévoile un secret que pour confirmer qu'il y a là du secret, en retrait, à jamais soustrait à l'exhaustion herméneutique, Secret sans hermétisme, il reste, et la date, hétérogène à toute totalisation interprétative. Éradication du principe herméneutique. Il n'y a pas un sens, dès qu'il y a de la date et *schibboleth*, plus un seul sens originaire (*Ibid.*, 50).

Les points d'origine se démultiplient et nous entraînent dans un vortex – un *vortex linguarum*, comme je l'ai suggéré ailleurs (Lamy 2013) – où, au sein du cône temporel, des temporalités alternatives, parallèles, entrent en constellation et maintiennent ainsi les degrés de l'interprétation ouverts, dans le voisinage de l'exponentiel. Il est ici question de degré et d'*espacement* dans le temps qui n'arrive pas à être bouclé par la motion herméneutique, il y a un reste sans reste, tenant l'interprétation en son suspens. C'est pourquoi, du reste, on n'aura de cesse de retraduire et de réinterpréter les versets du Pentateuque ou ceux des Évangiles synoptiques, ou les sourates du Coran ou les *sūtras* du canon bouddhique. Soyons clairs : ça n'en finira jamais : la *retraduction* – cet appel en

différé à retraduire un « original » qui ne le devient qu'en étant traduit, appel qui n'est autre que l'*espacement*, la démarcation de la marque dans le jeu de la différence dans les multiples sens où Derrida l'aura fait valoir – est pour ainsi dire inscrite dans l'ADN de l'acte de traduction.

Le *schibboleth*, davantage encore que le *symbolon* grec, est doté d'une frappe unique, non pas en soi, puisque, pour polysémique qu'il soit, ses multiples sens sont connus et utilisés dans divers contextes d'énonciation pour désigner ou fleuve ou rivière, ou épi de blé ou ramille d'olivier. Unique il se révèle en tant que marqueur d'*oralité*, performatif de la langue qui est d'autant unique et singulière qu'elle atteste de cet *Urfaktum*, de ce fait originaire : il y a toujours eu *plusieurs* langues et il n'est d'unique que par l'*entre-les-langues* où se démarque l'unicité d'un usage auquel précisément l'art de la traduction est confronté et auquel il s'abandonne en creusant le passif de la responsabilité qui lui échoit. La traduction peut défiler la métaphore filée en telle ou telle autre langue en tâtant de la liberté d'association entre l'image et la forme construite par l'analogie, mais la performance du marqueur d'*oralité* trace les frontières, les limites à l'intérieur desquelles opère le réquisit d'univocité escomptée d'un acte de langage désirant rencontrer les conditions de félicité d'un acte de langage réussi. Or un poème n'est jamais réussi puisqu'il ne communique rien, il ne tente pas de persuader. Extraterritorial et transfrontalier, il est un peu comme un astéroïde tombé du ciel en provenance de l'encre noire de la nuit criblée d'yeux, de ces lueurs d'astres fossiles éteints depuis lurette. L'effet de condensation induit par le cadran quadrilingue du poème *In Eins* de Celan, de sa première strophe, qui s'offre à la lecture, à l'œil qui perçoit la polyphonie marquée du sceau du *schibboleth*, oblige à accueillir comme tel le vocable : appellera-t-on cela ne pas traduire, le degré zéro de la traduction? Mais peut-être s'agit-il, comme le suppose Derrida, de simplement de re-marquer la marque, l'entaille ou l'entame qui sollicite la traduction, son mouvement infini :

Multiplicité et migration des langues, certes, et dans la langue même, Babel dans *une seule* langue. *Schibboleth* marque la multiplicité dans la langue, la différence insignifiante comme condition du sens. Mais du même coup, l'insignifiante de la langue, du corps proprement linguistique : il ne peut prendre sens que depuis le *lieu*. Par lieu, j'entends aussi bien le rapport à une frontière, le pays, la maison, le seuil, que le site, que toute *situation* en général depuis laquelle, pratiquement, pragmatiquement, les alliances se nouent, les contrats, les codes et les conventions s'établissent qui donnent sens à l'insignifiant, instituent des mots de passe, plient la langue à ce qui l'excède, en font un moment du geste et du pas, la secondarisent ou la « rejettent » pour la retrouver.

Multiplicité dans la langue, hétérogénéité plutôt. Il convient de préciser que l'intraductibilité ne tient pas seulement au passage difficile (*no pasáran*), à l'aporie ou à l'impasse qui isolerait une langue poétique d'une autre. Babel, c'est aussi ce *pas impossible*, et sans transaction à venir, qui tient à la multiplicité des langues dans l'unicité de l'inscription poétique : plusieurs fois en une seule fois, plusieurs langues dans un seul acte poétique. L'unicité du poème, soit encore une date et un *schibboleth*, forge et scelle, en un seul idiome, *in Eins*, l'événement poétique, une multiplicité de langues et de dates tout aussi singulières. *In Eins* : dans l'unité et dans l'unicité de ce poème, les quatre langues ne sont certes pas intraduisibles, entre elles et entre d'autres langues. Mais ce qui restera toujours intraduisible en quelque *autre* langue que ce soit, c'est la différence marquée des langues dans le poème. Nous parlions du *faire* qui ne se réduit pas à *savoir*, et de ce *pouvoir faire la différence* qui revient à *marquer*. Voilà ce qui se passe et qui

arrive ici. Tout paraît en principe, en droit, traduisible, sauf la marque de la différence entre les langues à l'intérieur du même événement poétique (*Ibid.*, 54-55).

Pour ce qui est de la structure en forme de poupée gigogne dans laquelle, d'entrée de jeu, François Ost emboîtait les répercussions linguistique, méthodologique, éthique et politique de la traduction comme force active intervenant à chacun des niveaux de médiation où elle peut être sollicitée, il touche là un point essentiel, à savoir que la traduction ne saurait désormais être confinée à un rôle ancillaire qui consisterait à produire des séquences approximatives mais opérationnelles remédiant au monolinguisme qui sévit encore largement entre les interlocuteurs de langues et de cultures étrangères. & *Global English or user-friendly Globish won't do the job*. D'où sa défense et illustration du multilinguisme, qui est menée avec une rigueur toute en nuances, sans sacrifier la ferveur et la passion dénuées de tout chauvinisme comme de tout à-plat-ventrisme médusé par les sirènes de la globalisation.

Je ne saurais disconvenir de la pertinence de cet agenda. Mais pour mener à bon port cette odyssee, il va falloir élargir le créneau traditionnel de la traduction, aussi bien que son mandat en tant que truchement parachuté sur divers théâtres d'opérations. Commencer à penser en termes de géopolitique certes, mais sans pour autant abandonner la gouverne des stratégies à ce seul plan. Je peux me permettre d'idéaliser, bref d'envisager un scénario optimal ou, si vous préférez, une idée régulatrice qui se prévaut d'une vue grand angle mais dont l'impact se situe au niveau de la micro-histoire des économies symboliques qui sont aussi nombreuses et différenciées que le furent les tribus humaines dans l'amplitude de leur transhumance.

On pourrait imaginer que le noyau dur de la traduction, son épice critique, le lieu même de sa mise à l'épreuve, qui, on ne saurait se le cacher, est la traduction littéraire et celle des œuvres de la pensée, tant philosophique que sociologique, ethnographique ou anthropologique, se voie prodiguer un espace de jeu et une aire de rayonnement qui à la limite, sinon à la longue, sauraient imprégner les mœurs et les mentalités évoluant de part et d'autre de la balkanisation qui est encore maîtresse de jeu, d'un climat se prêtant à l'échange et à une mutualité croissante et, éventuellement, à une réciprocité qui sache temporiser le clivage historique qui a depuis longtemps prévalu entre les polysystèmes littéraires des *koinai* de souche européenne et la masse critique des vernaculaires très idiomatisés qui ont été largués par l'histoire connue et inconnue des civilisations.

C'est sur cette trajectoire aux détours les plus tortueux que s'est instaurée la multiplicité des cas de figures entrant dans la composante de l'état actuel des choses, que nous pouvons loger à l'enseigne d'une traduction généralisée, polyphonique et polycentrique, en cela même que cette diversité d'idiomes se veut irréductible, résiste à sa dilution dans une solution de continuité qui efface les différences. On ne peut ignorer que c'est de la différence que naît la vie et qu'elle se perpétue, tout comme la diversité est essentielle à la perpétuation des espèces peuplant une niche écologique.

Métatraduction : fictionnaire d'une diaspora sans frontières

Pour bien prendre le pouls de cet organisme planétaire, la biosphère qui s'est transmuée en sémiosphère, il faut imaginer, suivant la métaphore que j'ai déjà conviée, une sphère dont le centre est partout, et la périphérie, nulle part. Le pouls est la perception du flux sanguin pulsé par le cœur par la palpation d'une artère. L'évolution de la multiplicité des langues sur des axes spatio-temporels parallèles et différenciés correspond à un pareil flux et à un charroi d'alluvions qui au cours de la transhumance des tribus humaines se sont cristallisées en des formes dont la traduction doit prendre le pouls et décrypter le code aux fins de maximiser l'interaction entre des nébuleuses symboliques qui, bien qu'elles ne semblent partager aucune origine commune, tendent à converger si l'on entend la notion d'origine comme quelque chose qui *advient et devient*, au sens où l'a fait valoir entre autres Walter Benjamin.

Pour bien négocier la multiplicité des ramifications auxquelles nous expose une sémiosphère ont le centre est partout, et la périphérie nulle part, et ainsi apprendre à naviguer sur l'océan de la complexité, je me permets d'introduire une matrice théorique à modélisation ouverte que je nomme *métatraduction*.

La métatraduction est un levier réflexif qui se prête à une auto-interprétation de la traduction perçue *in situ*, sensible au contexte et pleinement historicisée. Les mots de la tribu et ceux de toutes les autres tribus, aussi minorées soient-elles à l'échelle des langues du monde, ça ne plane pas dans les airs. Elles sont incarnées, comme l'esprit qui les anime. La langue dans laquelle s'opère cet exercice de métatraduction ne déroge pas à cette condition d'expression. La métatraduction n'est pas extérieure ou transcendante à l'exercice immanent de la traduction, à sa pragmatique le plus immédiate, puisqu'elle est implicite dès sa mise en chantier.

Aussi, la position critique que je défends, « critique » entendue ici au sens des trois *Critiques* kantienne (raison pure, raison pratique et faculté de juger) comme on le doit entendre aussi pour le sous-titre des présentes *Conclusions*, se démarque totalement d'un *métalangage* qui entend s'abstraire de la langue où s'exerce son jugement, du moins qui croit pouvoir le faire alors qu'il s'agit d'une fiction essentiellement théorique conçue *a posteriori* dans la langue où elle s'exprime.

Le préfixe *méta-*, tel que je l'entends dans la conception d'une métatraduction, dénote le caractère *performatif* du saut réflexif qui s'élançait et s'effectue à même le corps vif de la langue. Le même critère s'applique à l'idée d'une « grammaire universelle » : il n'existe rien de tel puisque toute grammaire est modelée *a posteriori* sur les usages d'une langue qui ont pris forme et acquis leur valeur d'usage sur une échelle de temps singularisée tributaire de facteurs qui échappent à tout fondement rationnel en dehors de leur malléabilité, ou plus simplement de leur commodité liée à l'adoption au fil du temps d'un *habitus*. Du reste, jusqu'à preuve du contraire, il n'existe pas d'usage universel de la langue, même si certains universaux de forme ont pu être isolés, encore que Chomsky ait presque exclusivement prélevé son échantillonnage dans un bassin de constructions grammaticales et syntaxiques d'extraction anglaise.

Ainsi donc, le passage au niveau *méta-* dans le terme métatraduction ne nourrit aucune prétention à l'universalité ni à l'exhaustivité. Au contraire, il importe davantage de considérer comme matrice théorique l'idée d'une *pluralité* non subsumable et non totalisable qui est corrélée à une cartographie coaxiale de l'espace-temps qui embrasse une diversité optimale de langues et de cultures, sur une amplitude d'envergure longitudinale où, par exemple – les exemples sont légion – les anciennes langues celtes peuvent aller à la rencontre des grandes familles de langues africaines, les langues bantoues, swahilies, nigéro-congolaises (wolof), les langues berbères et touarègues. S'il on en s'en fie au principe de raison suffisante établi par Leibniz sous forme d'axiome et ruminé par la suite par Arthur Schopenhauer, il est stipulé que « jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que non existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon » (*Théodicée*, I, 44). Considérant cela et nonobstant la myriade de causes intervenant dans le devenir des langues et des cultures et qui les ont lancées sur des trajectoires alternatives, il n'existe aucun principe de raison qui suffise à interdire la traduisibilité de telle ou telle autre œuvre conçue dans telle ou telle autre langue dans telle ou telle autre langue. Il s'agit de se ménager un accès, de créer une interface qui ouvre les écluses qui retiennent le flux du devenir.

La matrice théorique que j'introduis sous l'index générique d'une *métatraduction*, et que j'explicitai plus loin sous la forme d'une théorie générale de la « dérive », doit entre autres éviter de s'inscrire dans un cadre normatif. Elle privilégie plus volontiers une axiomatisation « faible » basée sur des conjectures provisoires et sensibles aux conjonctures, par exemple au présent saturé d'intensités à la fois divergentes et convergentes conviant des constellations temporelles alternatives, soit l'urgence du présent tel que conçue par Benjamin avec sa notion de *Jetztzeit* (Benjamin 2000b : 439).

Cette matrice théorique s'inscrit pareillement de plain-pied dans la foulée du perspectivisme généalogique nietzschéen et foucauldien, selon lequel nous devons nous prévaloir d'une diversité d'angles de vue, une série de parallaxes résultant du déplacement autour du phénomène sous examen. Cette rotation à 360° nous permet de faire droit à un constat essentiel de la généalogie nietzschéenne : tout ce que nous pouvons associer au nom de « culture » est la résultante de chevauchements au fil du temps d'une grande diversité de strates (sociales, politiques, morales, religieuses, idéologiques, etc.) jalonnant notre façon de vivre et de penser qui a longtemps gravité dans l'orbite des grands récits, des grandes narrations faisant autorité. La Bible judéo-chrétienne et les grands poèmes associés au nom d'Homère sont de tels parangons de la culture autour desquels se sont longtemps morfondus et pourfendus mutuellement interprètes et traducteurs.

La traduction elle-même est une culture possédant une généalogie propre tissée de ruptures épistémologiques et de mutations de paradigme. Étienne Dolet (1509-1546), traducteur et maître-imprimeur, lui qu'aucun soupçon n'a épargné, est quand même monté au bûcher. Sans doute ne plaçait-il pas ses virgules à la même place que les autres membres de la tribu, surtout les grands pontes experts en matière hérésiarque. Les conjectures sont seules aptes à saisir l'onde de choc différée d'une conjoncture. Ainsi, un effet collatéral, et positif dirais-je, de l'amnésie secrétée par la prise de contrôle de la nouvelle déité qui dicte ses impératifs et sa direction à notre mode de vie de l'ère post-

industrielle, en l'occurrence l'économie de marché, est la place vacante creusant un vide lié à l'abandon des grandes narrations tutélaires ayant façonné les mœurs et les mentalités, et, par suite, ayant entraîné la prolifération d'un nihilisme et d'un agnosticisme galopants, libérant ainsi une aire de jeu, un espace de translation où les langues et les cultures minorées peuvent trouver asile et audience, notamment par les soins de la traduction. Quelqu'un(e) aura sans doute un jour le courage, le talent et la patience pour rédiger une thèse traitant de l'étrange promiscuité, de la cohabitation baroque entre l'économie de marché, les multinationales et les *holdings* crapuleux, et les canaux de transmission des "*indies*", bref les éditeurs/éditrices de littérature et de musique et libraires *indépendants*, œuvrant à petite échelle mais distribuant sous toutes latitudes les œuvres d'un nombre incalculable de petites cultures très largement métissées et évoluant aux antipodes les unes des autres. Nous avons, en l'occurrence, une cohabitation baroque entre l'œil tentaculaire de Big Brother qui imprime des codes bar pour qu'ils soient auscultés par ses terminaux tentaculaires et, du même coup, la prolifération d'un *samizdat* qui forme un rhizome à connectivité ouverte et file son train entre les tentacules du Grand Capital omnivore. Le *samizdat*, comme on sait, est nom donné à la pratique de l'auto-édition clandestine sous le régime soviétique.

Seules les conjectures livrées à vif dans la saisie du *kairos* faisant saillie au cœur d'une conjoncture déjà historiquement datée mais dont l'enjeu et la portée ne seront saisis qu'*a posteriori*, m'intéressent car elles nous ménagent un accès privilégié au phénomène la traduction généralisée, aux multiples ramifications qui implémentent son processus et ses multiples occurrences, en quoi se révèle et se vérifie son rôle de lucarne nous bâillant un accès privilégié aux mécanismes les plus secrets de la langue, magnifiant aussi les difficultés dans lesquelles nous entraînent l'examen de notre « *être en langues* ».

Aussi la *métatraduction* s'exerce-t-elle à vif, utilisant les mots de sa tribu pour s'extraire, s'arracher à son terreau natif, pour ensuite s'y enfoncer à nouveau à la faveur de sa réflexion sur les conditions de possibilité permettant de nouer et de nourrir des affinités électives dans la plénitude vécue des différences par lesquelles la dissymétrie historique entre les langues s'explique, se découvre pas à pas, de façon à surmonter l'asymétrie unilatérale du regard porté sur la façon de dire de l'autre homme, regard qui achoppe à une saisie vive de l'économie symbolique qui y vibre en harmonie avec l'écosystème humain qui y a pris forme parfois sur une durée qui défie la mémoire des signes gravés dans la pierre (sur la notion d'« écosystème humain » mise de l'avant par l'anthropologue Gregory Bateson, voir Benoît 2004).

Le problème de la traduction, celui du truchement dont la nécessité est au moins aussi ancienne que le partage des idiomes qui on frayé leur voie jusqu'à nous allait progressivement être projeté à l'avant-plan des prérogatives les plus urgentes. Son aspect le plus problématique consiste à négocier le *double bind* (Bateson), la double contrainte ou, comme je préfère en traduire la notion, la « double ligature » qui consiste, d'une part, à sauvegarder la substance des idomes indigènes, et, de l'autre, à vaquer au décloisonnement des langues et des cultures. Ainsi nous incombe-t-il de conjurer la balkanisation des petits états recroquevillés sur une identité fantasmatique aussi bien que la ghettoïsation des communautés culturelles émigrantes, mais encore le repli des culs terreux du nationalisme, le chauvinisme et le protectionnisme étroits, sans compter les colonnes de réfugiés et de déportés fuyant les théâtres d'opérations pilonnés par des

drones et les ogives à têtes chercheuses dont la logistique découle de la politique extérieure désastreuse orchestrée par l'état-major des USA, couplée à l'opportunisme des Russes et des Turcs qui en profitent au passage pour « arroser » les Kurdes qu'ils tiennent à dégommer pour des raisons qui m'échappent, tout cela sous l'égide d'une coalition improbable liguée dans la lutte contre l'engance psychopathe de la mouvance État islamique, d'idéologie salafiste djihadiste, cette pandémie de cafards qui souillent le nom d'Allah et que le monde libre doit se faire un devoir d'exterminer mais dont je doute qu'on en vienne à bout, car il s'agit d'un virus des plus virulents dont les nids tendent à s'implanter dans les métropoles du monde libre.

Derrière ces théâtres d'opérations contemporains, qui incluent parallèlement la traduction industrialisée, la traduction en vrac automatisée desservant l'affairement mercantile de l'offre qui dicte une demande asservie et acculée à un consumérisme rampant et qui a absorbé les « produits langagiers » dans les flux de circulation des marchandises télécommandés sur la Toile, infestant le cyberspace comme les débris de satellites mis hors service ont transformé la bande zodiacale en dépotoir, grondent les convulsions orageuses de l'histoire de la traduction dans un Occident qui est très largement débiteur de sources orientales qu'on a longtemps tues et tenues sous le boisseau.

Personnellement, je n'ai jamais conçu l'acte de traduction autrement que comme une *conversation* avec l'œuvre à traduire, qui est elle-même en conversation avec l'ascendant de sa propre culture tissée dans la mémoire profonde des grandes migrations ancestrales et à l'interface d'une intertextualité qui fait écho à la création d'une économie symbolique dont la trace va se perdre dans le palimpseste formé par les premiers supports mnémotechniques dont l'espèce *homo sapiens sapiens* s'est dotée. La conversation n'est pas *convertere*, un exercice de conversion, mais une échappée belle qui tenter de jeter des ponts et de trouver un point d'équilibre dans l'axe de la diversité, qui en appelle à une approche *dialogique* du langage, nous situant de plain-pied dans l'*espace logique de l'interlocution* (sur cette notion, voir Jacques 1985). Un des éléments influents qui m'ont amené à concevoir la pratique de la traduction comme une conversation est l'étude de l'éthique traductionnelle développée par l'élite savante arabo-musulmane médiévale dont je vais ci-après toucher mot.

***Studia arabum* : la traduction dans le creuset de l'histoire**

C'est bien connu, la Grèce antique, de langue attique notamment, se faisait un devoir de *ne pas traduire*, se voulant farouchement et jalousement monolingue, pour la simple raison que seul le *logos* grec trouvait grâce à ses propres yeux et ne pouvait de plein droit être reconnu comme une langue digne de ce nom, par contraste avec le vil babil se perdant dans la cacophonie et la cohue des hordes de *barbaroi*, les « étrangers ». Faute de traduire, dont le besoin lui était aussi étranger que la langue de l'étranger, la Grèce va *helléniser* dans la foulée des conquêtes d'Alexandre le Grand, ne nourrissant aucun scrupule à annexer les savoirs des contrées orientales pour sécréter un syncrétisme de bon aloi compulsé dans la thésaurisation opulente des œuvres du génie spéculatif de la période hellénistique entreposées dans les grandes bibliothèques d'Alexandrie et de

Byzance. Ce réflexe narcissique ne va pas se perdre, tant s'en faut, car la version de la Septante de la Bible hébraïque va se croire plus inspirée que l'original hébreu.

L'Empire romain, mu par le *iure victoris*, le privilège du vainqueur, va piller allègrement le legs grec, en ignorant son droit d'aïnesse et celui de l'auteur : on signe et consigne sa traduction agrémentée de quelques retouches cosmétiques comme un original brillant du lustre du *Latium*. Celui qui a sans doute le mieux évalué l'enjeu et la portée de ce piratage concerté et avalisé par le droit impérial, est Nietzsche. On n'ignore pas que la pointe de son style était dotée d'un *Witz*, de ce trait d'esprit sans commune mesure maniant les tropes de la rhétorique avec cet art consommé qui distribue à petites doses assassines ses jugements vitrioliques. Au §83 du *Gai Savoir*, Nietzsche nous rappelle d'abord ceci : « On peut juger du degré de sens historique que possède une époque d'après la manière dont elle fait des *traductions* et cherche à s'assimiler les époques et les livres du passé » (Nietzsche 1967 : 99). Il nous reporte ensuite à la perspective cavalière adoptée par la fine fleur des poètes romains à l'endroit de leurs illustres prédécesseurs du giron hellénique, ne concevant aucune gêne à piller et tronquer allègrement les fruits de leur « substantifique moelle » avec cette impudeur fraîchement éclosée de sa coquille, non moins qu'avec cette fébrilité boulimique qui sied si bien à la culture impériale : « avec quelle violence et quelle naïveté à la fois ne mit-elle pas la main sur tout ce que l'antiquité hellénique plus ancienne avait d'excellent et d'élevé ! » (*Ibid.*, 100). En tant que poètes, poursuit Nietzsche, « ils n'étaient guère disposés au flair de l'esprit archéologique préalable au sens historique ». À vrai dire, ces littérateurs férus de métissages opportunistes, qui savent solliciter aussi bien la sagesse de source orientale que les tropes exotiques d'une barbarie relevée à la sauce romaine

[...] ignoraient la jouissance du sens historique : la réalité passée ou étrangère leur était pénible, sinon propre à provoquer et à devenir une conquête romaine. En effet, autrefois c'était conquérir que de traduire, pas seulement parce qu'on éliminait l'élément historique : on y ajoutait l'illusion à l'actualité, avant tout on en supprimait 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* (*Ibid.*).

Mais la vie procède-t-elle autrement? Songez à la mutation d'une niche écologique lorsqu'une espèce intrusive s'infiltré et s'y propage. Du reste, que ne voyons-nous désormais affluer en guise de palimpsestes et de courtépointes de toutes sortes lorsque nous naviguons dans le cyberspace? S'agit-il simplement de l'un des multiples effets collatéraux imputables au processus de globalisation inféodé au régime de l'*Imperium Americanum*? Ou d'une tendance de fond du métabolisme vital se prévalant de diverses formes d'acculturation favorisées par l'éclatement et la prolifération d'une myriade de sources d'information? Peut-être est-ce là l'une des stratégies adoptées par l'ingénierie du vivant pour faire échec à l'entropie qui menace d'enrayer sa prodigalité. D'un simple réaménagement des biotopes sémiotiques et des niches écolinguistiques redessinant la carte des écosystèmes culturels de la sémiosphère?

L'Europe christianisée sera stimulée et inspirée par la véritable geste apostolique que constitua la patiente élaboration par Jérôme de Sidon (347-420) de sa version latine de la Bible, qui connaîtra diverses phases alliant sa connaissance du grec et du latin et son apprentissage de l'hébreu et surtout des techniques de l'exégèse hébraïque dont il s'est enquis lors d'un long pèlerinage à Bethléem pour accoucher, bon an mal an, de la

Vulgate, qui allait devenir une « arme d'acculturation massive » – locution-concept que j'ai créée spontanément devant mes étudiants du séminaire d'épistémologie que je peux dater, car j'ai tout simplement mimé la locution véhiculant la « légende urbaine » monnayée par la rhétorique du Pentagone destinée à justifier la prise de possession des réserves de pétrole de l'Iraq sous prétexte que le régime de Saddam Hussain était en possession d'une *weapon of mass destruction* (WMD) – servant de pierre de touche et de repoussoir parfois selon les allégeances des théologiens chrétiens trempés de langue latine. Il en va tout autant de la *Verdeutschung* de la Bible, tant hébraïque que chrétienne, réalisée à un millénaire de distance par Martin Luther (1483-1546), le résistant, partagé entre les égards dus à la « lettre » du texte révélé et le souci d'un rendu démocratique accessible au commun des mortels, tout en jetant les bases de la *Bildung*, une éducation digne de ce nom servie désormais par une langue allemande unifiée. Il n'est guère besoin de mentionner le nombre impressionnant de controverses doctrinales dans lesquelles sera empêtrée une si rare force de caractère, imperturbable dans sa détermination.

Entre-temps, l'empire islamique allait aussi se développer comme puissance intellectuelle majeure, depuis l'Inde à l'est jusqu'à l'Espagne à l'ouest, essaimant à travers une guirlande de centre d'études très actifs, au Caire, à Bagdad, à Damas ou à Jérusalem. Les penseurs arabes assimilèrent assez rapidement les rudiments de la science grecque aussi bien que ceux de la Perse et de l'Inde. La célérité et l'expertise avec lesquelles les érudits de langue arabe s'enquérirent des données contenues dans les documents disponibles enclenchèrent donc, du VIII^e au X^e siècle, une vaste entreprise de traduction menée dans divers centres d'étude : les écoles de traduction travaillèrent d'abord à partir des textes grecs, qui seront ensuite rendus en syriaque et, enfin, en arabe, qui devint alors, en un court laps de temps, la *lingua franca* de l'élite savante œuvrant dans le monde islamique.

Ce qui se dessinait alors, suivant la course du soleil et le parcours des aiguilles d'une montre autour de la « *Mare nostrum* », la Méditerranée si chère aux rivages côtiers de l'Europe du sud, du Proche-Orient et du Nord de l'Afrique, c'est un cycle de translations multilingues ayant connu diverses phases, accélérées ou plus laborieuses, d'un pan entier des *corpora* d'œuvres savantes grecques empruntant un réseau traductionnel qui implique à la source la thésaurisation byzantine, ensuite le relais de savants d'obédience nestorienne frappés d'hérésie et exilés à Édesse ou à Antioche, où ils purent se familiariser avec la langue syriaque, sans compter l'effervescence encore largement méconnue des érudits perses de la culture sassanide, empreints d'un mysticisme astral d'un grande fécondité spéculative, mais aussi férus déjà des rudiments de l'*épistémè* aristotélécienne, et, enfin, la jeune expertise de la culture hôte, de langue arabe et de confession musulmane, dont le legs finira par susciter l'émulation d'une cohorte très diversifiée d'érudits de culture latine qui afflueront à Tolède, à la fin du XII^e siècle, pour enfin être relayées vers les universités des contrées de l'Europe du Nord. On peut déjà juger de la complexité de l'itinéraire, fruit de maints métissages et divers processus d'acculturation. Nous avons affaire ici à une dynamique migratoire de grande envergure, dans l'espace et dans la durée. Alain de Libera, philosophe et historien de la pensée médiévale, nous dresse en un brillant raccourci le tableau de ce vaste charroi, trafic d'influences truffé d'aléas de toutes sortes, qui allait entre autres culminer dans la finalisation de l'*editio princeps* et de traductions passablement exhaustives des œuvres de

Platon et d'Aristote au Quattrocento, à l'aube des Temps modernes. Force est de constater, en effet, comme le souligne de Libera, que

[...] la philosophie n'est pas morte en 529 avec la fermeture de la dernière école philosophique païenne par l'empereur romain d'Orient Justinien, elle a entamé un long transfert, une longue migration (*translatio*) vers l'Orient musulman d'abord, vers l'Occident chrétien ensuite. Dans ces voyages successifs où s'égrènent les capitales du savoir et les centres d'études (*studia*) d'Athènes à Bagdad, de Bagdad à Cordoue, de Cordoue à Tolède, puis à Paris, à Oxford, à Cologne ou à Prague, la philosophie grecque a, de traduction en traduction, parlé arabe et latin; quelque chose a demeuré, beaucoup de choses se sont perdues, d'autres sont venues qui n'avaient jamais été dites » (de Libera, 1996 : 12-13).

Je n'entrerai pas dans le détail de l'imposant chantier de recherches sollicitées par le foisonnement de manuscrits et de *codices* qui ont jalonné la ligne de faille longitudinale tracée, du X^e au XIV^e siècle, par la *translation studii* (ou *translation studiorum*) qui a emprunté diverses routes et connu diverses ramifications entre Byzance et Tolède, en passant par Antioche et Édesse, Bagdad et l'Andalousie. D'abord, nul mystère quant à leur provenance : la très grande majorité des manuscrits utilisés par les savants arabes ont été sollicités à Byzance, plus précisément à Constantinople. La classe cultivée de l'empire byzantin, nonobstant l'édit funeste de l'empereur Justinien qui, en 529, ordonna d'apposer les scellés à la porte de l'Académie platonicienne d'Athènes, était férue de science et attachait une importance primordiale à l'éducation, estimant par-dessus tout la rigueur et la créativité de l'esprit grec. C'est évidemment, comme le cours de l'histoire en fut constamment truffé, par les détours les plus tortueux qu'un long processus d'acculturation multiaxial s'est engagé avec beaucoup d'enthousiasme et poursuivi avec une égale ténacité dans les divers centres d'études du monde islamique, ce dernier devenant par le fait même le légataire d'un capital intellectuel par ailleurs menacé de déshérence, du moins si l'on s'en fie aux augures qui planaient alors sur l'Occident chrétien. Dans un bref mais brillant article sur la genèse de la science moderne à partir de la grande *Syntaxe mathématique* de Claude Ptolémée (100-170), mieux connue sous le nom latinisé de son titre arabe, le *Kitab al-mijisti*, à savoir l'*Almageste*, Chen Fangzhen y va d'une hypothèse qui, à mon sens, est fort plausible compte tenu de l'état des données disponibles :

On peut voir en ce fait une conséquence de l'hellénisation des régions du Moyen-Orient (y compris la Syrie, la Perse, et les régions comprises entre le Tigre et l'Euphrate), résultant des deux événements historiques suivants : conquête de l'Asie (334-323 av. J.-C.) par Alexandre le Grand et exode massif des Nestoriens vers l'Est (au milieu du V^e siècle ap. J.-C.), à la suite d'un échec dans les querelles doctrinales religieuses. Après la fermeture de l'Académie d'Athènes par Justinien 1er, de nombreux savants grecs, invités par Khorso 1er, roi assanide de Perse, sont allés s'installer en Perse. Ils emportaient avec eux beaucoup de livres et de documents. Plus tard, Jundishapur, ville située non loin de Bagdad, se transforma en un centre de la civilisation grecque, autre exemple, donc, de l'hellénisation de la région. À partir du VII^e siècle, la religion islamique a pris son essor et y conquiert, en l'espace d'un siècle, tout le Moyen-Orient, la plupart des régions de l'Afrique du Nord, de la Sicile et de l'Espagne. À partir du VIII^e siècle, les imams musulmans, épris de la civilisation grecque déjà très présente au Moyen-Orient, se sont mis à traduire en langue arabe les livres écrits en grec ou en syrien. Ainsi, la civilisation grecque – notamment la philosophie, la mathématique, l'astronomie et la médecine –,

absorbée par les imams musulmans, et faisant désormais partie intégrante de la culture islamique, fut-elle transmise en Afrique, en Sicile et en Espagne. Au XII^e siècle, si les savants européens ont pu redécouvrir la culture de la Grèce antique, c'est que les pays de l'Europe occidentale ont vivement réagi aux pressions militaires que faisait peser sur eux l'Islam – la reconquête de la Sicile par les Normands (1060-1093), les Croisades (à partir de 1099), ainsi que la reconquête de la cité de Tolède par Alphonse VI en 1085, leur ayant permis de rencontrer la culture islamique et de traduire en latin les livres grecs écrits cette fois-ci en arabe. Comme la ville de Constantinople, reprise par les croisés, fut tenue par l'Europe latine pendant près de soixante ans (1204-1261), de nombreux manuscrits grecs ont pu revenir en Occident. Presque à la même époque, fleurissaient en Europe les études universitaires, la théologie et la science médiévales (Fangzheng 1999 : en ligne).

Cet auteur nous parle ici d'« imams musulmans », sans doute mal informé ou négligent sur ce point. Il nous faut donc corriger le tir et parler plutôt d'un califat éclairé, non hostile à l'intégration d'un savoir étranger. En effet, à la mort de Muhammad, en l'absence de tout héritier comme de tout successeur désigné, l'empire islamique fut dès sa naissance en proie à des luttes fratricides pour l'obtention du pouvoir, en l'occurrence le califat (ou khalifat). Une première dynastie de califes arabes, celle des Omeyyades, régna à Damas, en Syrie, de 661 à 749. L'hellénisation de l'élite savante de langue arabe s'amorça alors, sur une échelle encore restreinte, au contact des Syriens et des Perses éduqués qui occupaient des postes dans la bureaucratie de Damas. Mais l'érosion du pouvoir causée par des querelles intestines entraîna la chute des Omeyyades en 749. Une nouvelle dynastie, celle des Abbassides, qui était appelée à régner de 750 à 1258, s'installa au pouvoir et déplaça le centre de l'empire musulman en Iraq. En 762, en effet, le calife al-Mansūr (754-775) construisit une nouvelle capitale, Bagdad, sur le Tigre.

La cour de al-Mansūr n'était guère reconnue pour sa piété, se voulant plutôt trempée d'une mentalité séculière de par son orientation théologique très ouverte associée au courant mu'tazilite, apparu au VIII^e siècle et qui connut une période florissante sous le califat abasside. C'est une chance inouïe et un curieux coup du hasard que cette mouvance ait alors dominé la mentalité du califat abasside, car le mu'tazilisme est répudié par les écoles de théologie aujourd'hui dominantes comme l'Asharisme, le Maturidisme ainsi que d'autres écoles plus littéralistes comme l'école de théologie de l'hanbalisme. Vivement critiqué par les courants salafiste et wahhabite, qui est à la source des djihadistes de la mouvance fanatique État islamique, le mu'tazilisme est aujourd'hui peu représenté dans la communauté musulmane. Il réfute entre autres l'aspect incréé du Coran, jugeant irrationnelle une pareille considération dès lors que les sourates ont été consignées de main d'homme. Il favorise le libre arbitre, place l'amour et l'ascétisme au centre de la recherche spirituelle de l'être humain, et rejette tout dogmatisme religieux. La recherche scientifique et la philosophie y ont une place prépondérante. Le *Kalâm* et la *Falsafa*, en sont les notions les plus importantes. Aussi la cour d'al-Mansūr brillait-elle par sa tolérance et son ouverture d'esprit, favorisant un climat de saine émulation intellectuelle. De plus, l'empire était en phase de se transformer d'une aristocratie guerrière en un état centralisé, requérant de la sorte une bureaucratie plus substantielle et, par conséquent, le recrutement d'un nombre important de lettrés d'origine perse. Le processus d'acculturation, plus précisément l'hellénisation de la science et de la culture savante arabes était en voie de connaître son apogée.

La traduction en arabe d'ouvrages rédigés en grec et déjà traduits en syriaque s'engagea donc sous le califat de al-Mansūr (754-775). Mais cette phase d'acculturation prit une tangente beaucoup plus sérieuse sous le règne de Hārūn al-Rashīd (786-809), qui dépêcha des agents à Byzance, en quête de manuscrits. Le fils de Hārūn, al-Ma'mūn (813-873), féru de sciences, accentua et accéléra ce mouvement dont il confia la gouverne à Hunayn ibn Ishaq (809-873), un chrétien nestorien descendant d'une tribu arabe qui s'était converti au christianisme bien avant que l'islam n'existe. Hunayn, qui étudia la médecine avec un maître éminent, Yūhanā ibn Māsawayh (777-857), était bilingue en arabe et en syriaque depuis son enfance. Adolescent, il se rendit dans la « contrée grecque », peut-être à Alexandrie, où il acquit une parfaite maîtrise du grec. De retour à Bagdad, il attira l'attention d'une famille influente de médecins, les Bakhtīshu et, sous leur patronage, fut introduit auprès de al-Ma'mūn. Il prit aussi part à une expédition à Byzance, toujours en quête de manuscrits. Il servit comme traducteur officiel sous de nombreux califes et acheva sa carrière en tant que médecin royal en chef, remplaçant alors l'un des membres de la famille Bakhtīshu.

Sa connaissance du grec était légendaire puisqu'on racontait qu'après avoir été sévèrement semoncé par son maître Māsawayh pour ses carences en la matière il se retira pendant trois ans, se soumit à une ascèse rigoureuse pour émerger avec une maîtrise assez poussée du grec pour qu'il puisse réciter Homère par cœur. Son travail de traducteur est rien moins que colossal, d'autant plus qu'il était le fruit d'un effort collectif, Hunayn étant assisté par son fils Ishaq ibn Hunayn, son neveu Hubaysh et toute une équipe d'assistants, des copistes et des clercs triés sur le volet et rompus à un apprentissage intensif. La collaboration était en effet très étroite : par exemple, Hunayn pouvait traduire un ouvrage du grec au syriaque, tandis que son neveu avait pour tâche d'en fournir une version en arabe à partir du syriaque. Son fils Ishaq traduisait aussi bien du grec que du syriaque en arabe et avait aussi la charge de réviser les traductions de ses collègues. La collation la plus stricte, la plus minutieuse, était de rigueur dans l'atelier de Hunayn, de façon à extirper toute erreur d'interprétation des manuscrits originaux aussi bien que des épreuves où était transcrit le rendu final de leur traduction.

Autre aspect notoire de sa méthode de travail, au lieu de s'en tenir à la pratique courante, souvent associée au traducteur Yahyā Ibn al-Bitrīq dont on disait qu'il avait un style exécrationnel et qu'il s'exprimait dans un « arabe cassé » (*alkanu*), qui consiste en une substitution mécanique, mot à mot, des termes du texte source (qui est plutôt désavantageuse dans le cas présent, car certains vocables grecs ne trouvent pas aisément leur contrepartie en syriaque ou en arabe, sans compter les différences syntaxiques entre ces langues), Hunayn captait la signification d'une phrase entière dans l'original pour ensuite la restituer dans une phrase de signification équivalente en syriaque ou en arabe. En gros, c'est la dichotomie qu'on a l'habitude d'associer à l'antithèse, qui remonte au moins à Cicéron, entre une traduction d'orientation littérale (*ad verbum*), qu'on qualifie aussi de « sourcière », et une autre qui s'en tiendrait plus volontiers à l'« esprit » du texte, à la signification (*ad sensum*), qui se voudrait plutôt « ciblisme ». Mais dans le cas de Hunayn, tout n'est pas si simple et aussi bien tranché, appelant tout un concert de nuances que je ne peux examiner ici par le détail (voir Gutas, 2005 : 218-221).

Le gros de sa production était consacré à des traités médicaux, notamment le corpus d'Hippocrate et, surtout, les écrits du médecin grec, natif de Pergame, Claude Galien

(131-201), dont l'œuvre allait devenir une source capitale pour le développement des canons de la médecine dans les milieux musulmans. Ainsi, il fit « passer » environ quatre-vingt ouvrages de Galien du grec au syriaque et environ quarante du grec en arabe. Il traduisit de même quelque quinze traités du corpus hippocratique. Dans le domaine philosophique, Hunayn a traduit (et corrigé) trois dialogues de Platon, dont le *Timée*, en plus de rendre divers ouvrages d'Aristote (dans la plupart des cas du grec au syriaque), incluant la *Métaphysique*, le *De anima*, le *De generatione et corruptione* et une partie de la *Physique*. Il a par ailleurs rendu en syriaque et en arabe une variété d'autres ouvrages sur la logique, les mathématiques et l'astrologie. Enfin, il a produit une version syriaque de l'*Ancien Testament*. Son fils Ishaq traduisit davantage d'ouvrages d'Aristote, en plus de fournir la traduction des *Éléments* d'Euclide (III^e siècle avant J.-C.) et de l'*Almageste* du mathématicien et astronome Claude Ptolémée. Leurs collaborateurs à Bagdad et certains de leurs contemporains œuvrant dans d'autres centres et sous d'autres auspices vinrent grossir cette moisson ; par exemple, Thābit ibn Qurra (826-904), un païen (*i.e.* ni chrétien ni musulman) qui passa une bonne partie de sa carrière à Bagdad, traduisit des traités mathématiques et astronomiques, incluant les travaux d'Archimède. Loin de se vouloir un phénomène passager, ce vaste chantier de traduction ne connut guère de répit et ne cessa d'élever ses standards de qualité, pendant plus d'un siècle après Hunayn et Thābit.

Le niveau de maîtrise du grec atteignit un degré de sophistication et de précision qui n'était aucunement à la portée des Latins œuvrant dans les monastères chrétiens. Cette émulation croissante, qui se déploya en ampleur et en intensité, était en lien étroit avec les hautes exigences de leurs commanditaires qui en firent un métier fort lucratif sous condition d'en mesurer les résultats à une expertise éprouvée et corroborée par les pairs. Mais il nous faut garder les pieds sur terre, car cette éclosion n'a rien d'une épiphanie ou d'une illumination miraculeuse : tout phénomène de culture, en particulier une phase de transfert massif d'artéfacts intellectuels, plonge ses racines dans le terreau socio-économique. Le développement exponentiel de ce processus d'acculturation par les soins d'un aréopage de traducteurs férus de science, qu'on peut sans doute étendre aux patrimoines chinois, indien et babylonien par le canal de l'élite savante perse sassanide, était d'abord tributaire de « la munificence de leurs commanditaires, une munificence qui était à son tour due au prestige que la société bagdadienne attachait aux œuvres traduites et au savoir de leur contenu » (Gutas 2005 : 217). Cette mouvance fut une réelle félicité pour la langue et les lettres arabes. En effet, nous dit Gutas, « les traducteurs élaborèrent un vocabulaire arabe et un style pour le discours scientifique qui sont demeurés la norme jusqu'au siècle présent » (*Ibid.*). On peut le vérifier à l'envi en parcourant les études réunies par Danielle Jacquart dans *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe* (1994), consacrées à la terminologie arabe technique qui s'est graduellement constituée au fur et à mesure où s'affinait et se consolidait la littérature de traduction, dans les domaines de la logique, de la philosophie, de l'astronomie et de la médecine.

En 1998, Dimitri Gutas publiait *Greek Thought, Arabic Culture*, une étude exhaustive et décisive du mouvement de traduction du grec vers l'arabe via le syriaque dans la période précoce et très effervescente du califat abbasside, du VIII^e au X^e siècle à Bagdad (tr. fr. 2005). Qui plus est, Gutas prouve noir sur blanc que cette mouvance n'est pas que l'effet d'une rapine passagère visant à piller le patrimoine païen, mais procède d'une

émulation et d'une passion bien ancrées dans la gestation d'une culture scientifique arabophone. Son analyse de *testimonia* plus qu'abondants déborde largement le seul *floruit* des traductions de l'époque abbasside et nous entraîne au-delà, du XI^e au XIV^e siècle et plus en aval encore, au cœur même des débats les plus vifs entre les factions sunnites et chiites, aussi bien que dans la réactivation de la théologie mu'tazilite ou les spéculations des adeptes de la mystique soufie.

Dans son ouvrage d'une grande portée critique, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (2007), George Saliba nous fournit pareillement quantité d'exemples qui attestent du haut degré d'expertise et de précision dans la poursuite des recherches dans diverses branches de l'*épistémè* ayant désormais trouvé asile dans le « bouillon de culture » arabophone. Les plus éminents traducteurs de l'époque, dont le nombre excède largement la cohorte gravitant autour de Hunayn ibn Ishaq à Bagdad, étaient aussi des théoriciens de tout premier plan. Non seulement s'efforçaient-ils de fournir la version arabe à la fois la plus fidèle et la plus lisible possible, mais ils y allaient souvent de correctifs de leur cru, sur la base d'une expertise qui n'était pas encore à la portée de leurs illustres prédécesseurs. Ainsi, dans sa traduction de l'*Arithmétique* de Diophante, Qustā b. Lūqā (*fl. ca.* 850) adopte un langage algébrique inédit, tel qu'en témoigne le libellé du titre qu'il a choisi pour traduire le traité de Diophante, le rendant comme le *sinā'at al-jabr* (*Art de l'algèbre*). De la même façon, les progrès très marqués qu'affichaient les recherches d'un Habash al-Hāsib (*fl. ca.* 850) dans le champ de la trigonométrie et de la projection mathématique, permettant entre autres de concevoir des astrolabes planisphériques, nous entraînent bien au-delà de la sphère des compétences acquises par les sources grecques et indiennes. Du reste, l'intégration du système numérique indien et l'usage de fractions décimales avec le point étaient d'un apanage courant chez les algébristes arabophones. Un autre exemple cité par Saliba, qui est loin d'être un cas d'espèce, est al-Hajjāj b. Mattar (*fl. ca.* 830), qui a traduit les deux textes scientifiques grecs les plus sophistiqués, les *Éléments* d'Euclide et l'*Almageste* de Ptolémée. Nous savons, écrit-il, que

[...] al-Hajjāj finished his translation of the *Almagest* in the year 829, as is attested in the surviving copy now kept at the Library of Leiden University (Or. 680). And when we look at this translation we are immediately struck by two most startling phenomena: the language of the text is impeccably good Arabic, technical terms and all; and the Arabic translation even corrects the "mistakes" of the original Greek *Almagest*. Who taught al-Hajjāj the technical terms, and who taught him how to correct the mistakes of the *Almagest*? (Saliba, 2007: 17).

Traduire ce traité, en effet, et surtout lui apporter des correctifs aussi minutieux, n'étaient pas une mince affaire. L'ouvrage de Claude Ptolémée (100-170), la *Mathematikè Syntaxis* dans son appellation grecque originelle, et largement connu depuis à travers la translittération du titre de la version arabe d'al-Hajjāj, le *Kitab al-mijisti*, est un artéfact conceptuel d'une incroyable complexité. La superbe édition anglaise qu'en a donnée G. J. Toomer (1998), d'abord parue en 1984, compte plus de six cents pages, où l'on trouve près de deux cents illustrations, une vingtaine de tableaux saturés de données de calculs ainsi qu'une cinquantaine de pages contenant des chiffres relatifs à la longitude, au parallèle et à la luminosité de plus d'un millier d'étoiles. Ptolémée y applique la géométrie et la trigonométrie sphérique à l'appui de divers calculs qui lui permettent, au gré d'une série ordonnée d'équations et de démonstrations très rigoureuses, de déterminer

sur l'axe de l'écliptique les fonctions du temps relatives aux mouvements des planètes qu'il a pu observer pour ensuite les comparer aux observations astronomiques recueillies par le passé (voir Fangzheng, 1999 ; Kunitzsch, 1974; Lamy 2001). Je précise aussi qu'il y eut plusieurs versions arabes de cette œuvre, qui fit l'objet d'amples discussions parmi le gratin de la confrérie des astronomes de Bagdad et partout ailleurs dans le monde arabo-musulman. De nombreuses copies furent exécutées et mises en circulation pour migrer jusqu'en Andalousie.

Gérard de Crémone (1111-1187), natif du nord de l'Italie et sans conteste le plus grand traducteur de l'arabe au latin, se rendit en Espagne à la fin des années 1130 ou au tout début des années 1140, à la recherche d'un exemplaire de l'*Almageste*, qu'il n'était pas arrivé à localiser ailleurs. Il en dénicha une copie à Tolède, y demeura pour apprendre l'arabe et le traduisit éventuellement en latin. Mais il découvrit aussi une minière de textes sur quantité d'autres sujets et, pour les quelque trente-cinq ou quarante prochaines années de sa vie, il demeura à pied d'œuvre dans son labeur de traduction, ne quittant plus des yeux ce foisonnement de manuscrits de très haute érudition rédigés en langue arabe. À vrai dire, l'implémentation conceptuelle sophistiquée exhibée par la littérature savante arabe ne peut être le fruit d'une création *ex nihilo* imputable à la célérité d'une acculturation vertigineuse, car pareille créativité ne peut reposer que sur le cumul d'un apprentissage progressif dénotant une plus longue période d'incubation et de familiarisation avec des sources très anciennes. Nous sommes en présence d'une culture scientifique d'une très grande maturité.

Comme on sait, Tolède allait devenir une plaque tournante dans la translation des *studia arabum* vers la *pauper latinus* de l'Europe du Nord, largement carencée et pour ainsi dire indigente en matière d'accès au corpus des œuvres philosophiques et scientifiques des cultures grecque et hellénistique. En effet, la ferveur d'une jeune culture en ébullition et à l'affût de ressources intellectuelles de toute provenance qui régnait alors au Proche-Orient et dans la péninsule arabe présente un net contraste avec le climat qui s'était installé entre 800 et l'an 1000 dans une Europe chrétienne pétrie d'un Credo corseté et cintré par la rigidité du magistère catholique-romain.

À la fin du X^e siècle, l'Espagne musulmane commença à se développer comme centre de la pensée et de la civilisation les plus évoluées, tant du point de vue juif qu'islamique. Deux contemporains éminents, évoluant de part et d'autre de ces confessions, Averroès (Abūal-Walīd Muhammad ibn Rushd; 1126-1198) et Moïse Maïmonide (1135/1138-1204), étaient natif de Cordoue (Cordoba) en Andalousie. La profondeur et l'étendue de leurs œuvres respectives sont tout à fait représentatives de la fécondité de l'évolution intellectuelle qui s'est produite entre X^e et le XII^e siècle en terre ibérique.

L'influence d'Averroès se révéla par la suite si marquante qu'on n'hésita pas à le désigner dans les milieux savants de l'Europe chrétienne comme le « Commentateur », à l'instar d'Aristote, qui était appelé « le Philosophe ». La parution en latin des précieux *Commentaires* qu'Averroès avait livrés de l'œuvre du Stagirite, pour la plupart traduit à Tolède par les soins de Michael Scot (1175-1236) et, dans sa foulée, par Hermann le Dalmate, Guillaume de Luna et Pierre Gallego, va susciter l'émulation, et la controverse aussi, chez les philosophes chrétiens évoluant au nord des Pyrénées. Ses traités consacrés aux puissances de l'âme, traduits dans les années 1220 et 1230, l'amènera à être sollicité en qualité d'opposant à Avicenne (Ibn Sīnā, 980-1037), dont la doctrine de l'« intellect

agent » posait un intellect intermédiaire entre Dieu et l'homme, un médiateur (*dator formarum*) qui irradie les formes intelligibles qui alors s'impriment sur la matrice de l'âme humaine, de façon à éveiller en elle les virtualités de l'« imaginal » visionnaire, selon le mot de l'éminent expert de la philosophie *ishraqi*, Henry Corbin, qui permet d'activer, entre autres formes de communication mystique, la *communicatio idiomatum* avec l'intellect divin. Averroès était donc mobilisé par les doctes médiévaux comme le philosophe soutenant qu'il n'existe aucun intermédiaire entre l'intellect divin et l'âme humaine. Par la suite, notamment après 1250, ses copieux et non moins subtils *Commentaires* sur les ouvrages d'Aristote se gagneront une notoriété qui excède ce genre de disputes scolaires.

Les œuvres de Moïse Maïmonide, qui se débattait avec la difficulté de réconcilier la rationalité philosophique et la foi religieuse, furent aussi traduites en latin durant la première moitié du XII^e siècle. Le tout premier effort, engagé au début des années 1220, proposait une traduction partielle du grand traité intitulé le *Guide des Égarés* (le *Dalālat al-hāirin* [*Moré Neboukhim* en hébreu]), exécuté à partir d'une traduction en hébreu du texte original rédigé en arabe. La traduction intégrale du *Guide* fut réalisée durant les années 1240. Le franciscain Richard de Cornouailles (Ricardus Rufus, XIII^e siècle), étant engagé dans un débat à Oxford sur le problème de l'éternité du monde dans son *Commentaires sur les Sentences*, notera que certaines affirmations de Maïmonide à ce sujet sont tout à fait acceptables si elles sont comprises correctement. Mais il reviendra à Albert le Grand et à Thomas d'Aquin de scruter avec toute l'attention requise et dans toute son ampleur ce sommet de la pensée née en terre ibérique, la remarquable Espagne mauresque.

Au Nord des Pyrénées, pendant quelques siècles, nous aurons droit aux traductions désespérément laborieuses, mal équilibrées, desservant les doctes médiévaux affairés à peaufiner la *logica vetus*, l'ancienne logique, pour en tirer parfois de fort belles grammaires spéculatives (*grammatica speculativa*), mais aussi partagés entre des questions oiseuses et d'autres qui le sont moins, portant par exemple sur le « sexe des anges » ou « combien d'anges peuvent tenir sur la tête d'une épingle » ou encore sur la manière d'incorporer le corpus d'Aristote, qui brillait par l'intelligence et l'étendue de son savoir, de façon à l'accommoder aux préceptes doctrinaux du magistère catholique romain.

À vrai dire, ce n'est qu'au XIII^e siècle que les nuées vont s'éclaircir. Le traducteur de loin le plus accompli de l'œuvre d'Aristote à cette époque est sans conteste le Flamand Guillaume de Moerbeke (1215-1286). Entre 1266 et 1278, il réalisa plus de vingt-deux traductions et révisions des œuvres d'Aristote. Il a pareillement traduit d'anciens commentaires sur les textes d'Aristote par Alexandre d'Aphrodise, Simplicius, Themistius, Ammonios, fils d'Hermias, et Jean Philopon, aussi bien que des œuvres de Proclus, Archimède, Prolémée, Galien et un certain nombre d'autres auteurs de l'Antiquité. Son expertise était redoutable : il s'efforçait en premier lieu de retracer les meilleurs manuscrits grecs disponibles et entendait ensuite s'en tenir à la version la plus littérale possible, autant que le pouvait permettre l'indice de lisibilité. Contrairement à l'opinion reçue, ce n'est pas sur l'insistance de Thomas d'Aquin que Guillaume de Moerbeke s'attaqua au corpus aristotélicien. Il avait déjà bien entamé son projet de traduction et réalisé une bonne partie de son programme lorsqu'il le rencontra ; il

poursuivit d'ailleurs son travail après sa mort. Thomas d'Aquin fut néanmoins celui qui reconnu à sa juste valeur l'importance et la qualité du travail accompli. C'est sans doute grâce à l'ascendant qu'exerçait son opinion dans les milieux savants que les traductions de Guillaume de Moerbeke commencèrent à circuler à Paris.

Comme nous avons pu le constater avec les données exposées dans la 2^{ème} et la 3^{ème} étude de ce cycle, le Quattrocento florentin va apporter une bouffée d'air frais dans le trafic des langues, d'une part en dégrossissant et raffinant le latin en usage dans les traductions médiévales à la faveur d'une stylisation axée sur l'art topique cicéronien et la prévalence de *l'oratio*, de l'élégance du style sur la carrure laborieuse affligeant la *logica vetus* prisée des médiévaux, et, de l'autre, en se faisant le dépositaire subit, par voie de traduction interposée, d'un afflux sans précédent de textes sapientiaux et cosmogoniques de sources proche et moyen-orientales. Comme je l'ai démontré, cette abondance de textes orientés vers des cosmologies ouvertes sur la pluralité des mondes articulés à diverses théologies plaçant le soleil au centre du monde, ont pu créer un climat intellectuel propice au décloisonnement du monde géocentrique, bien avant que les caravelles de Christophe Colomb n'aient à portée de vue les littorals du Nouveau Monde.

Ici, je retiendrai simplement, pour en avoir plus abondamment traité dans la 2^{ème} étude du présent cycle de recherches, que Leonardo Bruni (1370-1444), styliste et traducteur des plus raffinés, auteur d'un traité de traduction intitulé *De interpretatione recta*, conçu entre 1420 et 1426 (Bruni 2008), fut le premier à accorder un usage spécialisé au terme *traducere*. Mais, l'ironie n'étant pas avare de ses glorieux offices, toujours prête à nous confondre en conjectures de tout acabit, il se trouve que cet emploi résulte d'une erreur de traduction dans ce même ouvrage, où Bruni s'est mépris sur le sens d'une proposition des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, donnant au mot *traducere* le sens de version d'une langue à l'autre, alors que ce mot dénotait à la base, et de façon plus générale, l'action de « faire entrer, d'importer ». Apparemment, ce Leonardo Bruni devait avoir un flair spécial ou accuser un penchant congénital pour la « sérendipité », la trouvaille qu'on fait malgré soi, car, une fois n'étant pas coutume, c'est aussi à la faveur d'une erreur de copiste que le terme « encyclopédie » fit son apparition à la Renaissance. En effet, le chapitre X du premier livre de *l'Institution oratoire (De institutione oratoria)* de Quintilien, somme de la rhétorique antique rédigée au I^{er} siècle de notre ère, est au principe de l'actualisation de la notion d'encyclopédie, désormais entrée dans l'usage selon le sens qu'on lui connaît. Quintilien y cite en effet l'expression grecque d'*enkyklios paideia* pour désigner la culture générale nécessaire à la formation de l'orateur. De là fut forgé, par une probable erreur de copiste, le substantif *encyclopaedia*. Les humanistes italiens du Quattrocento en firent le mot d'ordre de leur conception unitaire du savoir, où les disciplines ne sont pas séparées mais enchaînées comme dans la suite circulaire d'un cycle.

Ici, je vais effectuer un saut dans le temps. Donc enjamber l'événement majeur que constitua, en 1611, la publication de la très célèbre traduction en anglais de la Bible connue sous le titre d'*Authorized Version* ou encore la *King James Bible*, dont la facture allait émailler de façon durable les rédactions de nombre de littérateurs et érudits d'expression anglaise. C'est assurément un événement d'un non moins moindre impact et importance que la *Verdeutschung* accomplie par Luther de 1522 à 1534. Je vais parallèlement faire l'impasse sur l'idéal du classicisme français, se gaussant de cette

langue « affectée » en usage chez les courtisans et les libertins fréquentant la cour de Versailles, ces « précieuses ridicules » qui, en matière de traductions, ponçaient allègrement la lettre étrangère pour nous concocter de « belles infidèles », dans la manière d'un Nicolas Perrot d'Ablancourt. Derechef, une fois devenant coutume, on constate que le coq gaulois prend plaisir à se faire griller sur le « bûcher des vanités ». Saluons néanmoins à nouveau la témérité et la ténacité d'Étienne Dolet, traducteur et maître-imprimeur, qui, en 1540, va introduire l'italianisme « traducteur » dans son traité sur *La manière de bien traduire d'une langue à l'autre*. L'histoire va suivre son cours : en allemand, l'ancien terme *Dolmetschen* sera réservé par l'usage à la fonction de l'interprétariat, alors que « traduire » se dira désormais *Übersetzen*.

Voguer toutes voiles déployées : l'ébauche d'une anthropologie du langage comme écologie de l'esprit chez Wilhelm Von Humboldt

L'usage du préfixe *Über-* est des plus significatifs, tout comme l'accueil de l'étranger, la passion pour la traduction, va se raccorder volontiers et très librement à la gestation de la *Bildung* appelée de leurs vœux tant par Goethe que par Wilhelm von Humboldt, *Bildung* à laquelle seront assortis les idéaux de croissance, de maturation, d'élévation et d'émancipation. La science de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), servie par la patience du génie attentif au moindre détail, doté d'une rare acuité dans la perception des lignes de force de la *Bildung*, de la culture comme instance formatrice du destin de peuples, se cristallisera à la faveur d'une époque d'une incomparable effervescence dans le domaine des arts et des idées : elle voyait naître une nation dans sa langue et dans ses œuvres marquantes, en même temps qu'elle devenait l'un des terreaux les plus fertiles aux fins de ce processus créatif d'acculturation que Johann Gottfried Herder (1744-1803) anticipait déjà alors qu'il concevait l'œuvre de traduction comme travail de transplantation (*Fortpflanzung*) : « Nous recevons de contrées étrangères des notions à transplanter dans notre langue (*hier bekommen wir Begriffe aus fremden Gegenden in unsre Sprache verpflanzen*) » (cité in Pénisson 1992 : 164).

Difficile d'ignorer cette conjoncture inouïe, saturée d'étoiles filantes, qui a vu se croiser sous les mêmes cieux, pratiquement dans les mêmes années, les Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis, les frères Schlegel et tout un aréopage non moins impressionnant de créateurs qui allaient littéralement accoucher d'une tradition de pensée, d'une poétique et d'une théorie critique qui, dans leurs grandes lignes, demeurent toujours les nôtres. À ce titre, j'avouerai tout simplement et bien humblement que, moi-même, je me situe directement dans cette ligne de pensée et qu'elle sous-tend l'ensemble des thèses que j'ai pu avancer ici même. Mais Humboldt était aussi le contemporain ou l'aîné immédiat d'une lignée de pionniers de l'étude comparative-historique des langues, au nombre desquels on compte sir William Jones (1746-1794), Jacob Grimm (1785-1863), Rasmus Rask (1787-1832) et Franz Bopp (1791-1867).

Or ce qui fait la qualité unique du génie prospectif de Humboldt, outre l'immense bagage de culture dont il était nanti à l'instar de son frère Alexander, c'est sa capacité peu commune d'embrasser d'un seul regard les horizons de pensée, parfois divergents, qui se découvraient tout à coup dans la mouvance de disciplines nouvellement définies :

histoire, psychologie, ethnographie, philologie, étude comparée des langues, poétique, théorie critique et science de la traduction étaient toutes à s'activer, pratiquement au berceau et touchant presque déjà à un premier stade de leur accomplissement. Étonnante concentration dans l'espace et le temps, synchronicité de facteurs convergents qui vont culminer dans la synthèse inachevée de Humboldt, qui a pu pénétrer au cœur de ce tourbillon et en retirer une vision passablement claire du phénomène dans son entier, qu'il portait alors à l'actif de l'évolution spirituelle de l'humanité, partageant avec Goethe une conviction essentielle, à savoir que tout fait isolé, dans sa donnée la plus élémentaire et singulière, est parcouru par le courant d'une unité organique universelle. C'est sur cette base, une forme de holisme épistémologique, qu'il a posé les jalons d'une anthropologie d'envergure qui a pour pivot l'exercice du langage comme « activité » (*energeia*) productrice de sens et dispensatrice de culture au sein d'un processus évolutif désormais rompu à la facticité historique de tout phénomène observable.

Cette conception *holistique* (du grec *holos* (ὅλος) : tout, entier : doctrine épistémologique selon laquelle, face à l'expérience, chaque énoncé scientifique est tributaire du domaine entier dans lequel il apparaît), qui a ses vertus, a aussi ses limites, en raison justement de l'ampleur de ses vues, qui certes en ratissent très large mais le privent d'une poursuite plus assidue de certaines pistes de recherche qui eurent commandé une analyse plus fine. D'où le caractère programmatique des travaux sur le langage qu'il nous a légués et qui furent d'abord réunis dans un recueil par les soins du linguiste Heymann Steinthal en 1883, à Berlin (Steinthal 1883-1884). L'œuvre magistrale à laquelle Humboldt s'attela à partir de 1820 et qui fut interrompue par sa mort le 8 avril 1835, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (« La différence de construction du langage dans l'humanité et l'influence qu'elle exerce sur le développement spirituel de l'espèce humaine », in Humboldt 1974 : 133-420), reflète tel un prisme tout le spectre des intuitions qui ont animé sa vision du langage comme matrice vivante de l'intelligence qui évolue en l'homme à la mesure même des horizons vers lesquels le projette l'articulation toujours plus complexe des linéaments de la conscience historique. Anthropologie certes, mais fondée sur une ontologie de la différence, génétique et relationnelle, portant en germe l'épanouissement de la culture comme instance formatrice (*Bildung*) de l'évolution spirituelle de l'humanité. Même en traduction, nous dit George Steiner, le titre de cette œuvre-testament conserve toute son envergure : *Sur la structure différenciée du langage humain, et son influence sur l'évolution spirituelle de l'humanité* :

Humboldt n'ambitionne rien de moins qu'une corrélation analytique entre le langage et l'expérience humaine. Il allait ramener au jour la corrélation entre la *Weltanschauung* d'une langue et l'histoire et la culture de ceux qui la pratiquent. Essentielle à cette analyse est la conviction que la langue est *a priori* le véritable cadre de la connaissance, le seul qui se prête à la vérification. La perception s'organise en appliquant cette grille au flux de l'ensemble des sensations. *Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken*, « la langue est l'organe qui donne forme au contenu de la pensée », dit-il en exploitant, dans *bildend*, la double connotation vigoureuse d'« image » (*Bild*) et de « culture » (*Bildung*). Différentes grilles linguistiques divisent et canalisent autrement le courant de sensations : *Jede Sprache ist eine Form und trägt ein Form-Prinzip in sich. Jede hat eine Einheit als Folge eines in ihr waltenden Prinzips* (« chaque langue est une forme et porte en elle un principe formel. Chacune a une unité en tant que conséquence d'un principe présent en elle »). Cet évolutionnisme organique va plus loin que Kant et, en fait, à l'encontre de

celui-ci. C'est par là que Humboldt atteint une notion clé : le langage est un « monde tiers » à mi-chemin des phénomènes du « monde empirique » et des structures intériorisées de la conscience. C'est cette valeur médiane, cette appartenance matérielle et spirituelle qui fait du langage le centre par lequel l'homme se définit, l'axe de ses coordonnées au sein de la réalité. Envisagé sous cet angle, le langage fait partie des universaux. Mais dans la mesure où chaque langue s'écarte des autres, la physionomie qu'elle donne au monde s'en trouve altérée, de façon subtile ou radicale. Par ce biais, Humboldt associe l'environnementalisme de Montesquieu et le nationalisme de Herder à un modèle essentiellement post-kantien de la conscience humaine comme moule dynamique et multiple du monde perçu (Steiner 1998 : 130-131).

Humboldt synthétise avec une singulière virtuosité le faisceau d'intuitions qui lui proviennent de diverses sources. C'est là la clef de son *épistémè*, parvenir à métaboliser et concerter une variété de configurations de la *Bildung* qui touchent aussi bien à la poétique et à la pratique de la traduction qu'à l'arpentage des langues répondant aux us et coutumes des peuples et constituant par-là même les racines de leur évolution intellectuelle. Il perçoit très clairement la dynamique de la parole comme vecteur de l'intelligibilité s'exerçant dans la diversité des situations où l'homme appréhende la multiplicité indénombrable des cas de figures qui se détachent de l'horizon du monde. L'exercice du langage est pure action, *energeia*; il ne fait pas qu'enregistrer les opérations de l'intelligence ou transmettre les impressions sensibles, il est inhérent à l'ingénierie intime de la conscience qui mobilise ce que le poète romantique anglais Samuel Taylor Coleridge désignait comme les *esemplastic powers* de l'intellect. Principe génératif, le langage répond originellement à la vocation créatrice qui est constitutive de sa manifestation et qui relève de l'essence même de la *poiésis*, à savoir un « faire », un ποιῆν, une poétique de l'action qui modèle le monde plutôt que d'en être simplement l'écho.

Observation cruciale, notamment en ce qui a trait à l'un des défis majeurs de la traduction, « chaque langue, écrit Humboldt, est un essai » (*Jede Sprache ist ein Versuch*), une mise à l'épreuve, « une percée dans le potentiel global de l'univers », d'où le foisonnement irrépressible des formes linguistiques. Seule une ontologie *plurielle* est à même de se concilier et d'héberger la diversité des points de vue qui, en première comme en toute dernière analyse, ressortissent à cette donnée initiale, purement contingente, voulant qu'il existe, *de facto*, une pluralité de langues.

Or Humboldt, à l'instar de Leibniz sans doute, est l'un des rares protagonistes du vaste chantier où furent ébauchées les premières théories linguistiques de la modernité à avoir réussi à ménager une position d'équilibre entre le credo universaliste et un relativisme tous azimuts. L'universalité se construit dans la complémentarité et l'interpénétration des univers définis par chacune des langues. Steiner évoque à cet égard la formule du linguiste Jost Trier selon laquelle « chaque langue structure et organise la réalité à sa façon et par là délimite les composantes qui lui sont propres ». Cette opération propre à chacune des langues et qui est constitutive de ce que Trier désignait, au début des années 1930, comme *das sprachliche Feld*, le « champ langagier », peut être comprise comme une *Gestalt*, bref une forme générique dont l'intime prégnance au sein de la langue d'usage détermine et façonne de part en part le champ de l'expérience. Cette *Gestalt* est corrélée à l'amplitude et à la plasticité des ressources expressives dont dispose telle ou telle autre communauté de locuteurs à une époque donnée de son évolution. « La

diversité linguistique fait que les cultures plaquent des *Gestalten* différentes sur le même matériau brut et sur les sédiments de l'expérience. Celle-ci, dans chaque cas, renvoie un "feedback" particulier. À pratiquer des langues différentes, on habite des "mondes médians" distinct (*Zwischenwelten*) » (*Ibid.*, 137). En guise d'exemple, Steiner évoque les gauchos argentins, les cavaliers gardiens d'immenses cheptels bovins. Or ces gauchos disposent de deux cent expressions différentes pour qualifier les nuances de la robe des chevaux, cette précision étant vitale pour leur économie; en revanche, chez eux la langue courante ne compte que quatre noms de plantes. À l'évidence, les cowboys argentins ne sont pas férus de botanique.

C'est cette notion de « monde médian » (*Zwischenwelt*) proposée par Humboldt qui m'avait incité, dans une étude parue en 1995, à qualifier l'espace de jeu où opère la traduction comme un « mésocosme » (Lamy 1995), une espèce d'interrègne qui s'ouvre à la frontière des langues et d'où elles sont projetées depuis leur microcosme natif, leur champ gravitationnel originaire, vers le macrocosme des œuvres formant la constellation universelle de la culture, ce que Goethe désignait comme la *Weltliteratur*. Cet espace médian ne doit pas être confondu avec la conception de la traduction comme une espèce de troisième langue oscillant entre la langue de l'œuvre source et la langue hôte, mais comme le *médium* où se noue l'interface entre une multiplicité de langues qui traversent la facture de l'œuvre source, sa découpe dans la langue où elle s'actualise, et son point de chute dans la langue hôte.

Ce point de vue n'est évidemment pas sans rappeler l'hypothèse Sapir-Whorf sur le relativisme linguistique et celle-ci, en retour, a dû assurément trouver chez Humboldt l'une des sources principales de son inspiration. Tout comme le néokantien Ernst Cassirer dans sa *Philosophie des formes symboliques* (*Philosophie der symbolischen Formen*), qui conclut à la disparité fondamentale des catégories conceptuelles délimitant l'aire de rayonnement d'une langue donnée par rapport à celles qui s'assortissent à d'autres langues (voir Cassirer 1972). L'uniformité des stimuli affectant les individus au niveau de l'espèce ne fait aucun doute; en revanche, « entre les "universaux physiologiques" de la conscience et le processus spécifique d'identification et de réaction, fruit de la culture et de la convention, s'interpose la membrane d'une langue ou, comme le dit Cassirer, la "forme interne" singulière qui la distingue de toutes les autres » (Steiner 1998 : 136).

Cette notion de « forme interne » (*innere Sprachform*) est l'un des concepts-clefs de l'anthropologie linguistique développée par Humboldt. À l'encontre de toute forme de réductionnisme, il s'agit de maintenir la tension ouverte entre le global et le local, le singulier et l'universel, en suivant la typologie kantienne, celle de la *Critique de la faculté de juger* (*Kritik der Urteilskraft*), soit l'accord de l'intuition et du concept dans le libre jeu de l'imagination qui repose sur une forme d'aperception transcendantale qui est à proprement parler inscrutable. C'est donc dire que l'individu, instance régulatrice de sens par le libre jeu de son imaginaire, son idiosyncrasie, n'a pas à être sacrifié au profit d'un système, tandis qu'il jouit des ressources inscrites dans le fonctionnement d'un organisme, le langage comme *forme de vie*, qui ne peut manquer d'évoluer, à l'instar des formes biologiques.

À cet égard, au chapitre des influences, il vaudrait mieux se tourner vers le remarquable essai de Friedrich Schlegel, *Ueber Sprache und Weisheit der Indier*, paru en 1808 (voir Schlegel 1977); non seulement y introduit-il le terme de « grammaire

comparée » (*vergleichende Grammatik*), mais c'est dans cet ouvrage pionnier que la notion de « forme organique » fut sérieusement appliquée au langage pour la première fois (voir Koerner 1990 : 239-261). Autre influence incontestable, les explorations de Goethe dans le domaine des sciences naturelles, la théorie des couleurs, la fameuse *Farbenlehre* (1810), qui fit l'objet d'un vif débat avec la conception newtonienne exposée dans l'*Opticks* (1704), mais aussi ses travaux de botanique exposés dans *La métamorphose des plantes* (*Versuch die Metamorphose der Pflanzen*, 1790), où il a introduit l'expression de « morphologie » et, s'avançant plus loin, il proposera l'hypothèse de l'existence de « types organiques », à qui par conséquent Humboldt doit sa conception des « types linguistiques ».

Sans doute subjugué, à tout le moins impressionné par l'immense travail de clarification accompli par Kant dans le domaine de la connaissance objective, Humboldt va approfondir la démarche critique, mais sur un terrain laissé en friche, demeuré orphelin dans le champ de réflexion du philosophe de Königsberg : celui de l'historicité fondamentale qui sous-tend l'évolution des idées et celui à la faveur duquel s'est progressivement développé et affiné le réseau entier des connexions de l'imagination transcendante et des opérations cognitives basées sur la synthèse *a priori* des concepts de l'entendement : à savoir le langage qui, par essence, s'exerce toujours dans une langue à chaque fois particulière, ayant une histoire propre et liée à une communauté humaine spécifique. Aussi les conditions de possibilité de l'expérience ne sont-elles pas que l'affaire des formes innées de l'intuition et des catégories de l'entendement : ces dernières doivent elles-mêmes être « informées », construites, encodées déjà dans une forme de vie qui se prête à leur expression, faute de quoi elles ne sauraient valoir pour ce qu'elles sont. Bref, nous pensons et traduisons le flux de nos sensations à partir des catégories et de la syntaxe des langues naturelles qui elles, en retour, se prêtent à la créativité immanente de l'usage, à la générativité exponentielle de l'« énergétique » de la parole, la dimension propre du discours individuel formé dans l'espace médian ouvert par la dialogique de l'interlocution. C'est là l'axe dynamique de la fameuse formule aristotélicienne mobilisée par Humboldt, soit la distinction entre *ergon* (produit) et *energeia* (activité) :

En elle-même, la langue est non pas un ouvrage fait (*Ergon*), mais une activité en train de se faire (*Energeia*). Aussi sa vraie définition ne peut-elle être que génétique. Il faut y voir la réitération éternellement recommencée du travail qu'accomplit l'esprit afin de ployer le son articulé à l'expression de la pensée. En toute rigueur, une telle définition ne concerne que l'acte singulier de la parole actuellement proférée; mais, au sens fort et plein du terme, la langue n'est, tout bien considéré, que la projection totalisante de cette parole en acte (Humboldt 1974 : 183).

Le paradoxe, qui n'en est pas véritablement un puisqu'il s'agit de la retombée immédiate d'un facteur essentiellement « génétique », c'est que cette activité partout présente, universellement répandue et également distribuée sur le plan de la compétence intrinsèque du locuteur, affiche une diversité, une *Verschiedenheit* qui défie toute analyse exhaustive. Le concept de « diversité » est central chez Humboldt et sa dynamique immanente obéit à une « raison génétique » répondant à une évolution historique qui se résout dans une multiplicité de points de vue qui ne se recouvrent pas mais en appellent à une complémentarité créatrice que la traduction a pour tâche d'actualiser : aussi la pluralité des langues nous fait-elle découvrir autant de « visions du monde »

(*Weltansichten*), autant d'horizons ontologiques dont la configuration n'est absolument pas réductible à un dénominateur commun mais en appelle plutôt à une comparaison minutieuse, circonspecte de l'échantillonnage. Le concept de « diversité » (*Verschiedenheit*) et celui de « comparaison » (*Vergleichung*) forment un nœud où s'articule la connexion de polarités complémentaires d'amplitude variable telles que organisme/développement (*Organismus/Ausbildung*), ou encore individu/communauté, qui peut se projeter dans le couple nation/humanité. Ce nœud dynamique est constitutif de la *Bildung*, où la langue propre à chaque peuple actualise sa participation à l'universel auquel il est rattaché par un lien d'essence puisque, dans ces conditions, l'universalité ne peut qu'emprunter la voie du devenir, donc s'assortir à une conception du langage comme « énergétique » de la parole, activité prodigieuse de ses formes qui sans cesse se renouvellent en se cristallisant dans les mutations de paradigmes lors des ruptures épistémologiques majeures jalonnant sa propre histoire.

La *Verschiedenheit* est la « différence significative », qui occupe l'espace, purement analytique bien que formellement inanalysable, compris entre la pure multiplicité (*Mannigfaltigkeit*) et la similitude (*Aehnlichkeit*) et où se dessine la démarcation essentielle qui fait de chaque langue un microcosme entier, complet en lui-même, procédant d'une ontologie et d'une visée originales. Dès lors, le *Sprachsinn*, le sens immanent de la langue, qui correspond en l'occurrence à la « forme interne » (*innere Sprachform*) de cette langue, loin d'être une donnée formelle, est le produit d'une « mise en forme dynamique » (*Formung*) qui contribue au renforcement symbolique de la représentation, tant individuelle que collective. La donne immédiate de cette différence, qui répond à une myriade de facteurs génétiques et de sollicitations du milieu environnant, autant de tracés migratoires ponctués de métastases, diverses modalités d'acculturation liées à l'immixtion des cultures migrantes colorant la masse critique des locuteurs indigènes et aux réseaux d'influence d'une culture dominante, permet néanmoins de déceler certaines « affinités électives » (*Verwandschaften*) ou vertus concertantes perçues à travers le prisme d'une universalité *composite*. Comme le souligne Denis Thouard dans la présentation du très beau recueil de textes de Humboldt qu'il nous a livré,

[...] l'horizon d'une « harmonie des langues » n'est pas absent des préoccupations de Humboldt, mais son existence n'est plus appelée par une métaphysique, comme chez Leibniz. En effet, l'enquête historique ne saurait se passer d'*idées conductrices universelles* : l'individualité renvoie *asymptotiquement* à un idéal permettant d'établir réflexivement une totalisation. Traitée pour elle-même, l'étude comparée des langues nourrit substantiellement une anthropologie comparée, qui faisait l'objet des premières recherches de Humboldt. La curiosité pour la plus grande variété possible provient autant d'un intérêt anthropologique (étudier l'homme sous toutes ses facettes) que d'un souci qu'on pourrait dire « éthique », car l'homme est plus libre quand il élargit le champ de ses capacités expressives, par exemple en passant d'une langue à l'autre. On le voit au sujet de la traduction, qui étend la possibilité de faire sens dans une langue. La conscience de la diversité des langues dont la traduction fait l'expérience est emblématique du travail de Humboldt qui s'installera justement dans un tel entre-deux des langues (Humboldt 2000 : 13).

Cet entre-deux est aussi bien le lieu de l'intelligence intersubjective, de la dynamique de l'interlocution où la réflexivité immanente de la langue peut générer des conditions

optimales permettant d'atteindre à une forme concrète d'objectivité par voie de consensus ou de conciliation. La matrice dialogique du discours où le langage a pu commencer à s'organiser, à se transformer en un organe de communication et de transmission est le fondement de l'épistémologie humboldtienne. Si on a pu déjà rattacher les tenants et aboutissants de l'hypothèse Sapir-Whorf sur le relativisme linguistique au précédent créé par l'éventail des recherches de Humboldt, ce n'est pas que ce dernier professe un relativisme tous azimuts, bien au contraire, c'est que son propos dénote une méfiance marquée à l'endroit de toute conception monologique du langage, faisant de toute langue une espèce, voire un spécimen dialectal d'un genre suprême qui agirait à titre de tuteur transcendantal, bref une grammaire universelle prescrivant les règles d'usage des formes linguistiques dans un espace de résolution purement normatif.

Nous disposons d'un témoignage exceptionnel sur les vues que nourrissait Humboldt sur l'éthique de la traduction, soit l'Introduction à son travail qu'il a longuement mûri et remis sur le métier quand, quinze années durant, il a tenté de concerter les angles d'approche de sa traduction de l'*Agamemnon* d'Eschyle. De 1800 à 1815, en effet, il œuvra à ce labeur de haute précision et, il va sans dire, ces années s'avèrent cruciales pour le développement de sa conception du langage. La traduction est un acte de lecture, donc de réception et d'interprétation, mais aussi un acte de liberté investie d'une non moindre et pressante responsabilité. Cette Introduction a été rédigée en 1816, une fois le labeur accompli. Il y va d'un aveu liminaire : le poème d'Eschyle – Humboldt nomme la tragédie d'Eschyle : *Gedicht* – : « [...] En raison de sa nature spécifique et dans un sens encore bien différent de ce qui se dit en général de toutes les œuvres d'une grande originalité, ce poème est intraduisible – [...] *Ein solches Gedicht ist, seiner eigenthümlichen Natur nach, und in einem noch viel andrem Sinn, als es sich überhaupt von allen Werken grosser Originalitaet sagen lässt, unübersetzbar* » (Humboldt 2000 : 32; De Launay 2006 : 81). Ici, je suis l'excellente traduction fournie par Marc de Launay, en soulignant que celle qui nous est offerte par Denis Thouard est pareillement d'une tenue impeccable (Humboldt 2000 : 32-47).

Nul mot ne trouve son équivalent exact dans un mot d'une autre langue. Cette asymétrie ressortit au fait qu'il y a interdépendance entre mot et concept en chaque langue. Humboldt observe à ce sujet que si l'on compare « de manière rigoureuse les traductions les meilleures, les plus soignées et les plus fidèles, on s'étonne d'y constater tant de diversité alors qu'on cherchait à obtenir simplement une équivalence et une homogénéité – *wo man bloss Gleichheit und Einerleiheit zu erhalten suchte* » (trad. De Launay 2006 : 83). Ce fait ne doit en aucune façon nous rebuter, nous dissuader et faire redouter de traduire. Le profit est inestimable pour la langue et la culture d'accueil qui loin d'être du domaine du fait accompli, sont grosses d'une croissance qui se mesure justement à l'aune de cette capacité d'être fécondées par l'étranger. Humboldt en vient donc à l'une des thèses principales de cet exercice de réflexion : « Tant que l'on ne ressent pas l'étrangeté (*die Fremdheit*), mais l'étranger (*das Fremde*), la traduction est parvenue à son but suprême; mais là où l'étrangeté apparaît comme telle et obscurcit peut-être même l'étranger, le traducteur révèle qu'il n'est pas à la hauteur de son original – *Solange nicht die Fremdheit, sondern das Fremde gefühlt wird, hat die Uebersetzung ihre höchsten Zwecke gereicht; wo aber die Fremdheit an sich erscheint, und vielleicht gar das Fremde verkundet, da verräth der Uebersetzer, dass er seinem Original nicht gewachsen ist* » (*Ibid.*, 85; Humboldt 2000 : 38).

Humboldt répudie aussitôt l'idée déjà courante à son époque selon laquelle « le traducteur aurait dû écrire comme l'auteur eût écrit dans la langue du traducteur », au motif précisément que l'on n'a pas assez réfléchi au fait que, « lorsque l'on ne parle pas simplement de sciences et de faits, aucun écrivain n'eût écrit la même chose ni de la même manière dans une autre langue » (*Ibid.*, 85-86). S'ensuit donc le caractère évolutif, proprement génétique suivant la conception du langage élaborée par Humboldt, du travail sur la langue hôte à partir de sources étrangères qui fécondent le corps de la langue, tant en ampleur qu'en intensité, et élargissent son bassin conceptuel. En ce cas, les traductions, « plutôt que des œuvres durables, [...] sont des travaux qui, à un moment donné, sont censés tester et définir, comme s'ils disposaient d'un caractère stable, l'état de la langue, et l'influencer; les traductions doivent nécessairement être sans cesse reprises sur nouveaux frais » (*Ibid.*, 86). C'est pourquoi, comme le souligne Denis Thouard, la fidélité d'une traduction ne se mesure pas à la recherche immédiate d'un équivalent, mais à la prise en compte du caractère de la langue et du texte traduit (Humboldt 2000 : 24). L'opération de traduction, loin de la simple restitution, stimule et accroît la capacité d'expression de la langue hôte et démultiplie la virtualité de ses aptitudes à générer des significations. Comme le note Marc de Launay, « il n'est pas de langue, pas même les vernaculaires, qui ne soit en mesure de tout exprimer, mais cette capacité latente est une sorte de virtualité permanente et ne passe à l'effectif qu'à condition d'entrer en contact avec d'autres systèmes, donc de se trouver "objectivée" par la traduction » (De Launay 2006 : 87).

L'exposé de Humboldt a ceci de particulier qu'il ménage ses avenues avec prudence et un luxe de circonspection, tout en conservant cette ampleur de vision que je définis comme une anthropologie du langage sous-tendue par une écologie de l'esprit au sens où l'entend Gregory Bateson, à savoir une façon de dégager des niveaux d'intelligibilité qui ne font pas l'économie du substrat des affects et de la sensibilité incarnée. C'est le pas qui a été franchi sous la poussée croissante de la *Bildung*, dans la foulée des travaux de ceux que j'ai désigné ailleurs comme des « dissidents de l'*Aufklärung* », Johann Georg Hamann et Johann Gottfried Herder (voir Lamy 2007a : 9-62), à travers la brèche entr'ouverte par le criticisme kantien, lequel avait cependant fait l'impasse sur la dimension constitutive de l'élément langagier dans la gestation des œuvres de la pensée. La gloire de notre finitude est précisément la co-errance de notre « être-en-langues – et je ne saurais trop ici insister sur le pluriel. Comme l'observe Denis Thouard, « La compréhension d'un discours, en quelque langue que ce soit, engage un double travail de deux sujets sur leur langue. L'alchimie d'une énergie ou d'une force spirituelle et d'un mot dans l'imagination (productive) intervient aussi bien en amont qu'en aval, dans la production que dans la compréhension ou la traduction (la traduction souligne simplement, plus que la simple compréhension, qu'elle présuppose, son caractère actif) » (Humboldt 2000 : 24). Le propos de Humboldt a encore ceci de particulier, comparativement aux spéculations peut-être plus « aériennes » des Romantiques d'Iéna, qu'il va plus loin qu'eux en fin de compte, et tente en quelque sorte d'exprimer l'inexprimable, soit l'intimité de la pensée et du langage. Nous sommes réellement en présence d'une mystique du langage, mais armée du patient labeur de l'observation, toujours judicieuse chez Von Humboldt :

Toutes les formes linguistiques sont des symboles; ce ne sont ni les choses mêmes ni des signes convenus, mais des phonèmes qui, avec les choses et les concepts qu'ils

représentent, entretiennent, grâce à l'esprit où ils ont surgi et ne cessent de se forger, un rapport effectif et, pour ainsi dire, mystique; ces phonèmes contiennent les objets de la réalité en quelque sorte réduits à des idées, et peuvent, sans qu'on puisse leur fixer de limite, les modifier, les déterminer, les distinguer et les relier.

Alle Sprachformen sind Symbole, nicht die Dinge selbst, nicht verabredete Zeichen, sondern Laute, welche mit den Dingen und Begriffen, die sie darstellen durch den Geist, in dem sie entstanden sind, und immerfort entstehen, sich in wirklichem, wenn man es so nennen will, mystischem Zusammenhange befinden, welche die Gegenstände der Wirklichkeit gleichsam aufgelöst in Ideen enthalten, und nun auf eine Weise, der keine Gränze gedacht werden kann, verändern, bestimmen, trennen und verbinden können (Humboldt 2000 : 36; De Launay 2006 : 84).

Comme le souligne Antoine Berman en commentant ce passage, « rarement a-t-on aussi bien décrit la déroutante épaisseur de la dimension linguistique, dans laquelle le producteur (l'esprit) est comme mille fois dépassé par son produit et ses infinis enchevêtrements » (Berman 1984 : 244). La profondeur abyssale qui s'ouvre dans l'abord des langues, au premier chef la facture de l'œuvre étrangère, dont la ligne de faille s'inscrit aussi bien dans le vocable que dans le syntagme, la phrase ou la séquence complète formant une « période » pouvant s'étendre à l'ensemble de l'œuvre, ses suspens et ses ellipses, est l'amorce d'une *Bildung* élargie, plus riche, que Humboldt appelait certes de ses vœux mais qui oblige aussi à s'interroger incessamment sur les ressorts de la langue et l'essence même de l'esprit qui s'y meut et promeut. La traduction appartient assurément au moment réflexif où ce qui se découpe dans la facture de l'œuvre encourt une sorte de radiographie qui elle-même révèle ce qui pourrait faire défaut à la langue de traduction, défaut qui n'est ni de l'ordre du manque ou de l'incomplétude, mais du ressort d'une temporalité œuvrant en « différencié », qui est sans doute une propriété du caractère *a posteriori* de cette opération qui, en revanche, selon la leçon de Walter Benjamin, apparie les langues entre elles, virtualisant leur indice de croissance aussi bien que la part de déclin qui leur échoit à point donné. Comme l'observe à juste escient Marc de Launay :

[...] Le langage introduit une autre temporalité entre l'afflux indistinct, massif des sensations et leur perception, diffère cette dernière, et permet que l'imagination opère une première synthèse tout en lui ouvrant le champ des raffinements du retour réflexif. Le langage est donc bien autre chose qu'un instrument dont on pourrait faire un usage réglé sur notre gré; c'est le cadre même où se forment nos représentations, à ceci près que ce cadre n'est qu'un universel purement formel : ces représentations ne se forment d'abord que dans *une* langue qui préjuge de leur découpe même si ces dernières informent à leur tour ce qui les rend possibles (De Launay 2006 : 88).

Ainsi, dans son essai de 1806, *Hellas und Latium*, après avoir stipulé que « le mot ne se réduit pas à un simple *substratum* vide », mais concentre en lui un faisceau ouvert de perspectives donnant prise aux ressorts de l'analogie, c'est-à-dire « autant de perspectives qui nous imposent le spectacle d'une forme sensible qu'il est impossible de penser sans lui attribuer une efficacité propre, dont les prolongements multiples hantent ses plus secrètes profondeurs », Humboldt en vient à affirmer que « les termes employés par des langues différentes sont loin d'être de véritables synonymes, et qu'en prononçant ἵππος, *equus* ou cheval, on ne dit pas exactement la même chose » (trad. P. Caussat, Humboldt 1974 : 22). Or cette remarque n'est pas sans rappeler celle de Walter Benjamin dans *Die Aufgabe des Übersetzers*, selon laquelle « il importe de distinguer, dans l'intention, ce

qui est vis au mode de viser. Dans «“Brot” et “pain”, le visé est assurément le même, non pas le mode par lequel il est visé » (Benjamin 1997 : 19).

Pour Benjamin, le mode de viser (*Art des Meinens*) est la *forme* et non le sens. Et ce mode de viser peut entraîner pour Humboldt un affinement de l'instrument symbolique par lequel la langue signifie et renvoie à un univers de référence aux multiples connotations. La ligne de partage, délicate, passe, nous l'avons lu plus haut, par la distinction entre la forme originale de l'étranger (*das Fremde*) et l'étrangeté (*die Fremdheit*) qui risque d'en recouvrir la source et d'en obscurcir la forme dans sa translation vers la langue hôte. C'est là précisément ce qu'August Wilhelm Schlegel, traducteur virtuose du cercle d'Iéna, reprochait à la traduction hyper-littérale de Voss : avoir créé un sabir de grec et d'allemand beaucoup trop « étrange ». Mais, comme le note Berman, « la ligne de partage entre l'étranger, *das Fremde*, et l'étrangeté, *die Fremdheit* (qui peut être l'*Unheimlichkeit* de Rilke et de Freud, l'« inquiétante-étrangeté »), est aussi difficile à tracer que celle entre l'étrangeté inauthentique et l'étrangeté authentique. Ou plutôt, c'est une ligne qui se déplace sans cesse, tout en continuant à exister » (Berman 1984 : 247). Qu'est-à ce dire sinon que la traduction se situe

[...] dans cette région obscure et dangereuse où l'étrangeté démesurée de l'œuvre étrangère et de sa langue risque de s'abattre de toute sa force sur le texte du traducteur et sa langue, ruinant ainsi son entreprise et ne laissant au lecteur qu'une *Fremdheit* inauthentique. Mais si ce danger n'est pas couru, on risque de tomber immédiatement dans un autre danger : celui de tuer la dimension de l'étranger. La tâche du traducteur consiste à affronter ce double danger et, d'une certaine façon, à tracer lui-même, sans aucune considération du lecteur, la ligne de partage. Humboldt, en exigeant de la traduction qu'elle nous fasse sentir l'étranger, mais non l'étrangeté, a tracé les limites de toute la traduction classique. Il a tracé aussi les limites de ce qui, dans la conception classique de la culture et du rapport des langues, doit être l'essentiel : promouvoir l'équilibre du mouvement de la *Bildung*, mais sans exposer ce mouvement à la démesure de la « motion violente » de l'étranger (*Ibid.*, 247-248).

La traduction constitue une « épreuve décisive » à cet égard, pas tant comme médiatrice des différences interlinguistiques, ce qui est évident, mais comme marqueur et opérateur de la différence qui joue non seulement au niveau de la langue proprement dite mais dans la *mise en discours de l'expérience*. La *Rede*, le discours, en effet, est un concept essentiel de la pensée de Humboldt et renvoie à la parole vivante qui s'intègre à un contexte interlocutoire, transitif, qu'il soit réel, virtuel ou implicite, et qui rejoint ici l'intuition d'Émile Benveniste, qui substitue à l'opposition *langue/parole* mise de l'avant par Ferdinand de Saussure l'opposition *langue/discours*. La différence concerne précisément la « mise en œuvre » de la langue, de son devenir-œuvre où les contraintes formelles et le coefficient polysémique des indices lexicaux se démultiplient et composent des cas de figures auxquels se heurte la visée de la traduction, qui sollicite en elle non seulement les ressorts d'une herméneutique, qui nous enferme dans un cercle, celui de la précompréhension et de la fusion des horizons, mais la poussée d'une poétique ouverte armée d'une théorie critique telle que proposée par la *Frühromantik*, la première mouvance du Romantisme allemand, où a pris forme ce mouvement d'idées qui allait exercer un impact décisif sur la conception de notre rapport au langage, à travers la subversion conjugulée d'une théorie critique absolument inédite et d'un concept tout aussi novateur de l'œuvre d'art, où figure de façon notoire la problématique de la traduction.

Rudiments d'une théorie critique de la traduction : l'éclosion météorique de la *Frühromantik* d'Iéna

L'évocation du nom d'Iéna est à elle seule synonyme de fulgurance et de génialité intempestive plongeant au cœur de la tourmente napoléonienne : la fin du XVIII^e siècle y voit naître le projet paradoxal d'une utopie messianique pleinement sécularisée – la quête de l'Absolu en l'absence de Dieu qui s'est retiré de la scène du monde – et projetée vers le futur mais nourrissant aussi, dans le même mouvement d'idéalisation, une profonde nostalgie pour l'aura dans laquelle s'enveloppent les lointains de l'aurore grecque. Cette *Sehnsucht* n'est pas que vaine doléance d'une âme en peine ou en panne d'idéal, elle noyauté l'ensemble du mouvement d'acculturation des formes étrangères qui était en train de revitaliser la langue et la culture allemandes. Ce mouvement embrasse aussi bien le néoclassicisme de Goethe et de Schiller que le programme idéaliste de Fichte, Schelling et Hegel, lesquels avaient pour compagnon d'étude un certain Friedrich Hölderlin, alors que s'amorçait, dans la fébrilité des rumeurs en provenance des divers fronts ouverts par les troupes de Bonaparte, l'éveil à une sensibilité poétique accrue, car armée du sens critique le plus aigu.

La quête de l'Absolu, nourrie par la perception archétypale de l'aurore grecque, se projette dans une eschatologie messianique ouverte dont le moteur est l'histoire transmutée à travers la saisie objective des formes réfléchies dans la conscience d'un sujet désormais rompu à l'aveu de finitude. Désireux de conjurer la scission pressentie dans le sillage du criticisme kantien, qui divise le pur mécanisme sanctionnant le règne immémorial de la nature et l'idéal d'une liberté absolue rompue à sa propre finitude et au vertige de l'infini, le Romantisme naissant entend reconquérir un concept purement *organique* de la vie qui se prolonge et s'exalte dans cette excroissance ultime qu'est l'œuvre d'art, alors conçue comme entité *sui generis*. La réflexivité immanente de l'œuvre fait ainsi éclater la nomenclature des genres pour les restituer à leur jaillissement originaire, l'élan de la pure forme poétique arrachée au néant. Au risque de sombrer dans le pur subjectivisme et visant en même temps à s'en immuniser, l'*ironie critique* qui sévit à l'endroit de l'auto-réflexivité du sujet romantique est la médecine appropriée pour maintenir le cap, en toute lucidité, vers son idéal objectif qui non seulement accepte mais célèbre son propre inachèvement. Comme le note Laurent Van Eynde dans l'excellent ouvrage qu'il a consacré au Romantisme d'Iéna, l'ironie romantique peut être définie comme « la conscience réflexive de l'inachèvement de l'œuvre, mais aussi et surtout relance infinie de la dynamique propre à l'œuvrer » (Van Eynde 1997 : 172).

Friedrich Schlegel (1772-1829) est sans conteste le théoricien le plus fécond de la *Frühromantik* d'Iéna. En 1798, il fonde avec son frère aîné August Wilhelm (1767-1845), ami de Madame de Staël et traducteur de Shakespeare et de Calderón, la revue *Athenäum*, le « manifeste » en quelque sorte de la révolution qui se met alors en branle à Iéna. Sa production allait se résumer à six numéros mais eut une influence plus que considérable et décisive sur le développement de la théorie critique de la littérature et de la traduction en Europe.

La rupture qui s'entame chez les Romantiques d'Iéna est tributaire de l'assaut mené par Luther au XVI^e siècle à l'encontre du statu quo dans la réception canonique du texte

sacré comme instance de révélation : non seulement écarte-t-il avec violence le *latin* en tant que médium officiel de l'Église catholique romaine et, plus généralement, de l'écrit, mais sa traduction de la Bible est l'acte fondateur de la langue allemande comme idiome national, le moment constitutif de la *germanité* parvenue au stage critique de la gestation d'une *Bildung* consciente de sa propre historicité. Et si les Romantiques en sont les héritiers, c'est qu'ils prennent définitivement congé de l'influence du classicisme français en radicalisant un questionnement amorcé déjà chez Herder, Lessing et Goethe. C'est aussi à la faveur de cette interrogation de plus en plus exigeante que les disciplines liées à la culture du texte vont éclore, se ramifier et s'interpénétrer, aussi bien la traduction, qui a pour apanage essentiel la *transmission des formes* au sens où l'entendra Walter Benjamin, que la philologie, la grammaire comparée, la théorie critique et l'herméneutique qui sera développée par Friedrich Schleiermacher (voir Lamy 2007b), lui-même auteur d'un important essai sur les « différentes méthodes du traduire » (Schleiermacher 1999) et d'une traduction des dialogues de Platon qui est absolument remarquable (voir aussi son *Introduction aux dialogues de Platon* : Schleiermacher 2004). Pour tout dire, nous nous trouvons ici dans le compagnonnage d'artificiers polymathes trempés et férus de tous les linéaments de l'acte de langage et de la culture du texte : ainsi Auguste Wilhelm Schlegel est-il à la fois critique, traducteur, théoricien de la littérature, philologue et comparatiste, Wilhelm von Humboldt est à la fois traducteur (*Agamemnon* d'Eschyle), anthropologue, historien et théoricien du langage, tandis que Schleiermacher est herméneute, traducteur et théologien.

Ce vaste champ d'opération définit une activité fondamentale que l'on désigne comme la *Bildung*, littéralement la « formation » ou la gestation d'une culture, c'est-à-dire un univers de formes qui a pour horizon immédiat l'universalité du singulier que la traduction a justement pour tâche de porter à la lumière. Et celui qui va pousser le plus loin l'expérience nouée dans l'« épreuve de l'étranger », c'est Friedrich Hölderlin, dont les traductions, tendant volontiers à se soumettre à la « motion violente de la langue étrangère », selon le mot de Rudolf Panwitz, mettent ainsi au premier plan « le rapport des langues comme *accouplement* et *différenciation*, comme *affrontement* et *métissage*. Ou plus précisément : le rapport de la langue maternelle avec les autres langues, tel qu'il se joue dans la traduction, et *tel qu'il détermine le rapport de la langue maternelle à elle-même* » (Berman 1984 : 36). C'est cette intériorisation décisive, qui s'inscrit dans la mouvance de son extradition vers le noyau de l'œuvre étrangère (voir à ce sujet Lamy 1993), qui ouvre donc l'ouvrage de la traduction, la révèle à elle-même dans son essence, éclairant la nature de son opération où l'excentration vers l'horizon lointain de la langue source entraîne une descente vertigineuse au sein de l'élément natif de la langue, au cœur de ce qui lui est le plus propre, qui est l'impropriété même, puisque c'est pur destin tissé de hasard et de contingence que telle langue s'exprime de telle ou telle autre façon. En réalité, c'est la langue propre qui devient impropre (à traduire) qu'il nous faut la ré-approprier. En effet, comme l'a bien pressenti Hölderlin, l'épreuve de l'étranger n'est autre que l'apprentissage du propre. Dans une lettre adressée à Böhlendorff et datée au 4 décembre 1801, il affirme que « ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger », et ce d'autant que « le *libre* usage de ce qui nous est *propre* est ce qu'il y a de plus difficile » (Hölderlin 1967 : 640).

Ce mouvement centripète, intensif, vers le propre qui répond à l'appel de la forme étrangère, à son intromission dans le champ des possibles de la culture d'accueil,

contribue ainsi à l'élaboration de la *Bildung*, à son élargissement, à l'amplification des ressorts de la langue dont nous croyions pouvoir user librement à tout venant. Le concept de *Bildung*, le doublet germanique du mot *Kultur*, d'origine latine, renvoie au processus de formation de la culture, d'où la nébuleuse sémantique qu'il commande et sollicite à partir du terme *Bild* : image; par exemple, l'*Einsbildungskraft*, force ou faculté formatrice; l'*Ausbildung*, développement, ou encore la *Bildsamkeit*, flexibilité ou « formabilité ». Sa notion dénote un mouvement d'appropriation, d'intégration d'une *forme propre*. Elle connote aussi l'idée de croissance, de maturation, d'épanouissement. Appliquée au domaine de la traduction, la constellation de sens qui gravite autour de la racine *Bild-*, on peut, *mutatis mutandis*, y transcrire les différents stades du processus qui implique une translation vers l'étranger qui, en retour, enclenche une revitalisation du propre. La *Bildung*, qui ne peut être une simple imitation de l'étranger, entretient un lien d'essence avec l'*Urbild*, l'original, un archétype, ou encore le *Vorbild*, le modèle ou paradigme dont elle peut être la reproduction, le calque, le *Nachbild*. L'archétype informe le modèle à partir duquel se forme la reproduction. Dans le cas qui nous occupe, l'œuvre antique est l'*Urbild*, et sa forme, le *Vorbild*. Quant au *Nachbild*, lorsque Herder réclama à son heure une traduction de Homère, Johann Heinrich Voss (1751-18-26) répondra à ses vœux en traduisant, dans une facture la plus littérale possible, l'*Odyssée* en 1781, puis l'*Illiade* en 1793.

Cet accomplissement a fait époque, mais cette cristallisation du grec en langue allemande (*Griechische der deutschen Sprache*), qui atteindra son paroxysme avec les traductions des tragédies de Sophocle par Hölderlin, constitue pour les Romantiques d'Iéna, Friedrich Schlegel en tête, un leurre, bref une solution non viable : c'est le syncrétisme des auteurs latins, le mélange délibéré des genres dans l'Antiquité tardive, le métissage donc et l'expérimentation des formes qui vont solliciter les zéloteurs de la *Frühromantik* et les maintenir à pied d'œuvre dans diverses directions. Il va sans dire qu'il y a ici translation implicite de la *romanité* aux cultures *romanes* archaïques et, de là, vers le genre *romanesque* jusqu'à la notion même d'un « romantisme ».

Le métissage des genres en appelle ici à un débordement plus large où spéculation métaphysique et construit poétique, théorie critique et traduction s'entrecroisent, en assumant en toute lucidité et sans doute avec encore plus d'acuité l'un des principaux acquis du criticisme kantien, à savoir une analytique du sujet rompu à sa propre finitude et auquel toute idée de dépassement des concepts de l'entendement cantonné au champ phénoménal, en l'occurrence le champ du sensible comme objet de ses facultés cognitives, demeure formellement interdite. La finitude du sujet rejaillit dans le champ spéculatif de la poétique et de la traduction comme instance ou moment critique de l'intelligibilité à l'œuvre dans la translation des formes où s'actualise la réflexivité immanente des œuvres. À l'inachèvement des œuvres en appelant à leur traduction répond l'intensité de la réflexion critique qui saisit l'absolu dans son jaillissement premier et non dans la forme achevée qui, dans le fond, à ce stade, est inexistante, suivant le principe qui sera plus tard émis par Umberto Eco, celui de l'*opera aperta*. La poursuite de cette fêlure inscrite dans le sujet conscient de sa propre finitude et qui se répercute à l'infini dans la fragmentation stellaire des écrits d'un Friedrich Schlegel (Schlegel 1996; voir aussi Lacoue-Labarthe et Nancy 1978; Thouard (dir.) 1996), répond à cette pulsion originaire de l'ipséité ou de l'Ego confronté à sa propre dissolution dans l'auto-réflexivité de sa conscience.

Ce que Novalis désigne dans l'un de ses *Fragments logologiques* (1798) comme « une auto-interpellation d'un genre supérieur – une véritable auto-révélation » marquant le devenir-conscient de la poésie, soit l'émergence de sa poétique comme pure mise en œuvre, devenir-œuvre, correspond à un processus d'infinimentisation de la poésie, le moment post-kantien, comme l'écrit Berman : « À vrai dire, *opération réflexive et opération infinitisante n'en font qu'une pour les Romantiques*. C'est l'une des conséquences de l'élargissement vertigineux qu'ils imposent au concept de *réflexion*, transformé par eux en une catégorie ontologique fondamentale » (Berman 1984 : 121). À la remarque de Berman, nous pouvons ajouter que cette opération réflexive revêt pour Novalis un caractère programmatique, comme en fait foi cette autre affirmation des *Fragments logologiques* : « Le monde doit être romantisé. Ainsi sera retrouvé le sens originel. Romantiser n'est rien d'autre qu'une élévation en puissance qualitative – *Die Welt muss romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts als seine qualitative Potenzierung* ». Plus loin, Novalis étend cette notion souveraine de sa poétique au champ entier de la manifestation : « Le dépassement de soi-même est partout l'acte suprême, le point initial, la *genèse de la vie*. Telle la flamme, qui n'est rien que cet acte – *Der Akt des sich selbst Überspringens ist überall der höchste – der Ursprung – die Genesis des Lebens. So ist die Flamme nichts als ein solcher Akt* » (Novalis 1973 : 57 et 65).

Ce processus d'infinimentisation se caractérise donc par une *Potenzierung*, une potentialisation ou, comme je préfère en traduire l'expression, une « élévation à la puissance » et une amplification (*Erweiterung*) d'une multiplicité indéfinie de monades réflexives formant un univers spéculaire (du latin *speculum* : miroir) dont les innombrables plans de réfraction sont disséminés à travers la cristallisation de fragments critiques qui chacun fixe en lui-même un microcosme entier de la réflexion. Il va sans dire que les zéloteurs de la *Frühromantik* d'Iéna affectionnent l'écriture éclatée qui agit comme des ogives à fragmentation multiple. Deux procédés littéraires, l'ironie et le *Witz*, le « mot d'esprit » que Freud associera ultérieurement à une opération de l'inconscient au même titre que le lapsus ou l'acte manqué, viennent syncoper et radicaliser la réflexivité immanente de l'œuvre, dénotant alors non pas un trait psychologique de l'auteur, mais une *forme de l'œuvre* participant au devenir-conscient de la poétique qui est en train de s'y développer. Ce processus en appelle précisément, selon l'expression de Novalis, à une « romantisation » encyclopédique des éléments composites du réel où leur mise en mouvement au sein des chaînes réflexives se traduit par la « versabilité infinie de l'entendement cultivé » (*gebildete*), pure mobilité des formes poétiques qui commande aussi la théorie spéculative de la traduction chez les Romantiques d'Iéna.

Cette « versabilité infinie », voulant que toute forme soit version d'une autre, conversion, subversion ou diversion, répond au réquisit du pluralisme qui désormais pénètre de plus en plus les consciences au contact d'une multiplicité de sources en provenance de contrées qui débordent largement le giron gréco-latin. La pensée romantique est syncrétiste et pluraliste, elle célèbre l'arbitraire, le *wilkürlich*, qui constitue l'idéal de la subjectivité cultivée. D'où l'ironie majeure : plus s'accomplit la potentialisation infinie de l'œuvre, son élévation à la puissance, plus le sujet se reconnaît dans sa finitude propre. Si, comme le souligne Berman, cet idéal sert à « la construction d'une théorie de la subjectivité infinie, qui se libère par une série elle-même infinie d'élévations (ironiques, morales, poétiques, intellectuelles et même corporelles) de sa

finitude première », en retour « cette subjectivité infinie ne serait pas absolue si elle n'était pas aussi une subjectivité *finie*, c'est-à-dire une subjectivité capable de s'auto-limiter et de s'ancrer dans le limité. À ce stade, la pensée romantique opère un double mouvement, l'un allant dans la direction de l'infinisisation, l'autre dans celui de la finitude. La *Bildung* accomplie est la synthèse de ces deux mouvements » (Berman 1984 : 130). Novalis lui-même explicite clairement l'enjeu et la portée de cette médiation, qui est sans doute tributaire de la « révolution copernicienne » opérée par Kant : « Plus l'horizon (la sphère) de la conscience devient incommensurable et multiple – plus *disparaît* la grandeur individuelle, plus s'accroît *visiblement* – plus se révèle la grandeur spirituelle, rationnelle de l'homme. Plus le tout est *grand* et *élevé*, plus remarquable est le particulier. La *capacité de limitation* s'accroît avec le manque de limites » (cité *in ibidem*).

Même synthèse des deux mouvements chez Friedrich Schlegel, où la singularité du *Witz* et de l'ironie, « embrayeurs » objectifs de l'écriture fragmentaire, s'ouvre vers l'infini dans la « versabilité » encyclopédique des formes qui s'entre-traduisent et s'enrichissent mutuellement en se co-spécifiant. Le métissage des œuvres et des formes, le brouillage des codes et des genres, qui est presque un lieu commun de l'esthétique postmoderne, a pour ancêtre direct la théorie critique des Romantiques d'Iéna. Comme l'écrit encore Antoine Berman :

Dans toute traduction, chacun en conviendra, l'œuvre est comme déracinée. Or, ce mouvement de déracinement est inhérent à toute traduction, quelle qu'elle soit, l'opinion courante le considère comme une perte, voire comme une trahison. Le texte traduit serait en défaut par rapport à l'original, parce qu'il serait incapable de restituer le réseau de connivences et de références qui fait la vie de ce dernier. Certes. Mais dans la perspective romantique, ce réseau est ce qui consacre la finitude de l'œuvre, dont la vocation est sa propre absoluité. Si l'ironie est l'un des moyens imaginés par les Romantiques pour élever l'œuvre au-dessus de sa finitude, il faut alors considérer la traduction comme *ce procédé hyper-ironique qui parachève le travail de l'ironie immanente à l'œuvre* » (*Ibid.*, 159-160).

Or c'est précisément ce qu'a en vue Walter Benjamin lorsqu'il écrit dans son essai « *Die Aufgabe des Übersetzers* » :

Übersetzung verpflanzt also das Original in einen wenigstens insofern – ironisch – endgültigeren Sprachbereich, als es aus diesem durch keinerlei Übertragung mehr zu versetzen ist, sondern in ihn nur immer von neuem und an andern Teilen erhoben zu werden vermag. Nicht umsonst mag hier das Wort ›ironisch‹ an Gedankengänge der Romantiker erinnern. Diese haben vor andern Einsicht in das Leben der Werke besessen, von welchem die Übersetzung eine höchste Bezeugung ist.

La traduction transplante ainsi l'original dans un domaine du langage — ironiquement — plus définitif, dans la mesure du moins où il n'est plus possible de l'en déloger par un quelconque transfert, mais seulement de le laisser toujours s'y élever dans son renouveau et en d'autres parties. Il n'est pas du tout fortuit que le mot « ironique » puisse ici évoquer la démarche spéculative des Romantiques. Ils furent précurseurs dans le discernement exercé quant à la vie des œuvres, dont la traduction témoigne de la façon la plus éloquente (Benjamin 1997 : 21; GS IV/1 : 15).

Cette évocation par Benjamin de la spéculation des Romantiques d'Iéna, notamment de leur théorie critique, soulignant au passage l'importance de l'ironie comme décodeur

objectif des œuvres, est sans doute tributaire des minutieuses analyses qu'il a menées dans sa dissertation de 1919, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (tr. fr. Benjamin 1986), qui demeure, encore à ce jour, la meilleure étude sur le sujet. L'entrechoc du fini et de l'infini, de la transversalité des œuvres et de leur singularisation dans une facture définitive, mais qui demeure résolument ouverte et soumise à diverses percolations par l'acte de lecture et d'interprétation, est le paradoxe qui sous-tend la visée implicite du « traduire »; bref, « ce double mouvement qui caractérise le texte romantique, rendre le proche lointain et le lointain proche, est effectivement la visée de la traduction : dans le texte traduit, l'étranger est certes rendu proche, mais, aussi bien, le proche (la langue maternelle du traducteur) est comme distancié et rendu étranger » (Berman 1984 : 160). D'où cette affirmation cardinale de Novalis selon laquelle le *Dichten*, le « poétiser », est originairement un *Übersetzen*, un « traduire ». On voit ainsi comment

[...] la théorie de la *Kunstsprache* (tout comme celle de la versabilité infinie de la poésie universelle progressive et de l'*Encyclopédie*) invite secrètement à une théorie de la traduction : dans une telle optique, tout œuvre est traduction, soit *version* indéfinie de toutes les formes textuelles et catégorielles les unes dans les autres, soit *infinitisiation* des « mots de la tribu ». Ce que l'on considère habituellement comme la négativité de la traduction est dès lors, pour l'*Athenäum*, bien plutôt sa *positivité poétique* » (*Ibid.*, 161).

La réflexivité immanente de l'œuvre en appelle donc à une traduction implicite qui, en retour, commande sa traduction vers l'autre langue comme potentialisation se réfléchissant dans la facture définitive, mais ouverte, de la traduction. Si, comme l'écrit Berman, *la poésie est essentiellement « dépassement, potentialisation du "langage naturel", constitution d'une langue "stellaire", elle est déjà en soi traduction* ». Cette traduction immanente qu'est la poésie selon Novalis ne peut en retour se concevoir que

[...] comme une auto-traduction : l'œuvre se traduit, *setzt sich über*, est passage au-delà d'elle-même, vers l'éther de sa propre infinité. La traduction, en faisant passer l'original, non simplement d'une langue *x* à une langue *y*, mais de sa langue maternelle (c'est-à-dire d'adhérence empirique) à une langue étrangère en général (qui constitue comme telle la langue « lointaine », la figure allégorique du *langage pur*), la soumet à ce grand tour dont parle F. Schlegel » (*Ibid.*, 173-174).

Ce « grand tour » évoqué par F. Schlegel n'est autre que le parcours de l'horizon pluriel de la *Bildung* où se déploie le double mouvement de potentialisation et d'infinitisiation des formes poétiques qui empruntent ce tour hyperbolique qui les déporte et les métamorphose dans la facture ouverte mais finie de l'œuvre révélée à elle-même dans sa traduction. Cette dernière constitue un *stade critique* de l'œuvre, comme une critique immanente à l'œuvre dans son extradition vers l'étranger. L'opération critique, tel que le précise Walter Benjamin dans son essai sur *Le Concept de critique d'art dans le romantisme allemand*, correspond à un acte de compréhension, à ce devenir-conscient de la poétique où « la limitation de l'œuvre individuelle est méthodiquement rapportée à l'infinité de l'art ». L'œuvre est ainsi projetée hors de soi, hors de ses limites, extradée, en réalisant sa propre limite. Puisque le langage est d'abord œuvre, lié comme tel, en tant que pur « œuvrer » (c'est le sens idoine, originel, du verbe grec *poiein* (ποιεῖν) et, par suite, du substantif *poiēsis*), à une facture plutôt que d'être une excroissance sensible de la nature, la traduction appartient de façon intrinsèque au processus de sa réalisation, à la

détermination de son essence, par laquelle donc le langage comme forme de vie se réalise en tant qu'œuvre, comme *Bildung* ou instance formatrice de culture.

C'est le dessein auquel s'accorde le talent incontestable de traducteur d'August-Wilhelm Schlegel, de loin le plus productif et le plus chevronné des artificiers du langage évoluant dans le champ gravitationnel de l'*Athenäum*. Comme nous le rappelle Berman, A. W. Schlegel est probablement l'un des plus grands traducteurs allemands qui aient jamais existé : « Il possède à fond les principales langues européennes modernes, le grec, le latin, le français médiéval, le vieil-allemand, les langues d'oc, ainsi que le sanskrit, qu'il contribue à faire étudier de façon décisive en Occident. La liste de ses traductions est impressionnante; Shakespeare, Dante, Pétrarque, Boccace, Calderón, l'Arioste, ainsi qu'une quantité de poètes italiens, espagnols et portugais moins connus. À quoi il faut ajouter la *Bhagavad Gîtâ* » (*Ibid.*, 205). Mais A. W. Schlegel est aussi un éminent philologue, spécialiste du sanskrit et des littératures médiévales, non moins qu'un critique littéraire de premier plan qui a écrit de nombreux articles sur Shakespeare, Dante, le théâtre espagnol du Siècle d'Or, Camoës, Goethe, Schiller, les troubadours, l'Inde, la poésie et la métrique. La profondeur et l'aplomb de son jugement se conjuguent fort bien avec la radicalité critique affichée par son frère Friedrich et avec les dons spéculatifs et l'incomparable sensibilité poétique de Novalis. En fait, sa « théorie de l'*universalité des formes poétiques* » est « l'*exact complément* de la théorie du langage et de la traduction de F. Schlegel et de Novalis » (*Ibid.*, 210-211). Pour lui, en effet, toute traduction n'est et ne peut être que *polytraduction* et doit répondre d'emblée à un défi d'ordre *encyclopédique*, épousant la multiplicité des contraintes liées, par exemple, à la prosodie, la rythmique et à la métrique inhérentes à la facture de l'œuvre, ce qui détermine sa forme et qui doit être visé prioritairement par les stratégies de traduction mises à contribution.

Henri Meschonnic trouve là un prédécesseur émérite des principes de sa propre *Poétique du traduire*, nonobstant ses réserves marquées et réitérées à l'endroit du concept de « traduction généralisée » qu'il associe à une forme de « vagabondage conceptuel » (Meschonnic 1999 : 15, 57, 93, 195), réserves auxquelles je ne souscris absolument pas, professant haut et fort – je signe et persiste – que cette opération interactionnelle qui défie toute sommation universelle n'en doit pas moins être conçue et logée à l'enseigne d'une *traduction généralisée*, couvrant le spectre qui s'étend de l'échange d'information des bactéries en suspension dans la « soupe primordiale » au sein de laquelle s'est formé l'embryon de la biosphère – la plus ancienne bactérie fossile ayant été identifiée et datée par mode de thermoluminescence à il y a plus de 1.4 milliard d'années – jusqu'aux connectivités magmatiques des codes communicationnels activés dans les routes de navigation du cyberspace aussi bien qu'aux signaux détectés par les radiotélescopes. Je défends une forme de holisme sans bornes ni égards à la nature des sources d'émission ainsi que la capacité virtuelle de notre esprit de décrypter n'importe quel type de code. L'intraduisibilité de principe ne fait problème, dans le fond, que pour les « ciblistes » patentés, qui font tout pour être lisibles, tandis qu'elle constitue un levier et un puissant stimulant pour les traducteurs ou la traductrices chevronné(e)s, qui ont le courage, le mérite et parfois l'état de grâce de se révéler tout à fait lisibles alors qu'ils n'ont rien sacrifié aux vagues oscillations polarisées vers un lectorat docile dont on n'attend nul effort d'imagination dans leur mise en contact avec l'étranger.

Comme le notait déjà Novalis, dans l'un de ses *Fragments*, « le langage est un produit de l'impulsion à la formation (*Bildungsamkeit*) ». Cette impulsion traduit un acte délibéré de l'esprit en quête d'un mode d'expression et qui instaure sa propre limite, plus précisément la reconnaît, l'éprouve au moment même où il s'élançait pour la dépasser. C'est là le paradoxe constitutif de la *poétique généralisée* mise en chantier par les Romantiques d'Iéna et qui se propose d'élever à la N^{ième} puissance les ressorts de l'expression poétique tout en lui reconnaissant cette capacité ironique d'être saisie du sens de sa limite, se sachant comme telle rompue à l'aveu de finitude. Or c'est le langage précisément, en particulier la forme poétique et l'impératif de sa traduction, qui est ni plus ni moins que l'instance révélatrice, le vecteur ou l'opérateur de cette saisie toujours imminente de la limite qui circonscrit l'élévation à la puissance de la forme poétique, sa potentialisation infinie, et qui est aussi le levier de sa translation dans l'ample commerce entre les langues.

Dans ce cas, les spéculations parfois très hardies des Romantiques d'Iéna, souvent servies par une expertise philologique hors pair, d'où le caractère indépassable de certaines de leurs traductions et de la théorie critique qui leur est sous-jacente, sont loin d'être imputables, comme d'aucuns l'ont claironné, aux aléas d'une exaltation débridée ou aux caprices de la « folle du logis ». Pour eux, comme l'affirme Novalis, « tout le langage est un postulat. Il est d'origine positive, libre ». Dans une telle conception du geste poétique, nous dit Berman, le langage « ne peut jamais être pensé comme cette dimension immaîtrisable de l'être humain, qui le confronte à la multiplicité à la fois empirique et "transcendantale" des langues : l'être-Babel opaque du langage naturel » (Berman 1985 : 35-36). Pour Novalis, en effet, l'original est soumis à un effet de gravité qui l'engonce dans son écorce, un effet de pesanteur que la motion traductrice a pour dessein de l'en y arracher et d'en faire éclore les germes en dormance. Le passage du texte de l'original à l'autre texte, la version traduite, le mouvement même de l'*über-* dans l'*Über-setzung*, est une « *relevance* » au sens derridien (Derrida 2005), jouant chez ce dernier sur la duplicité du terme anglais *relevant*, comme marque de pertinence, et de sa traduction de l'*Aufhebung* hégélienne par le terme « relève », qui est plus adéquatement traduite par Yvon Gauthier par le terme « sursomption » (voir Gauthier 1969; 2010), conceptuellement plus « idoine » en déférence à la dynamique hégélienne.

La proximité, voire la presque intimité des opérations poétiques des Romantiques d'Iéna et de la césure spéculative de la « double négation » (*die doppelte Negation*) opérée par la dialectique hégélienne n'a plus à être prouvée. Dans ce cas, il nous faut entendre en toute rigueur la possible gémellité de la notion d'une « élévation à la puissance » (*Potenzierung*) du singulier chez les Romantiques et de la notion d'*Aufhebung* chez Hegel au sens où Yvon Gauthier a définie cette dernière : « Le néologisme "sursomption" veut marquer le sens opposé à la subsomption kantienne, qui dans son acception la plus générale suppose qu'on peut soumettre le particulier au général. Le procès inverse de la sursomption "pro-meut" le singulier dans l'universel et propulse le déterminé vers le déterminant (concept) absolu dans le mouvement dialectique qui médiatise toute détermination par le moyen de la double négation » (Gauthier 2010 : 4-5). Pour les artificiers de la *Frühromantik*, cette dynamique correspond à une opération potentialisante qui fait brèche dans l'ouvert de la dimension transversale qui lie le devenir-œuvre dans l'*être-en-langues*, bref qui ouvre l'œuvre à la voie de son propre dépassement dans le champ gravitationnel de l'intertextualité en acte,

qui est marquée du sceau de la finitude mais qui forme du même coup une chaîne ininterrompue, potentiellement infinie, d'œuvres qui au gré des traductions et des retraductions jalonnant leur *dérive* se potentialisent mutuellement et *se font écho*, suivant l'interprétation de Walter Benjamin.

Ainsi Friedrich Schleiermacher, qui a tracé d'un trait indélébile son passage, telle une étoile filante, dans la constellation de pensée en suspens dans le ciel d'Iéna, est-il ce théologien hors norme qui va faire éclater la rigidité du postulat lié aux principes de l'auto-suffisance (*sola scriptura*) et de l'auto-interprétabilité (*sacra scriptura sui ipsius interpretes*) de l'Écriture dans le cadre normatif de l'exégèse luthérienne. De là, s'articulera chez lui le passage de cette optique vers une plasticité plus souple et aérienne, qui lie d'un lien infrangible compréhension et interprétation, l'une n'allant pas sans l'autre, et qui trouve son ancrage et son espace de résolution dans l'intelligibilité pleine et entière de l'exercice du langage, dans la mesure où elle nous est accessible eu égard à la volatilité des propriétés émergentes qui plongent leurs racines dans l'inconscient et, surtout, compte tenu de la pluralité des langues, le *verum ipsum factum* qui commande une investigation approfondie des protocoles de traduction.

Avec Schleiermacher, comme avec Humboldt du reste, nous quittons définitivement l'univers de sens fondé sur une conception monologique du langage assorti à l'abstraction d'un grammaire universelle de la pensée, qui réduit l'exercice du langage à une portion plutôt congrue de l'expérience langagière, sa fonction instrumentale, pour accéder ainsi à sa dimension *dialogique* (voir Mikhaïl Bakhtine, in Todorov 1981) et intersubjective, qui convient davantage à une forme de vie autonome définissant un *milieu*, une médiumnalité ouverte, une aire de jeu saturée de signes générateurs d'une multitude de renvois se projetant dans un horizon historico-culturel qui forme l'univers de référence et, du même coup, la condition *sine qua non* de l'interaction humaine. S'il est besoin d'une interprétation ou d'une « explicitation » (*Auslegung*) des contenus immédiatement accessibles à la compréhension, c'est qu'on fait encontre fréquemment de facteurs d'opacité, des éléments litigieux, sinon des différends insoluble et intraitables faute de terrain d'entente commun aux parties en cause, des énoncés conflictuels ou contrefactuels, sinon des configurations de sens elliptiques ou purement suggestives qui requièrent un supplément d'information et, par conséquent, justifient le recours à l'interprétation.

Ce dont Schleiermacher prend conscience en fin de compte c'est rien de moins que la condition même de la modernité, la dimension *critique* appelée par la *problématicité* du vivre ensemble dans un contexte où les différences cohabitent non sans se heurter à un problème de traduction que l'on peut généraliser à l'ensemble des traits culturels : rites, gestes, attitudes qui entraînent des réticences qui se laissent mal apprivoiser. D'où le réquisit d'une ontologie *plurielle* et essentiellement *relationnelle*, comme telle rompue et confrontée à une multiplicité de points de vue qui non seulement se réfléchissent dans le langage mais y trouvent leur consistance, car il s'agit bien d'un milieu, d'un médium, d'une matrice vivante qui déborde largement la gestion formelle des unités de sens. Comme le souligne Peter Szondi dans la brillante étude qu'il a consacrée à l'herméneutique de Schleiermacher : « L'important n'est donc pas l'interprétation de passages particuliers, mais la saisie du texte parlé ou écrit à son origine, à partir de la vie individuelle de son auteur : la parole et l'écrit sont alors saisis à la fois comme

“jaillissement d’une portion de vie” et comme acte, cessant ainsi d’être de simples documents pour devenir expression active et actuelle de la vie » (Szondi 1875 : 297).

La problématique est un enjeu et non un frein à l’interaction humaine, dans la mesure où l’aire de jeu des interprétations, qu’on devine aussi bien être concertantes que grosses de différends de toutes sortes, doit demeurer ouverte, ne serait-ce qu’elle implique et sollicite divers intervenants : auteur, traducteur, lecteur, interprète. Autant la trace écrite ou la vive parole doit témoigner d’un acte de discours ou d’une prestation de sens jaillissant de la vie de son auteur ou de son locuteur, autant celui ou celle vers qui est dirigé cet acte, même à l’insu de son destinataire ou de son destinataire, doit-il le soumettre aux critères qui gouvernent ou orientent sa propre existence. La distance critique aussi bien que l’épiphanie du sens, l’éclairage soudain auquel il est promu, ne sont plus l’« affaire » d’un magistère réglé déterminant de façon préjudicielle les paramètres de l’interprétation, mais d’une interaction *dialogique* entre les parties en cause. Le processus de traduction rejaillit sur tous les plans de l’existence. C’est précisément le point de vue qu’adopte Schleiermacher au départ de son essai *Des différentes méthodes du traduire* (Schleiermacher 1999). Il met directement en évidence ce premier niveau de difficulté qui frappe le locuteur dans le rapport à sa propre langue, qui n’est en fait que l’indice minimal d’une problématique du traduire qui s’étend sur tout un spectre de situations interlocutoires et qui en appelle chez Schleiermacher à une réflexion sur la traduction « généralisée ». Comme le note Berman, « il y a partout “traduction” là où nous devons interpréter un discours; qu’un étranger nous parle dans une langue qui n’est pas la nôtre, qu’un paysan nous interpelle en patois, qu’un inconnu tienne des propos que nous comprenons mal, ou que nous nous penchions sur des propos que nous avons autrefois tenus, mais qui nous paraissent désormais obscurs... dans tous les cas nous sommes conduits à un acte de “traduction” – le plus difficile n’étant pas forcément celui qui concerne une langue étrangère » (Berman 1984 : 232).

Ici je fais l’impasse sur nombre d’analyses et de développements que l’on retrouvera dans mon étude intitulée « *Clavis hermeneutica* : la problématisation du traduire chez Friedrich Schleiermacher, ou l’ébauche du paradigme de la compréhension intersubjective » (Lamy 2007b). Je noterai simplement que Schleiermacher fut lui-même un traducteur émérite. Très tôt, il traduira deux chapitres de l’*Éthique à Nicomaque* d’Aristote (1789; mais sa contribution majeure, qui compte parmi les plus belles réussites de la langue allemande, c’est sa traduction complète des *Œuvres* de Platon, inaugurée avec son ami Friedrich Schlegel, qui en avait pris l’initiative en 1798, mais que Schleiermacher dut achever seul. Il est opportun enfin de mentionner que sa conception de la traduction est indissociable de l’élaboration d’une herméneutique qui est elle-même assortie à une dialectique et à une éthique commandant une perspective plus large qui en appelle à la traduction massive d’œuvre de source et de provenance des plus diverses, de façon précisément à élire un espace colloquial qui agrée l’accroissement et l’intensification des ressources expressives de la langue hôte. La visée de Schleiermacher est stratégique : il faut créer un *Sprachgebiet* particulier pour les traductions, un domaine de prédilection, un champ qui lui soit propre à l’intérieur du champ culturel, pour que l’étranger puisse le féconder, enclencher sa fonction médiatrice et ménager l’aire de jeu où la traduction devra mobiliser des ressources insoupçonnées de la *Muttersprache*, éveiller les éléments qui y sommeillent encore à l’état de latence.

Pour me résumer, suite à cette brève évocation des tenants du vaste dispositif spéculatif mis en branle par les adeptes de la *Frühromantik* d'Iéna, leur legs m'apparaît comme indépassable en matière d'investigation des ressorts d'une poétique se mesurant à l'aune de la transversalité des genres. Non moindre s'est avérée leur lucidité quant à la fécondité heuristique de la traduction comme vecteur de métamorphose et facteur de réjuvenation de la langue propre. Il va sans dire que la *théorie critique* qu'ils ont élaborée de divers points de vue et à l'appui de stratégies de traduction et d'un tact philologique sans précédent anticipe les mouvances encore récentes du *cultural turn* et ses diverses ramifications, sans compter les courants désormais indénombrables qui se rattachent à ce que Goethe désignait déjà, à son époque, comme la *Weltliteratur*. François Ost synthétise en un brillant raccourci les lignes de fuite de ce mouvement qui s'est fermement incrit dans la durée et s'est mérité une brillante postérité alors que, paradoxalement, ses artificiers n'eurent droit qu'à la fulguration spontanée d'un concert d'étoiles filantes traçant les hiéroglyphes du futur dans le ciel d'Iéna :

Dans ces conditions, la traduction n'est plus cette tâche seconde et ancillaire vouée à la reproduction mécanique de l'œuvre; Novalis explique qu'elle pourrait bien se situer en amont du texte, le saisissant en l'instant de sa genèse, au moment où il tente de saisir l'idée qui l'anime. Et il n'est pas impossible que, s'emparant de cette forme primitive, de cette idée inchoative, elle la dise finalement mieux que l'original. Non pas qu'elle soit « supérieure » à celui-ci, le critère n'étant pas une idée de hiérarchie, mais que, la reprenant à l'origine, elle réinvente son ouverture. Ainsi le Shakespeare de Schlegel pourrait bien être un « *über-Shakespeare* », plus fidèle aux potentialités qui sommeillent encore dans son œuvre. Une bonne traduction accomplit l'œuvre originale en l'élevant à la hauteur de sa propre visée. C'est qu'elle-même, l'œuvre originale, n'était pas une totalité close, et surtout pas un travail achevé; elle se signalait, au sein de sa propre culture, par une étrangeté, un écart et comme un inachèvement que la traduction ultérieure prendra précisément en charge. En dépassant le sens thématique dans l'œuvre (son « message », son « thème »), pour entendre son souffle et son rythme, la bonne traduction s'élève au diapason de la création elle-même.

Hölderlin, traduisant *Antigone*, appliquera ce programme à la lettre, et même un peu plus, confinant à l'extrême. Il cherchera à orienter Sophocle, lui prêtant une sauvagerie dionysienne que son écriture classique n'aurait que partiellement refoulée et à laquelle une traduction émancipée se doit de faire écho. Comme Icare, il prétendra s'approcher du feu du ciel, et, comme lui, subira le risque de la démesure.

Avec les romantiques allemands, la réflexion sur la traduction atteint une radicalité qu'on ne dépassera plus. Loin de se cantonner à des urgences pragmatiques de communication, elle participe de la *Bildung* culturelle généralisée, elle opère comme le truchement d'une littérature mondiale en voie de formation. Mieux encore : loin d'opérer aux seuls confins des langues étrangères, elle se fait valoir au cœur de la langue propre, comme cette différence créatrice qui assure de dire réellement (sa *Sprachlichkeit*, ou capacité parlante). Parce que mieux que toute autre époque, le romantisme allemand a perçu cette force intrinsèque du langage, il a pu mettre en lumière, de façon exceptionnelle, le dynamisme du processus traductif (*energeia* plutôt qu'*ergon*) et sa contribution essentielle à l'auto-constitution de soi (*Bildung*) (Ost 2009 : 120-121).

Je ne ferai pas mystère de mes allégeances : la dimension visionnaire de la théorie critique de la traduction mise de l'avant par l'aréopage de polymathes gravitant dans l'orbite de l'*Athenäum* à Iéna au tout début du XIX^e siècle forme l'arrière-plan de nombre de thèses que j'ai émises aussi bien dans le corps principal du texte formé par la réunion

de cinq études que dans les amples développements de mon Introduction non moins que ceux, tout aussi copieux et étoffés, des présentes Conclusions. Dans un certain sens, je suis, à l'instar de Walter Benjamin, un épigone direct des Romantiques d'Iéna. Cette attitude critique, qui répond à une tournure de pensée pluraliste, relativiste et évolutionniste en regard de la pratique de la traduction, a pareillement déterminé chez moi l'adoption du *pluralisme méthodologique* défendu par l'épistémologue autrichien Paul Feyerabend, du *perspectivisme généalogique* de Michel Foucault, de la procédure de l'*abduction* introduite par Charles Sanders Peirce et mise en pratique dans les stratégies narratives tenant en suspens la *fabula* dans les intrigues romanesques d'Umberto Eco et, de là, l'évocation de la « *sérendipité* » qui nous apprend que le hasard, la chance et les rencontres fortuites sont aussi de la partie dans le pari auquel se voit parfois confronté le traducteur, sans oublier le *paradigme indiciaire* mis en perspective par l'historien Carlo Ginzburg, zéléateur d'une approche micro-historienne à l'affût de traces, d'indices et de symptômes prospectés dans les catacombes d'une histoire dont la nervure a frayé sa voie à l'ombre du monumentalisme civilisationnel et des hauts faits d'illustres histrions consignés dans des chroniques interminables.

Ogives à fragmentation multiple : le point de non retour : stratégies obliques en vue de sortir de l'enfermement du « cercle herméneutique »

Je défends une vue *non déterministe* de la traduction comme pratique signifiante investie d'une plus-value en matière de gain cognitif et de fécondité heuristique. Je crois aussi que la réflexion critique qu'elle peut inspirer et qui forme la matière de l'*épistémè* traductologique devrait aussi demeurer ouverte et non déterministe. Il y a plusieurs raisons qui se bousculent au portillon de mon esprit et qui avalisent, sinon corroborent cette position critique. D'abord, une donnée de fait, presque une trivialité, que j'ai d'ailleurs invoquée à moult reprises : la contingence qui affecte la gestation et l'évolution des constructions finies de langues historiquement constituées qui non seulement sont tissées de métissages, d'hybridations et de diverses formes d'acculturation, mais admettent un coefficient exponentiel en matière de tropes qui évoluent *in situ*, sous l'impulsion de contextes comportant diverses variables. Seconde raison : les paramètres à l'aune desquels on peut mesurer l'écart entre l'une ou l'autre des multiples langues vernaculaires qui ornent l'œkoumène terrestre sont mobiles, instables, amovibles et volatils. Ça bouge tout le temps. Comme les usages du locuteur moyen d'une même langue.

Tierce raison, il nous faut faire avec l'amplitude du différentiel espace-temps qui, de part et d'autre, accuse une profondeur que l'art du traducteur doit jauger pour articuler en conséquence les stratégies de traduction qu'il compte mettre à contribution pour créer une équipollence de bon aloi moyennant une mise à niveau de calibrage approximatif, c'est-à-dire tolérant une valeur approchée. Bref, on ne traduit pas l'*Orlando furioso* de l'Arioste, un poème épique qui compte 46 chansons totalisant 38 626 vers et qui connaîtra une première publication en 1516, puis qui sera repris et développé en 1521 et achevé en 1532, comme on traduit "just in time" un bulletin de météo relayé par satellite en provenance du Midwest des USA annonçant la formation d'un cyclone. Nous avons en

substance une *dérivation coaxiale* dans l'espace et le temps des paramètres à l'aune desquels s'actualise l'interface entre les langues, une interface susceptible d'évoluer et de se transformer au gré du flux migratoire des peuples. Ainsi en est-il du *melting pot* linguistique, une espèce d'utopie par laquelle les USA aiment parfois à se définir, alors que cette mosaïque idyllique est trouée de ghettos, mais dont l'implantation et la croissance sont aussi spontanées et rhizomatiques que les favélas brésiliennes

Une quatrième considération et non des moindres est que nous avons le plus souvent affaire à des imaginaires symboliques qui défient l'universalité d'un nombre quand même assez restreint d'archétypes récurrents dans certaines cultures, celles qui sont associées aux *koinai* européennes entre autres. Les travaux des anthropologues, dont Bronisław Malinowski (1884-1942) ou Claude Lévi-Strauss, pour ne nommer qu'eux, ont beaucoup fait pour déverrouiller et relativiser ce noyau d'archétypes souvent invoqués pour faire valoir l'universalité des symboles partagés par certaines cultures basées sur des traditions scripturaires fortes marquées par la propension à s'arroger l'apanage d'une authentique humanité, taxant souvent les peuplades de tradition orale de tribales, ou de carrément barbares, voire dénuées d'âme. Je ne m'étendrai par outre mesure sur cette question : je ferai simplement remarquer que le terme « *inuit* » signifie « gens, » « humain, » ou « personne » en inuktitut et en groenlandais et qu'il n'existe pas à ma connaissance de peuplade de tradition orale qui se soit livrée à une œuvre de destruction et de négation de l'humain aussi massive et innommable que la *Shoah*.

Lorsque notre attention se porte sur ce foisonnement d'imaginaires symboliques dont la polyphonie vibre en autant de langues, de dialectes et de sociolectes, issus de tradition écrite ou orale, le traducteur, loin de se laisser définir comme un « peseur de mots », comme le suggère le poète Valéry Larbaud dans son superbe ouvrage *Sous l'invocation de Saint Jérôme* (1946; rééd. augm. 1997), traduisant littéralement une locution de l'auteur latin Aulu-Gelle : *Verborum pensitatores*, doit négocier avec les sous-entendus et, dirais-je, le « flou artistique » d'images liées à la ritualisation du goût, de la sensibilité, de la sélection discrétionnaire des gradients du spectre chromatique, bref d'une palette singulière de couleurs et d'une kyrielle de manifestations sensibles, tactiles, olfactives et un multitude bigarrée de variables rattachées à un mode de vie qui sont consignées voire structurées dans des usages codifiés, typifiés, parfois très marqués, de registres de langue dont on ne peut faire l'économie.

Tout ceci est affaire de « milieu », d'environnement, générant une espèce d'écosystème symbolique qui sous-tend l'évolution d'une langue historiquement constituée. En guise de rappel, je renvoie ici aux intuitions très fortes des philosophes de l'École de Kyoto, en l'occurrence la notion de *basho* (場所) de Nishida Kitaro, rendue littéralement par le terme « lieu », qu'on peut aussi traduire par « champ » ou « matrice », s'agissant de développer une « logique du champ » (*basho no ronri*), mais encore à la notion de *Fūdo* (風土) que fait prévaloir Watsuji Tetsuro pour décrire le « milieu » de gestation, l'espace de « médiance » (風土性 *fūdosei*) où le processus d'individuation de l'être humain s'avère tributaire de l'imprégnation d'un « climat », d'un habitat où se tissent les linéaments colloquiaux de l'espace dialogique de l'intersubjectivité comme matrice vivante d'une individualité perméable aux influx de son « milieu de vie ». Je rappelle aussi la distinction cardinale opérée par Ferdinand de Saussure entre la *langue*, qui représente un système de signes, une structure abstraite et collective, et la *parole*, qui

correspond à l'appropriation personnelle de la langue par des locuteurs concrets. Aussi les langues sont-elles d'abord et avant tout des institutions, des produits de l'histoire et de la volonté humaine corrélés à un espace habitable traçant les linéaments de la mémoire collective dans une aire symbolique aménageable par ses occupants et formant le champ ouvert d'une culture où le traducteur doit quérir des repères et des directions pour orienter sa solution de traduction.

Or, mettre en perspective ce genre d'échantillonnage et établir des paramètres pour parvenir à des solutions de traduction justes et contrastées requiert un balayage longitudinal déjà incubé par l'inconscient traducteur, ce qui par conséquent implique une fréquentation assidue de ces signifiants basée sur une *connaissance encyclopédique* et un *paradigme indiciaire* marquant un net contraste avec la condensation analytique des codes évoluant sous l'égide d'un paradigme de la communication standardisé à l'échelle globale de la réseautique planétaire. Une perception éclairée de la situation devrait nous permettre de disqualifier au titre d'étalon ou de norme ISO le réductionnisme qui s'attache aux conceptions exclusivement fonctionnelles de la communication. Pareille fiction qui, dans les faits, fonctionne à merveille comme substitut condensé d'un acte de communication rivé à un usage uniformisé, constitue sans plus ce que Pierre Judet de La Combe et Heinz Wismann appellent « langue de service » en opposition à la « langue de culture » (Judet de La Combe et Wismann 2004 : 45sq.). On se dirige ainsi, bon an mal an, vers cet idiome aseptisé et creux dont le lexique se ratatine comme peau de chagrin, à l'instar du *newspeak*, la *novlangue* dans le roman de George Orwell, 1984. La *novlangue* est une langue rachitique dont les mots comportent peu de syllabes aux fins expresses d'être prononcés plus rapidement, débités mécaniquement par des locuteurs qui s'assimilent presque à des « boîtes vocales », anéantissant toute forme de réflexion et de feedback, ruinant les affects liés aux aspects performatifs de l'usage et la connaissance intuitive de la situation de communication alors que le langage est réduit à une fonction informative. Les gens perdent leur corps, se désincarnent, un peu comme ces individus qui se transforment en simples terminaux branchés sur leur téléphone « intelligent » dont l'intelligence se substitue à la leur, un peu comme le dispositif informatisé de la machine d'hémodialyse se substitue à mes fonctions rénales qui se sont effondrées.

Cette « langue de service » affiche une nette propension à la standardisation de la syntaxe, qu'on se fait un devoir de « normaliser », et au développement strictement sectoriel du lexique asservi à un jargon diffus servant à désigner les artéfacts de l'innovation technologique dont l'usage est réservé à une portion congrue de la population mondiale, celle qu'agglomère le consumérisme de masse ombiliqué à la circulation des marchandises et aux fluctuations de l'économie de marché. Le paradoxe est que, parallèlement à cette uniformisation standardisée de la « langue de service », une nouvelle *Bildung* transfrontalière a commencé à émerger, il y a déjà quelques lustres, avec la création de la Toile, où les mots de toutes les tribus sont dédouanés et ainsi habilités à se syntoniser les uns les autres, à accroître la portée de leurs antennes respectives au sein d'une concertation polyphonique de leurs singularités idiomatiques, entre autres par les offices d'une activation transversale des ressorts de la traduction dessinant une fibre nerveuse dont la cartographie forme un rhizome foisonnant de connexions latérales, bilatérales et collatérales qui redéfinissent à chaque seconde le relief virtuel du paysage de la sémiosphère. Les langues minorées, presque oubliées, telle une cathédrale engloutie dans les tréfonds d'un « cimetière marin » (Paul Valéry), y font

surface à l'interface multimodale de sites hôtes du cyberspace, agréant une perméabilité mutuelle que j'associerais personnellement à la notion bouddhique d'*interpénétration sans obstruction*. L'envers de cette médaille dont l'effigie tend à s'effacer, pour reprendre ici l'image utilisée par le jeune Nietzsche au sujet de l'élimination de la métaphore originelle qu'il compare à une monnaie tellement usée qu'elle ne figure plus que comme métal (voir Lamy 2015), est le mutisme le plus complet qui entoure l'extinction de langues minorées et laissées à leur sort. Le juriste François Ost fait brièvement le point sur cette question et envoie un signal clair :

On perd ainsi jusqu'à la notion de ce qu'est réellement une langue (code *et* encyclopédie, communication *et* expression), et on ne dispose même plus des mots (en quelque langue que ce soit) pour dire combien les langues sont insubstituables entre elles, même si, par la traduction, on peut les faire dialoguer. À l'instar de ce qui s'observe dans le monde naturel avec le dommage irréversible que représente la disparition du patrimoine génétique de telle ou telle espèce, l'extinction d'une langue entraîne une perte irréparable. C'est que, si chaque langue est insubstituable à une autre, chacune présente une valeur intrinsèque et donc une facette de l'universel. Un universel bigarré (faut-il écrire : un pluriversel?) et historique, à mille lieues de l'universel monochrome et atemporel de l'idiome standardisé de la prétendue communication sans entrave (Ost 2009 : 318-319).

Or, comme le donne à entendre Henri Meschonnic dans *Éthique et politique du traduire*, « pour défendre les langues, ce n'est pas les langues, chaque langue qu'il faut défendre, c'est d'abord la pensée du langage comme *théorie critique* » (Meschonnic 2007 : 180; je souligne). Ce qui m'amène au nœud de mon argumentaire concernant la défense et illustration d'une vue non déterministe de la traduction, que j'appellerai l'argument paradoxal. Voilà : dans les faits, et cela est pure évidence, une somme incalculable de déterminismes pèse sur tout phénomène observable, qu'il s'agisse, dans le domaine de la physique moderne définie par la mécanique quantique, du comportement d'un flux d'énergie de haute intensité partagé entre des états corpusculaire et ondulatoire dont on ne peut capter que la trace ou la « signature » à l'aide d'un appareil de mesure hypersensible doté d'un calibrage de haute définition ou encore du spectre des performatifs en matière d'actes de langage susceptibles d'être mobilisés par tout locuteur d'une langue donnée, dialecte ou sociolecte. Il ne s'agit donc pas de répudier l'existence de déterminismes qui, je le répète, sont surabondants, mais de développer une vue non déterministe du processus global de traduction aussi bien que de son construit en tant que produit fini qui n'est approchable et pénétrable par l'analyse qu'à la faveur d'une série de parallaxes ou de lectures tangentes. Pour dire vrai, simplement énumérer ou parcourir la chaîne de déterminismes qui concourent à la prévalence d'un état de fait ou un état de choses (*state of affairs*) confine à l'impossible et, *fortiori*, l'analyse qu'on pourrait en faire.

Je ferai remarquer, pour compléter le tableau de cette entrée en matière, que la notion de déterminisme est intimement liée à la croyance en une causalité stricte, qui a été mise en question de façon concluante par le philosophe écossais David Hume (1711-1776) dans *An Enquiry concerning Human Understanding*, publié en 1748 (tr. fr. Hume 2008). À son tour, la notion de causalité stricte (nous observons tel effet, on peut donc supposer que telle cause est responsable de cet effet) cheville, si je puis dire, la croyance en une forme quelconque de réalisme selon laquelle la théorie explique une réalité qui existe *en soi*. Immanuel Kant va poursuivre le travail de sape de Hume en affirmant que les

catégories de l'entendement, basées sur la synthèse *a priori* de l'espace et du temps ne décrivent que ce qui nous apparaît de telle ou telle autre façon, ne pouvant donc viser que le *phénomène* et non la réalité en soi, le *noumène*. Bref, nous ne percevons pas les choses telles qu'elles sont, mais telles que nous les concevons.

Mais la quête d'une position réaliste, non moins que l'ascendant de la causalité stricte comme levier de l'explication nous habilitant à faire des prédictions sur l'enchaînement des phénomènes observables, a la vie dure. Ainsi, un théoricien de la physique aussi brillant qu'Albert Einstein ne pourra en démordre, demeurant obsédé jusqu'à sa mort par l'idée de fournir une explication complète des lois physiques régissant l'univers sur la base d'une causalité l'autorisant à affirmer qu'il s'agit de la réalité en soi des choses. Cet idéal, nourri depuis fort longtemps, qui remonte au moins à Platon et en deça même, dans sa version pure et dure formulée par Parménide d'Élée, celle d'un monisme étanche, a été mis à mal dans le cadre expérimental de l'interprétation dite « de Copenhague », qui est basée sur le principe d'incertitude (plus précisément le principe d'« indéterminité » (*Unbestimmtheit*)) qu'a fait valoir, avec succès à mon sens, Werner Heisenberg. Il importe de préciser ici, suite à une observation que m'a généreusement communiquée Yvon Gauthier (novembre 2017), que Heisenberg a hésité entre plusieurs formulations du principe d'incertitude en mécanique quantique, proposant entre autres la notion d'*Unschärferelationen* ou « relations d'imprécision », insistant sur le fait que ces relations ne sont que la représentation intuitive de la relation mathématique de non commutation des variables canoniques conjuguées comme la position et la vitesse (momentum ou quantité de mouvement) dans la mesure d'une particule quantique. Il s'agit essentiellement dans ce cas d'une question de mesure. Ce principe d'incertitude relativise considérablement la prédictibilité des états de l'énergie dans un futur presque immédiat ou indéfiniment lointain, nous obligeant alors à nous en remettre à une ontologie *probabilitaire*, non déterministe.

Le paradoxe est que, dans ce cadre expérimental qui pulvérise les attentes de la rationalité basée sur le principe du tiers exclu (*tertium non datur*), un état de choses enregistré à la nano-seconde près et prévalant dans le présent le plus immédiat peut influencer sur des états de choses situés dans une fourchette de temps abyssale, démesurément éloignée. Qui plus est, cette condition expérimentale n'a absolument rien à voir avec une forme quelconque de déterminisme. C'est un système complet qui est en mouvement et il peut bifurquer à tout instant car sa matière est profuse et texturée par les fluctuations d'une faune de particules subatomiques dont l'évolution peut engendrer quantité de propriétés émergentes. *Mutatis mutandis*, il n'en va pas autrement pour la traduction, qui met en relation au moins deux ou plusieurs systèmes de référence, mais je m'abstiendrai ici de m'expliquer par le détail sur ce point qui en est encore à un stade très hypothétique et qui m'entraînerait loin du cadre de cette thèse qui est déjà suffisamment large et inclusif. Je stipule ici qu'il s'agit simplement d'une analogie.

Il y a un principe, que j'estime canonique, selon lequel le tout n'est pas égal à la somme de ses parties, qui aura ici valeur d'indicatif. On peut tout de suite transposer ce principe dans le domaine de la traduction : la traduction achevée d'un segment de discours, d'un poème ou d'un roman complet n'est pas égale à la somme des solutions de traduction qui ont été négociées à la pièce par le traducteur et sur lesquelles pèse un nombre impressionnant de déterminismes, depuis l'étymologie d'un vocable et

l'élucidation d'une image créée par un effet de langage jusqu'à l'amplitude de l'écart entre les valeurs stylistiques qui prévalaient lors de la gestation du texte à traduire et celles qui ont cours au moment où la traduction est mise en chantier. À tout cela, il manque, si je puis dire, le « ciment » ou le mortier qui assure la solidité de l'édifice. C'est là que réside l'*impetus* non déterministe, voire la part d'arbitraire associée à la décision de traduction, le décret qui finalise l'acte de traduction.

Ceci étant, nous pouvons considérer la position converse, qui est complémentaire de l'inadéquation du tout à la somme de ses parties, soit le holisme épistémologique défendu aussi bien par Willard Van Orman Quine (1906-2000) dans *Word and Object* (1960) que par le phénoménologue français Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) dans *La Prose du monde* (1969). En matière d'épistémologie, c'est le point de vue selon lequel une inférence ou une hypothèse ne peut être validée sans se rapporter à une théorie qui l'englobe, lui sert de canevas, forme sa matrice et lui confère une direction. De façon plus générale, une partie ne devient intelligible que si elle se rapporte à un tout. Or le holisme épistémologique défendu par Quine est jumelé à sa thèse sur l'indétermination de la traduction radicale : sous quelque angle de vue qu'on se place, il faut considérer l'existence de plusieurs autres angles de vue sur l'objet observé (réfèrent) et la dénomination qui lui est octroyée ou qui le vise (signe). Dès lors, ce ne sera qu'à la faveur du balayage d'une série d'*hypothèses analytiques* – l'équivalent de ce que je désigne comme des *parallaxes* ou des *lectures tangentes* – que l'on pourra parvenir à une solution de traduction qui demeurera néanmoins toujours approximative et susceptible de faire l'objet d'une retraduction comme on l'a observé, depuis la plus haute antiquité au cours de l'histoire des littératures du monde. Ce dernier concept, me permets-je de le rappeler, n'a émergé comme donnée consciente, qu'avec la césure de la théorie critique formulée par la *Frühromantik* d'Iéna, prenant appel sur la conception d'une *Weltliteratur* appelé de ses vœux par Goethe.

Bref, il n'existe rien de tel, pour reprendre ici la locution du philosophe Thomas Nagel (1986; tr. fr. 1993), qu'une *View From Nowhere*, un « point de vue de nulle part », une position susceptible d'être prononcée *ex cathedra*, un point archimédien qui me permette de juger de façon absolue de la pertinence et de la justesse de telle ou telle autre solution de traduction. Je ne peux m'abstraire du réel, qu'il ne m'est donné de connaître qu'en articulant une multiplicité de points de vue qui ne seront jamais définitifs et qui répudient comme tels toute position univoque. Pour échapper à cette présomption, il faut s'armer de critères, évaluer un contexte d'énonciation, mesurer l'échelle de temps où se situe l'artéfact traductionnel, soupeser la valeur ou le statut accordé à la traduction dans un polystème littéraire..., la liste peut s'allonger *ad libitum*.

Du point de vue de la situation de traduction, il sera opportun d'embrayer son chantier en ayant en tête un *protocole évolutif*, qui effectue des réglages en cours de processus suivant une approximation du degré de *fine tuning* escompté mais qui demeure toujours relatif à la position d'équilibre souhaitée dans la navette effectuée entre texte source et langue hôte; du point de vue de la réflexion traductologique, on opérera à l'appui d'une *axiomatisation* « faible », essentiellement de nature conjecturale. Si l'on tient à se doter d'un cadre normatif, le cas échéant, celui-ci se voudra souple, ouvert, et d'une grande plasticité, tellement les ressorts idiomatiques de la performance *in situ* des actes de langage peuvent s'avérer variables et afficher, toujours selon Quine, un certain

coefficient d'« opacité référentielle » (*referential opacity*; à ce sujet, voir Apothéloz 2010) dans la translation d'une langue à une autre. À cet égard, la détermination des variables de profil ne pourra faire l'économie des variables de contexte pour établir l'assiette d'un éventuel *quality assessment*.

La traduction est un pari où l'on ajuste ses paramètres aux fins de ne point faire offense ou porter préjudice ni au texte source ni à la langue hôte. Il s'agit d'une pure virtualité dont l'équation est au départ insoluble et qui, en cours d'analyse et d'actualisation, est appelée à se cristalliser dans une forme aboutie, concrète, mais dont l'option demeure ouverte, c'est-à-dire qu'elle peut se prêter à une retraduction. C'est le cas, par exemple, avec la décision de procéder à une retraduction complète de l'œuvre romanesque de l'auteur montréalais Mordechai Richler, en raison de l'étonnante et affligeante indigence affichée par les traductions « hexagonales ». Au tout début du chapitre inaugural de *La Prose du monde*, intitulé « Le fantôme d'un langage pur », Maurice Merleau-Ponty énonce à la pointe d'un style sobre, tout en nuances, des états de fait capitaux sur l'essence du langage, le rapport que nous entretenons avec lui et la part de rêve qui y demeure attachée :

Voilà longtemps qu'on parle sur la terre et les trois quarts de ce qu'on dit passent inaperçus. Une rose, il pleut, le temps est beau, l'homme est mortel. Ce sont là pour nous les cas purs de l'expression. Il nous semble qu'elle est à son comble quand elle signale sans équivoque des événements, des états de choses, des idées ou des rapports, parce que, ici, elle ne laisse plus rien à désirer, elle ne contient rien qu'elle ne montre et nous fait glisser à l'objet qu'elle désigne. Le dialogue, le récit, le jeu de mots, la confiance, la promesse, la prière, l'éloquence, la littérature, enfin ce langage à la deuxième puissance où l'on ne parle de choses ni d'idées que pour atteindre quelqu'un, où les mots répondent à des mots, et qui s'emporte en lui-même, se construit au-dessus de la nature un royaume bourdonnant et fiévreux, nous le traitons comme simple variété des formes canoniques qui énoncent quelque chose. Exprimer, ce n'est alors rien de plus que remplacer une perception ou une idée par un signal convenu qui l'annonce, l'évoque ou l'abrège. Bien sûr, il n'y a pas que des phrases toutes faites et une langue est capable de signaler ce qui n'a jamais été vu. Mais comment le pourrait-elle si le nouveau n'était fait d'éléments anciens, déjà exprimés, s'il n'était entièrement définissable par le vocabulaire et les rapports de syntaxe de la langue en usage ? La langue dispose d'un certain nombre de signes fondamentaux, arbitrairement liés à des significations clefs; elle est capable de recomposer toute signification nouvelle à partir de celles-là, donc de les dire dans le même langage, et finalement l'expression exprime parce qu'elle reconduit toutes nos expériences au système de correspondances initiales entre tel signe et telle signification dont nous avons pris possession en apprenant la langue, et qui est, lui, absolument clair, parce qu'aucune pensée ne traîne dans les mots, aucun mot dans la pure pensée de quelque chose. Nous vénérions tous secrètement cet idéal d'un langage qui, en dernière analyse, nous délivrerait de lui-même en nous livrant aux choses. Une langue, c'est pour nous cet appareil fabuleux qui permet d'exprimer un nombre indéfini de pensées ou de choses avec un nombre fini de signes, parce qu'ils ont été choisis de manière à recomposer exactement tout ce qu'on peut vouloir dire de neuf et à lui communiquer l'évidence des premières désignations de choses (Merleau-Ponty 1969 : 7-8).

Je retiendrai de cette remarquable pièce de prose philosophique l'énoncé suivant : « Nous vénérions tous secrètement cet idéal d'un langage qui, en dernière analyse, nous délivrerait de lui-même en nous livrant aux choses. » C'est le cas quand monte en nous

cette vive impression que « les mots nous manquent ». Mais, d'abord, considérons le titre de ce chapitre : « Le fantôme d'un langage pur ». Difficile ne pas y voir quelque renvoi oblique à la notion cardinale, oh combien énigmatique, de *reine Sprache* invoquée par Walter Benjamin dans son fameux essai sur la traduction. Il y a aussi l'idée d'un vecteur magique qui nous livrerait aux choses. Mais le problème, et le paradoxe, merveilleux en cela, est que le langage, le bruissement de la langue, du murmure à l'exclamation, plane au-dessus des choses, sinon se tapit dans les interstices du réel, parfois même se logeant, à la faveur d'une rythmique pulsant au bord du silence dans la précarité du poème conçu envers et contre tout, dans la plus infime anfractuosité du souffle qui s'accorde aux battements du cœur, entre inspir et expir, systole et diastole. Mais cette conflagration intime qui se scelle, l'espace d'un battement de cil, entre la décharge électrique du système nerveux et la mémoire profonde du corps, pour ainsi se lover dans l'interstice entre les vocables, qui les lie par le rythme et le magnétisme fortuit d'une assonance, a en son pouvoir de nous situer dans une localisation transfrontalière de l'espace-temps où le temps sort de ses gonds et la rime se désarrime, comme une sonorité nomade perdue dans la vastitude de l'espace peuplé de frontières imaginaires. Dans *Qu'est-ce que traduire?*, Marc de Launay nous reporte à ce beau poème de la poétesse autrichienne Ingeborg Bachmann, « Grand paysage près de Vienne » [*Große Landschaft bei Wien*]. Ce poème introduit, entre deux grandes strophes, un vers unique qui a pour fonction de tracer la ligne de démarcation, à la fois réelle et imaginaire – c'est de cette mixité que tient le prodige du verbe poétique – « dont la fonction de frontière au sein du poème redouble son sens immédiat qui est de dire ce qu'est près de Vienne la frontière effective qui sépare l'ouest de l'Europe du grand Est, et qui est comme un confinement de l'Asie ». Voici donc ce vers :

Asiens Atem ist jenseits

Que je traduirais volontiers par :

Vent d'Asie est au-delà

De Launay propose : « La respiration de l'Asie est au-delà », ou encore : « Au-delà, c'est le souffle de l'Asie ». Voici le commentaire tout à fait judicieux qu'il nous propose :

Par le jeu des fricatives spirantes et sifflantes, des diphtongues et de la diérèse [azjens atem ist jenzajts], une interpénétration et une mise en miroir à la fois sonores et visuelles confortent l'ambivalence de la notion même de frontière telle qu'elle est interprétée par l'auteur soulignant le double mouvement par lequel, regardant vers l'« au-delà » d'une frontière, on appelle le plus lointain qui tend à déborder vers l'« en-deçà » de la limite qui le contient. Ce qu'il faut traduire, c'est moins la littéralité apparente que la mise en miroir qui suggère une juxtaposition dynamique au lieu même du vers, métaphore de la frontière qu'il suggère de rendre floue et d'estomper, non sans échos provocateurs, en l'occurrence, puisque Bachmann entend substituer à la frontière Autriche-Hongrie, à l'époque désignée par l'expression « rideau de fer », une autre démarcation, celle entre l'Europe et l'Asie. Le problème de la réécriture est posé là dans son abstruse netteté. L'interprétation a joué son rôle qui est d'orienter la recherche de réécriture dans une certaine direction; reste que la traduction qu'on peut donner de ce vers, « L'effluve de l'Asie affleure jusqu'ici », ne semble pas autre chose qu'une « trouvaille » – qui donne, comme on dit, une « idée » de l'original –, c'est-à-dire le contraire d'un résultat produit par une démarche rationnelle ou réglée qui pourrait être reconstituée comme l'analyse de l'original. Entre l'analyse et la réécriture, il y a un saut, certes préparé par l'analyse, mais

sans que cette dernière puisse jamais préjuger de sa réussite approximative. La part de « chance », la contingence qui commande et la disponibilité de signifiants à peu près équivalents à l'intention et l'intuition chez le traducteur, est indéniable; elle signifie surtout l'impossibilité d'universaliser la démarche de réécriture, tandis qu'il est possible à l'analyse d'être traduite, précisément, à l'horizon d'une généralité intelligible en dépit de la diversité des langues. Mais cette finitude propre au travail de réécriture n'est, en réalité, que l'exact reflet de la singularité, de l'individualité qui a présidé à l'écriture de l'original. Et il est vain d'imaginer qu'on puisse passer outre cette limite, de même que sont vouées par avance à l'échec toutes les « méthodes » de traduction comprises comme des recettes qu'il suffirait d'appliquer (De Launay 2006 : 49-50).

Sommes-nous captifs de l'oscillation entre la « sérédenpidité » de la trouvaille : effluve qui affleure, qui fait plutôt « fleur bleue », et la plate littéralité? Il faut se saisir de ce problème *ad extra* et *ad intra*. *Ad extra*, nous avons une combinatoire de vocables, d'abord de phonèmes primés comme morphèmes, les constituants élémentaires de la signification, laquelle peut fonctionner comme un automate, générant des algorithmes au gré desquels on en vient à croire que nous exprimons les choses telles qu'elles sont, ancrées dans la puissance du verbe dont le mécanisme nous échappe – d'où la vérité profonde, inéluctable, exprimée par l'analyste Jacques Lacan : l'inconscient est structuré comme un langage, proposition où j'intervertirais volontiers les termes, sujet et prédicat : le langage est expérimenté comme inconscient. Dans l'approche *ad intra*, nous avons notre rapport *impressionniste* à l'exercice du langage. Par exemple, le mien : la préhistoire de mon rapport au langage.

Quand j'étais haut comme trois pommes, je percevais la stature de mon père de loin, dans un élan d'admiration ponctué de crainte. C'était un colosse, un titan, taillé à vif par la résine des conifères qui embaumait ses mains de bûcheron et le ciel marin qui avait buriné son visage de marinier. Plus tard, alors que j'avais acquis une maîtrise quasi parfaite du rythme poétique et que j'étais devenu un *traducteur naturel*, ayant entamé les rudiments de cet art dès l'âge de 13 ans en me frottant au grec ancien et au latin, je lui avais offert pour son anniversaire ma traduction de quelques strophes du très grand poème de Samuel Taylor Coleridge, *The Rime of the Ancient Mariner*, composé entre 1797 et 1799, que j'avais fait imprimer sur un papier fait main à la pulpe étoffée et truffée de fines écorces. Mon père était un homme silencieux, aussi, lorsqu'il parlait et se prononçait sur quelque chose, j'avais l'*impression* d'entendre un oracle. Résultat : je suis demeuré bègue jusqu'à l'âge de 6 ans. Mon bégaiement a cessé lorsque j'ai commencé à tracer des *a*, des *b* et des *c* sur les pages de mon petit cahier d'école. Ma voix s'est métamorphosée et s'est muée en une machine verbo-motrice aérienne et redoutable, oscillant entre le lapidaire et l'océanique. J'avais incubé la stature de mon père dans ma voix et m'étais mis presque inconsciemment à peaufiner une force rhétorique implacable cultivée à un degré de virtuosité qui me dérouta moi-même. J'ai ainsi mûri l'art topique des baroques espagnols, affiné mon *agudeza*, la fine pointe de mon style, dans une crue torrentielle d'arpèges de mon cru.

C'est pourquoi j'ai toujours trouvé controuvée, étrange et contrefactuelle cette appellation « contrôlée » : *Muttersprache*, *mother tongue*, « langue maternelle ». De ma mère, en matière de langue, ce dont il m'est souvenance, c'est la douce phonémie, le refuge du naufragé, de l'*exilé de l'intérieur* que j'ai toujours été, à l'instar de mes deux auteurs de prédilection, Walter Benjamin et Paul Celan, qui vécurent dans un monde qui

leur était totalement étranger. J'ai aussi toujours vécu dans un monde qui m'est totalement étranger. J'habite ma voix et, tout comme Nietzsche, je m'étonne que l'on puisse deviser sur l'essence du langage sans parler de rhétorique qui est la matière même du langage, sa *materia prima* et sa fibre nerveuse. Le *Logos* est une pure abstraction, l'essentiel, c'est *Peitho* : la persuasion. C'est ce que j'ai toujours cultivé : une amie me disait que lorsque je sortais d'une salle où j'avais pris part à un débat orageux, j'arborais toujours un sourire de canaille ne laissant derrière moi que de petites ruines fumantes : les fleurs de la rhétorique sont en effet venimeuses.

À mille lieues de cette arène, de cette fosse aux lions, la sonorité de la voix maternelle fut toujours pour moi une manière d'océan amniotique où je me lovais sur son cœur aux heures de haute détresse. Mais l'accent tonique, je le tiens de mon père, le *Nom-du-père*. Dans la dernière heure de son agonie, alors qu'il avait demandé à tout le monde de sortir de sa chambre pour discuter avec moi, car j'étais et je demeure le fils – il n'avait pratiquement plus de voix – après que je lui ai demandé pardon pour mon arrogance et mon ingratitude notoire, ma dégainée de voyou voyant, ce dont il ne m'a jamais fait grief de son vivant, presque aux larmes – ce *presque* est important car je n'aurais pas supporté que mon père me voie pleurer, à l'instar de la rude écorce retenant la sève dans les veines de l'arbre – il a murmuré à mon oreille : « *Never mind*, tu as toujours suivi ta voie face aux vents contraires, je t'admire ». Ce sont les derniers mots que j'ai entendus de lui. Sa voix. Deux des strophes du grand poème de Coleridge, *The Rime of the Ancient Mariner*, que j'avais traduites à son intention, se lisent comme suit :

*And now the STORM-BLAST came, and he
Was tyrannous and strong:
He struck with his o'ertaking wings,
And chased us south along.*

*With sloping masts and dipping prow,
As who pursued with yell and blow
Still treads the shadow of his foe,
And forward bends his head,
The ship drove fast, loud roared the blast,
And southward aye we fled.*

Je n'ai jamais vécu autrement. La langue est à la fois une boussole et un sextant, la lame océane et la profondeur des abysses sur lesquels son onde déferlante roule en faisant trembler les plaques tectoniques de cette assise mouvante que nous avons peine à percevoir en notre qualité d'oiseaux pédestres, pas davantage que nous n'avons mémoire du tellurisme de nos origines, nés des débris des grandes combustions sidérales, les magmas volcaniques, ni de notre gémellité avec les grands mammifères marins qui s'échouent sur le littoral, agonisent et s'appêtent à mourir en raison de notre consommation compulsive de carburants distillés du rebut des restes fossilisés de formes de vie immémoriales. Mais la langue encore, sa source, le secret de sa force où elle revitalise sa surface portante, trouve aussi souvent refuge dans le murmure du ruisseau. Le « bruissement de la langue », qui vibre au bord du silence, dans les cavités du corps où s'exhale le souffle noué entre inspir et expir, porte en germe le secret de la traduction, le commun partage de notre *être-en-langues*. C'est pourquoi je suis parfois attristé de voir les traducteurs professionnels œuvrer comme des galériens qui n'ont aucune idée de la direction dans laquelle pointe le navire auquel on les a enchaînés, ni à quelle équipée ils

sont voués corps et âme. À plus forte raison depuis l'instauration du travail en chaîne inféodé à la procédure de la « post-édition ». S'il ne leur est pas loisible de garder le cap dans l'ignorance duquel ils sont maintenus, néanmoins peuvent-ils garder la cadence : ils rament et ils rament encore pour (ne pas) voir le fruit de leurs efforts, de leur force de travail, imprimé sur des rames de papier à l'autre bout du terminal géré par une pieuvre informatique, la gouverne invisible des électrons en cavale qui flirtent avec l'immatérialité. On dirait presque ces colonnes interminables de gens qui creusaient leur propre fosse à force d'empiler brique sur briques pour édifier la grande ziggourat de Babel sous la férule de Nemrod.

Toujours est-il que tout philosophe et tout écrivain – je parle ici d'un point de vue masculin, ne pouvant me substituer à mon égale – se battent avec le Nom-du-père. Par exemple, W.v.O. Quine, que j'ai déjà évoqué plus en amont, éminent logicien qui a fait son nid à Harvard, était engagé dans une guerre de tranchée avec son maître à penser, celui qui l'avait formé, Rudolf Carnap, sans doute le penseur le plus influent du Cercle de Vienne. Bastion du positivisme logique, le *Weiner Kreis* avait emboîté le pas au tournant vers le réductionnisme analytique du langage amorcé avec force par le logicien allemand Gottlob Frege (1848-1925), et le britannique Bertrand Russell (1872-1970) dans sa foulée. Comme le résume fort bien François Ost, cette ligne de pensée comptait s'en tenir aux

[...] seuls énoncés descriptifs isolés, censés représenter des segments d'expérience. Une vigoureuse théorie atomistique [*sic* ; on dit plutôt « atomiste »] et vérificationniste les a conduits à négliger tout énoncé dont les significations ne se ramèneraient pas à des objets empiriques attestés par l'expérience. À les suivre, on en reviendrait donc à des significations qui ne seraient autre chose que des objets concrets dénotés. C'est le mérite de Quine d'avoir combattu avec succès ces théories réductionnistes qui nous font renouer avec la vulgate la plus éculée (Ost 2009 : 207-208).

Quine va donc battre en brèche ce réductionnisme qui fait totalement l'impasse sur tout le spectre performatif du langage et son tropisme originel (voir Lamy 2015). Il va en découdre précisément à l'aide de ses deux thèses largement discutées, certes réfutables mais difficilement réfutées et auxquelles j'adhère pleinement, soit l'indétermination de la traduction et le holisme des significations. C'est à la faveur de la prise à son compte d'une métaphore filée par un autre membre du Cercle de Vienne, Otto Neurath, que j'estime personnellement plus visionnaire que Carnap, que Quine va entamer sa critique. Neurath comparait en effet le travail sur le langage à la réparation d'un navire en pleine mer, qu'il faut effectuer en y allant planche par planche, à la pièce, au fil même de la traversée, sans le support d'un radoub jouissant de la stabilité et de l'étanchéité de la cale sèche, sans le secours en l'occurrence ni de quelque monde empirique et pas davantage un monde prélinguistique de *choses en soi* – *Ding an sich* – un monde idéal, le monde aseptisé de la pure abstraction (le « ciel des idées » de Platon ou celui encore de Georg Cantor).

Quine va évoquer pour la première fois la métaphore de Neurath dans le 4^{ème} chapitre de *From a Logical Point of View*, publié en 1953, et intitulée « Identité, ostension et hypostase » (tr. fr. Quine 2003 : 121-122). Elle sera à nouveau mentionnée dans *Word and Object* (tr. fr. Quine 1978 : 28). Plus tard, à la suite des nombreux débats déclenchés autour de ses thèses, qui ont suscité des interprétations erronées, il va préciser et

expliciter ce qu'il entend par la locution « indétermination de la traduction ». Dans une brève incise publiée en 1987 dans la fameuse revue *The Journal of Philosophy*, fondée en 1904 à la Columbia University de New York, Quine stipule donc : “*Indeterminacy means not that there is no acceptable translation, but that there are many.*” Et plus loin: “*These reflections leave us little reason to expect that two radical translators, working independently would come out with manuals acceptable to both. Their manuals might be indistinguishable in terms of any native behaviour that they gave reason to expect, and yet each manual might prescribe some translation that the other translator would reject. Such is the thesis of the indeterminacy of translation*” (Quine 1987: 8-9). En gros, deux manuels de traduction peuvent grandement diverger sur leurs options cardinales tout en étant clairement justifiés dans leur vision respective de la « réalité » de la traduction et des inférences qu'ils font prévaloir eu égard à leur compréhension de la langue indigène qu'ils visent chacun à leur façon. Il s'empresse aussi de préciser : “*The indeterminacy of translation was always a conjecture, albeit a plausible one. It is a dismissal neither of translation nor of meaning. I have questioned the reification of meanings, plural, as abstract entities, and this not on the score of their abstractness, but of their individuation*” (*Ibid.*).

L'inscrutabilité de la référence implique en fait un pluralisme implicite aux expériences de la pensée et à l'interprétation des actes de langages, sous-déterminant, par voie de conséquence, le type d'intelligibilité développée dans telle ou telle langue. Par ailleurs, une chercheuse québécoise en philosophie, Ève Gaudet, a fort bien discerné et pu établir l'articulation asymétrique entre la sous-détermination béhavioriste de l'expérience de pensée et l'indétermination de la traduction, qui représentent respectivement les versants épistémologique et ontologique de la position assumée par Quine (voir Gaudet 2005; 2006). Je me permets de préciser que l'analyse de Quine se situe au niveau de l'expérience basique de l'ingénierie cognitive, celle qui tente d'appréhender ce qui se passe dans l'esprit sous l'effet d'un stimulus, ce qu'il désigne aussi comme un « état microphysique » (*microphysical state*), et qui tente d'identifier le référent ou la source des inférences possibles qu'il lui est loisible de faire en présence d'un tel stimulus. C'est ce qu'il appelle « traduction radicale ».

Je rappelle que c'est à la faveur d'un *Gedankenexperiment*, d'une « expérience de pensée », qu'il a mobilisé ce terme. Il a imaginé un anthropologue qui tente de traduire en pensée ce que peut signifier l'expression “Gavagai” alors que son compagnon d'une tribu indigène pointe du doigt vers un lapin sauvage en s'exclamant avec cette expression. Pour Quine, il n'y a pas *primo facie* de relation univoque qui prévale entre le signe et le référent. Sur le coup, il n'est pas possible, compte tenu du vocabulaire que possède notre anthropologue (ou son « manuel de traduction » : l'ensemble des référents possibles qui lui viennent à l'esprit), d'établir une seule et unique signification qui réponde spontanément au stimulus “Gavagai”. Dans les faits, nous parvenons à établir une référence en lançant un faisceau d'hypothèses analytiques qui finissent par se recouper et permettent de cerner de proche en proche un interprétant final plausible. Du reste, Quine a bien précisé qu'il s'agit d'une conjecture et qu'elle était tout au moins (et tout au plus) plausible. La traduction radicale est une notion opératoire de nature essentiellement épistémologique et ontologique : comment et dans quelle mesure nous appréhendons la réalité qu'il nous est loisible d'appréhender à travers l'exercice du langage.

Comment se fait-il que Quine ait ciblé et élu l'opération traductionnelle comme pierre de touche de ses prises de position en matière d'épistémologie et d'ontologie du langage? Parce que, comme je l'ai moi-même réalisé, le domaine de la traduction offre un champ réflexif idéal comme seuil de démarcation critique pour saisir la pensée en action, et ce dans l'amplitude et l'asymétrie du passage des frontières mentales à l'interface de nébuleuses sémantiques dont la gestation est tissée d'arbitraire et de contingence. Quine a transposé cette opération du plan du commerce interlinguistique à celui de l'épistémologie la plus basique pour faire échec à une conception atomiste et vérificationniste de la signification et pour marquer la relativité de toute ontologie.

Qu'est-ce à dire alors? Ceci : Quine calefautre et referme la brèche de son navire en pleine mer, en marquant ainsi une position non déterministe de la traduction qui implique non seulement un soutènement holiste et relativiste de l'*épistémè* et des critères d'engagement ontologique, mais qui pointe aussi en direction d'un pluralisme méthodologique tel que défendu par Paul Feyerabend. C'est là que prend tout son sens la métaphore empruntée à Otto Neurath : réparer son navire en pleine mer. Comme l'écrit François Ost : « On est toujours-déjà embarqué et il s'agit de se débrouiller "avec les moyens du bord". C'est du sein même du langage, de son propre langage, que les ressources de sens seront mobilisées : la thèse est à la fois holiste (on fait flèche de tout bois pour colmater la brèche) et relativiste (on répare à partir de "son" bateau » (Ost 2009 : 208).

Nous sommes toujours immergés dans le langage. C'est pourquoi il ne peut y avoir métalangage à proprement parler. Il s'agit d'une fiction construite à même la langue que nous parlons. Une conséquence est la plausibilité de mon concept de *métatraduction*, qui repose sur le fait que nous ne pouvons nous abstraire du langage et, de ce fait, cette immersion constante engage la traduction dans sa fonction « méta-», celle d'un pari lancé sur les « mondes possibles » qui sont conçus et concevables à l'intérieur du langage, lequel est susceptible d'être problématisé, donc interrogé et analysé en scrutant l'interface entre le multivers des langues. En bref, la traduction *se pense* au moment même où elle s'effectue dans la langue de traduction et se rapporte du même coup au phénomène global du langage comme pur médium ou milieu. C'est là l'effet *μετα* de la métatraduction : l'aspect heuristique de la traduction qui, à ce titre, agit comme un « révélateur » (au sens photographique du terme) de la pensée en action (dans une langue et dans l'entre-les-langues). Cette métatraduction opère à l'intérieur de la langue de traduction, qui n'est pas une *tierce langue*, mais noue une *interface directe* entre langue source et la langue hôte. C'est de l'expérience que naît la pensée et celle-ci évolue, navigue si je puis dire, dans un champ multidimensionnel – d'où la relativité de l'ontologie et de toute doctrine portant sur l'essence de la réalité – libérant une myriade de lignes de fuite qui filent leur train dans une multitude de langues, de dialectes et de sociolectes. Il s'agit de se dégager des entraves qui nous rivent à un rivage univoque pour naviguer toutes voiles déployées et explorer la polyphonie des langues, au risque de se laisser happer par le chant des sirènes.

Une langue n'est pas un inventaire de lexèmes qui vient avec un manuel d'instruction pour l'agencement de ces unités de base. Le sens d'un mot ne doit pas être cherché à l'extérieur de la langue, dans quelque correspondance putative au donné, mais, comme nous l'a enseigné Ferdinand de Saussure, dans la valeur oppositive qui résulte de la place qu'il occupe, qui doit être réévaluée à chacune de ses occurrences « à l'interface de

« multiples tables différentielles » (Ost 2009 : 205). Le mot est certes un signe, c'est son versant sémiotique, mais il ne trouve un sens qu'en tant qu'unité de discours. La poésie, en tant que « langage suractivé » (Robert Larose), mobilise aussi les ressorts phonémiques qui sont articulés au rythme, à la pulsation du dire noué entre l'« entame » du poème et son point de chute. Les règles de composition varient à l'infini car elles résultent d'une combinatoire et non d'une quelconque adéquation aux données de l'expérience, à ce qui est immédiatement perceptible par les sens. Il peut être dit en ce sens que le langage est le nœud où s'entrelacent le visible et l'invisible.

C'est pourquoi la traduction peut se heurter à un hiatus abyssal dans le sens susceptible d'être conféré à un terme, quant à l'étendue de son extension (réfèrent), et ce même entre des langues qui sont parlées sur des territoires limitrophes ou qui partagent une source ancestrale commune. Je crois personnellement qu'une langue et le coefficient exponentiel d'actes de langage qui peuvent y être réalisés peuvent être pensés et définis comme un « champ de forces » tel que développé par la physique moderne. À cet égard, von Humboldt avait tout à fait raison de définir l'exercice du langage comme une activité, une *energeia*, et non comme un produit (*ergon*). Pour ce qui est de cette énergétique, il n'est qu'à songer comment on pourrait traduire en français toute la force d'intonation et le lyrisme du fameux discours prononcé le 28 août 1963 par le pasteur et militant afro-américain Martin Luther King, devant le Lincoln Memorial, à Washington, D.C., durant la Marche sur Washington pour l'emploi et la liberté, discours connu pour mémoire sous le titre générique “*I have a dream*”, que je traduirais par : « Un rêve m'habite ». Difficile en effet d'imaginer comment traduire ce grain de voix si particulier, sa force incantatoire qui puise ses ressources dans l'âme de l'ancêtre arraché à sa terre natale et réduite à une bête de somme qui demande le simple partage de la liberté. C'est une âme qui parle et qui a souffert dans son corps, dans sa dignité élémentaire.

D'autre part, que le langage dans son expression immédiate, la plus spontanée, puisse générer de l'équivoque, des contresens, n'a rien pour étonner et cette subversion souvent involontaire, sans doute inconsciente, est tout naturellement palliée par l'écoute holiste de l'interlocuteur qui pour faire objection ne peut que comprendre ce qui cloche, car pour qu'il y ait équivoque ou contresens, il faut bien une instance qui puisse interjeter appel, mentionner que l'énoncé tel que proféré est en souffrance de quelque amendement, quelque correctif ou supplément de précision, sinon doit carrément être rejeté dans la forme qu'il revêt. L'intelligibilité d'un énoncé, d'un segment de discours se produit dans le langage lui-même car locuteur et interlocuteur ainsi que la situation interlocutive forment un continu, un tout, une solution de continuité *doublement holiste* :

Mais le prodige du langage parlant et de la parole échangée tient au fait que c'est précisément en dépit de (ou grâce à) ces équivoques et de ces écarts que la communication réussit néanmoins : on se comprend à peu près, et la parole est relancée. C'est donc que l'échange verbal ne se réduit pas au simple décodage de signes lexicaux à l'aide d'une grille fixe de significations. C'est donc que le lecteur ou l'auditeur dépasse ce déchiffrement analytique et statique et adopte spontanément une perspective holiste, voire même doublement holiste. D'une part, il fait jouer la signifiante, comme Saussure l'a montré, sur le fond du lexique tout entier, en accordant une valeur différentielle et oppositive aux mots, plus qu'en les rapportant à des significations canoniques et à des essences données. D'autre part, Merleau-Ponty y insiste, il saisit le fond de silence et d'indicible duquel s'arrache l'expression, pour en dire néanmoins quelque chose. Et, de

même qu'il n'y aurait pas de notes de musique sans silence, de même il n'y aurait pas de communication langagière sans cet indicible qui précède, accompagne et suit l'expression (Ost 2009 : 203-204; renvoie à Merleau-Ponty 1969 : 61).

Le langage est bordé de silence, pénétré d'un indicible qui le précède et lui succède, mais rien qui ne soit absolu et qui mette un frein à l'*Übersetzbarkeit*, à la « traduisibilité » de ce qui – le poème de la pensée – tente de frayer sa voie, d'effectuer une percée, de faire brèche en sa direction. Il n'y a pas d'intraduisible en soi, du malentendu certes, de l'incompréhension, du brouillard qui enveloppe la venue à l'expression, car l'homme est un animal singulier, l'*homo symbolicus*, une forme de vie qui désire symboliser quelque chose et qui, comme l'a bien compris Wittgenstein, se jette à l'encontre des frontières du langage.

Cette incompréhension pervasive, ubiquitaire, surgie on ne sait d'où, est la base même de la sollicitation herméneutique développée par Friedrich Schleiermacher. Pour dernier, en effet, la différence entre l'acte de comprendre (*verstehen*) et l'acte de traduire (*übersetzen*) n'est qu'une différence de degré. Ensuite, on ne traduit que du discours (*Rede*), bref l'expression d'une pensée structurée par la transitivité de son *intentio*, qui est toujours dirigée vers un pôle interlocutoire, qu'il soit effectivement présent ou qu'il opère *in absentia* dans la forme même de son énoncé. Le rapport implicite, préalable, inscrit en filigrane dans tout acte de langage, est celui d'un *dialogue* (*Gespräch*). La langue est un milieu, plus précisément un « universel singulier ». C'est-à-dire un code général (sémantique et syntaxique) actualisé par un individu locuteur dont l'acte de parole – Schleiermacher innove ici en forgeant le terme *Sprechakt* – individualise la langue.

Le « traduire » déborde ainsi la seule compétence ou expertise linguistique, son actualisation engage mon rapport à autrui et au monde ainsi que le rapport à la langue où s'inscrit ce rapport. Je ne traduis pas une langue mais un acte de discours, et celui-ci commande un acte de compréhension inscrit dans la virtualité même des ressources expressives imparties par l'usage d'une langue que je partage avec d'autres locuteurs et dont les contenus et les visées implicites sont susceptibles d'être traduits, donc partagés avec les locuteurs d'une autre langue. Ainsi que le stipule Christian Berner, c'est

[...] sous cette forme que la pensée assume l'exigence d'universalité que Friedrich Schlegel résumait dans la formule du *gemeinschaftliches Selbstdenken* qu'il avait élaborée en lisant Platon et expérimentée quelque temps avec Schleiermacher à Berlin à partir de la fin de l'année 1797 : penser, c'est « penser par soi-même en commun avec les autres ». Il ne fait pas de doute que sous cet angle, traduire est indissociable de la pensée, l'autre devant pouvoir traduire ma pensée de même que je dois être capable de transposer la sienne pour comprendre vraiment (Schleiermacher 1999 : 16).

Mais ce que Schlegel appelle de ses vœux, à savoir « le développement vivant du *penser par soi-même en commun* », qui emprunte la forme d'un dialogue (*Gespräch*) implicite de la pensée où le pôle de l'altérité interlocutoire est pour ainsi dire préstructuré, n'est pas pour autant acquis. Il y a un effort de compréhension – songeons aux divers aléas, méprises et tractations interprétatives auxquels furent souvent exposés les anthropologues œuvrant sur le terrain, les Bronislaw Malinowski, Franz Boas, Margaret Mead ou Claude Lévi-Strauss –, un mouvement vers l'autre qui est requis. Cette hétéronomie ou « loi de l'autre » n'est pas du tout fortuite, mais plutôt constitutive de tout exercice de

compréhension. Bref, elle est structurante, sinon préstructurée dans la gestation même des grammaires qui gouvernent jusqu'aux délibérations les plus intimes de l'agent locuteur. C'est là le constat dont part Schleiermacher, qui en tire une leçon exemplaire, une thèse radicale, éminemment moderne, comme le note Christian Berner : « la compréhension est l'exception, l'incompréhension initiale la règle ». Il ne s'agit pas d'un simple cas d'« opacité référentielle », tel que l'a supputé Quine en élaborant sa thèse sur l'indétermination de la traduction radicale, bien au contraire, « la non-compréhension – ou la mécompréhension – est à l'origine de tout processus de compréhension et d'interprétation » (Schleiermacher 1999 : 17).

Quel que soit le degré de compréhension immédiate que l'on prétende ou désire afficher dans son propos, il y a toujours un « reste », un « résidu » de mécompréhension ou d'« opacité référentielle » si l'on peut dire, qui creuse l'abîme entre les deux pôles d'un acte de langage : l'équivoque ne peut jamais être complètement levée et cette inscrutabilité foncière remonte sans doute à l'« enfance de l'art » en matière d'expression. Et il n'est pas sûr que l'asymétrie ou la part d'équivoque ressentie au contact d'une culture exogène soit plus prononcée que celle qui sévit déjà dans la communication entre locuteurs d'une même communauté linguistique. Bref, le rapport à notre propre langue, même dans sa teneur la plus prosaïque, recèle toujours une part d'*Unheimlichkeit*, une « inquiétante étrangeté » dont la traduction révèle l'amplitude dans la sollicitation de l'étranger qui vient assiéger les ressources d'une expression que l'on avait jusque lors le loisir d'estimer ouverte à toute possibilité. La traduction n'est vecteur de sens dans un horizon ouvert à l'infini que sous condition de s'y révéler aussi un marqueur de notre finitude.

Schleiermacher a lui-même pris la mesure de ce hiatus en considérant à rebours l'étonnante plasticité exhibée par le jeune enfant dans la période où il fait l'apprentissage, pour le moins prolifique, du fonctionnement et de la gymnastique l'habilitant à solliciter les éléments génériques de sa langue maternelle. Dans le second *Discours académique*, prononcé en 1829, où il expose ses vues sur l'herméneutique devant l'Académie des Sciences de Berlin, il n'hésite pas en effet à marquer son étonnement :

Cette première activité dans le domaine de la pensée et de la connaissance me paraît toujours si digne d'étonnement qu'il me semble que nous ne sourions aux fausses applications des éléments linguistiques recueillis que font les enfants, et à vrai dire souvent par simple excès de logique, qu'afin de nous consoler ou de nous venger de cet excédent d'une énergie que nous n'arrivons plus à mettre en œuvre (Schleiermacher 1995 : 172).

On le sent bien, pour Schleiermacher ce frayage intempestif et pourtant commun à tous les individus de notre espèce, où le babil laborieux du petit d'homme se métamorphose et se surprend à apprivoiser le clair vocable et le ressac encouru dans la réponse d'autrui à telle ou telle autre intonation, n'est pas que vague gymnopédie destinée à distraire l'adulte chez qui cet élan s'est depuis longtemps brisé et emmuré dans le mutisme et la formule creuse, copie étioyée d'une écholalie originaires, d'une virtuosité à jamais dissipée. Pas de doute que notre homme eut été fasciné par les travaux de Chomsky, ce qui plus est, ainsi que l'observe Jean Greisch (2000 : 107), un peu plus loin dans le texte Schleiermacher, explique qu'à ses yeux, « l'herméneute adulte le mieux exercé se trouve toujours logé à la même enseigne que l'herméneute en culottes courtes qu'est l'enfant : la

situation fondamentale demeure inchangée, pour autant que toute interprétation est une entreprise risquée qui requiert une “témérité divinatoire” dont aucune technique et méthode ne viendront à bout » (Greisch 2000 : 107).

Mais cette « témérité divinatoire » est certes aussi l’apanage de la traduction lorsqu’elle confronte l’amplitude des interférences d’ordre sémantique ou syntaxique ou la simple discordance entre les extensions respectives des tropes dans la translation de la langue-source vers la langue hôte. Bref, la langue « maternelle » nous laisse parfois orphelins, comme démunis face à une tournure dont le tropisme nous entraîne dans une contrée étrangère de l’expression où les repères familiers s’estompent au profit d’une configuration de sens qui désarçonne notre entendement. Or, c’est précisément ce qui justifie, à maints égards, l’acte de traduction, car si l’incompréhension est initiale, à la rigueur même cooriginale à l’exercice de toute pensée, elle n’est cependant pas définitive, en sorte que nous sommes tous investis, sinon conviés, bon gré mal gré et à divers degrés certes, comme mandataires ou avoués d’une « communauté idéale de communication » (Habermas). En ce sens, comme l’avait déjà intuitionné Friedrich Schlegel, cet élan vers la communauté, la mutualité de son compagnonnage, compte tenu de l’inadéquation foncière régissant l’« entre-deux » des langues qui témoignent de la diversité des cultures ornant le microcosme humain, frappant originellement toute translation d’une asymétrie incorrigible, détermine un rapport ouvert, selon lequel « chaque traduction est une tâche indéterminée, infinie » (F. Schlegel, « Philosophie de la philologie », fragment 18, cité et traduit in Thouard (dir.) 1996 : 214).

La traduction a cette vertu de nous inscrire dans un rapport insigne avec notre propre langue dont la singularité en appelle à une « fusion des horizons » qui, quoique jamais totalement réalisée, porte dans sa virtualité même le sens véritable de l’universalité. Chaque langue est un être historique, donc vivant ou ayant connu une vie, bref une forme de vie autonome appelée à se développer, à connaître son *floruit*, à encourir certaines greffes tantôt salutaires tantôt funestes car la parasitant ou la forçant à s’étioiler au profit d’une *lingua franca* impérialiste qui pourra réduire son usage à une portion très congrue, sinon la reléguer à une fonction satellite, jusqu’au point de l’éclipse définitive, à l’état de vestige ou de condition fossile. En tous les cas, la singularité de chaque langue est une donnée dont on ne peut faire l’économie pour accéder à l’universel. Sinon l’universalité n’est que pure abstraction ou vœu pieux répondant tout au plus à un œcuménisme de pacotille.

L’impossibilité à laquelle accule parfois l’obligation d’en découdre avec l’élément étranger dans la traduction est la possibilité même de la traduction. Autrement dit, l’impossibilité de la traduction est la condition de la traductibilité de toute oeuvre comme de tout code. Cette impossibilité qui tient en son suspens toute possibilité dans l’ordre de l’expression, qui la potentialise en l’assignant à sa tâche proprement infinie, est à la mesure de notre condition, la finitude assumée dans l’ampleur concrète des virtualités frayant leur voie dans les ressources expressives d’une langue à une époque donnée de son évolution (voir à ce sujet Budick et Iser 1996).

Cet « état de choses » est la donnée constitutive de l’herméneutique comme art ou science de l’interprétation sollicitée par l’ensemble des pratiques signifiantes à la faveur desquelles nous tentons d’apprivoiser les tenants et aboutissants de notre condition. Le terme « herméneutique », dont la notion aurait été introduite comme telle au XVII^e siècle,

prenant le relais de la notion théologique d'« exégèse », dérive du terme grec *hermeneia*, et de son excroissance *hermeneutikè*, où l'on peut facilement décrypter le nom du dieu grec Hermès, messenger des dieux, figure emblématique (avec son caducée) de la communication et des échanges commerciaux. C'est à la croisée des chemins de l'*Aufklärung* et du Romantisme allemand que l'herméneutique s'est développée comme discipline autonome exclusivement concernée par la compréhension médiate ou l'« explicitation » (*Auslegung*) des contenus de sens visés par toute expression orale ou écrite. Schleiermacher est responsable de l'unification de ce projet qui touche à diverses dénominations « régionales » de l'interprétation, par exemple l'exégèse théologique, la philologie, la jurisprudence et les sciences historiques, sans compter le vaste domaine de spécialisation de la traduction, de la terminologie et de la lexicographie. La thèse centrale de Schleiermacher veut que l'interprète ou l'herméneute réactualise à la faveur d'un acte réflexif et imaginatif le sens du texte ou du discours, de façon à exhiber et à clarifier les intentions véritables de l'auteur, à la lumière des éléments qui forment la trame de sa vie et des conditions sociohistoriques qui ont vu surgir l'oeuvre. Hans-Georg Gadamer, maître d'oeuvre de la philosophie d'inspiration herméneutique au XX^e siècle, cerne bien l'impératif qui gouverne cette démarche : « La compréhension est la répétition reproductive de la production spirituelle originelle sur la base de la congénialité des esprits » (Gadamer 1996a : 93-94).

Le projet de Gadamer est sans conteste, par le relais de l'analytique existentielle développée par Martin Heidegger dans *Sein und Zeit*, l'excroissance la plus aboutie d'une tradition de pensée qui s'est engagée chez Wilhelm Dilthey (1833-1911) et qui visait à fonder ce qu'il désignait alors comme les *Geisteswissenschaften*, les « sciences de l'esprit », lesquelles s'attachent à la manifestation immédiate de l'expérience vécue (*Erlebnis*) dans les gestes, paroles, attitudes et formes d'expression esthétique, religieuse et sociale, où le sens de l'expérience humaine prend visage. En prenant à son compte la distinction opérée par Johann Gustav Droysen (1808-1886) entre l'*Erklären*, l'« expliquer » qui prime dans le domaine des sciences de la nature et, par ailleurs, le *Verstehen*, le « comprendre » propre aux sciences de l'esprit, Dilthey va tenter de jeter les bases d'une « critique de la raison historique » (Dilthey 1992) de façon à conférer aux « sciences humaines » une validité épistémologique, certes nettement différenciée, mais à tout le moins comparable à celle dont jouissent les sciences de la nature.

La ligne de démarcation passe par la distinction entre l'expérience au sens scientifique, l'*Erfahrung* qui est au fondement de la logique inductive prévalant dans les *Naturwissenschaften* et qui se distingue par la possibilité d'une répétition à volonté des résultats obtenus sous certaines conditions et, par ailleurs, l'expérience au sens d'*Erlebnis*, le monde du vécu, bref les modes d'apprentissage liés à des conditions variables, parfois purement circonstancielles et relatives à un tissu complexe de facteurs et de contingences qui ont pour horizon la dimension historique de cette expérience. L'*Erlebnis* comme expérience vécue, tributaire des aléas et des rares moments de félicité filant la trame de l'existence humaine, est donc ancrée dans la *Lebenswelt*, le « monde de la vie », et se projette dans un horizon de sens qui forme un « cercle herméneutique » (*Hermeneutischer Zirkel*). Je me permets de formuler dans mes mots ce qu'il faut entendre par cette notion : l'individu appréhende sa propre expérience vécue à la lumière d'un monde qui constitue l'horizon préalable de son expérience et ce monde ne s'ouvre à

lui qu'à partir de sa compréhension préalable des données qu'il tire de cette expérience et du sens qu'il leur imprime au gré de ses diverses interprétations.

Pour Gadamer, le réquisit d'objectivité qui prévaut dans le domaine des sciences de la nature, qu'il n'est pas ici question de contester ou de justifier quant à sa valeur intrinsèque ou à la fécondité des protocoles et des procédures qui s'en autorisent, obstrue néanmoins la conscience en introduisant une « distance aliénante » (*Verfremdung*) qui oblitère le rapport fondamental d'appartenance (*Zugehörigkeit*) de l'homme au monde. Ce lien d'appartenance est noué de multiples façons, par exemple dans le domaine de l'esthétique qui fait appel au « tact » (*Taktgefühl*) et à l'intériorisation de la sensibilité (*Einfühlung*) qui modèlent la composante plastique des affects qui se prêtent alors plus volontiers à la formation intuitive et intellectuelle de la culture, de la *Bildung*. L'autoréflexion (*Selbstreflexion*) de la conscience rompue à l'aveu de finitude est aussi marquée par l'écoute attentive de la tradition qui prodigue un univers de référence au sein duquel la relation au monde se construit à la faveur d'aspirations nourrissant certaines attentes façonnées déjà par la « conscience de l'efficiace historique » (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*).

L'être conscient qui interroge les contenus qui façonnent la trame de son existence évolue dans un monde préstructuré par le travail effectif (*Wirkung*) de l'histoire qui détermine ses attentes et les divers *modi intelligendi* qui lui permettent d'actualiser son jugement, bref de concerter et de consolider le cours parfois rhapsodique de ses multiples délibérations sur la base de certains « préjugés » qui entrent dans la configuration de son « expectative », la notion de « préjugé » (*Vorurteil*) étant ici entendue dans le sens d'une pure structure d'anticipation (*Vorgriff*). Ainsi l'individu plongé dans ce que Husserl désignait comme *das lebendige Gegenwart*, le « Présent vivant », est-il du même coup ancré dans un monde qui le prédispose à juger de sa situation en fonction de l'interpénétration des horizons multiples du passé, du présent et de ce qu'il lui est loisible d'anticiper pour l'avenir, réalisant ce que Gadamer désigne à son tour comme une *Horizontverschmelzung*, une « fusion d'horizons ».

En conséquence, la problématisation du « comprendre » (*Verstehen*) qui se saisit des données immédiates de l'expérience est médiatisée par une ouverture de sens préalable qui découle de cette « fusion d'horizons » enchevêtrés qui enveloppent et orientent notre rapport au texte et à la vive parole dans le dialogue. Le langage, conçu d'abord dans sa dimension dialogique, comme rapport à l'autre, aussi bien à l'altérité d'autrui qu'à celle qui émerge d'horizons passés ou plus récents, est la clef de voûte ou, si l'on peut dire, la *clavis hermeneutica* du questionnement élaboré par Gadamer. Pour lui, la vérité du langage ne s'accomplit pas dans la forme propositionnelle de l'énoncé mais dans la *Verständigung*, dans l'« entente » colloquiale qui lie dialogue et communauté d'interprétation. L'universalité au sens propre n'est pas l'« affaire » des propositions logiques, des constructions grammaticales et des règles syntaxiques, mais de la dimension d'ouverture qui s'engage et se déploie en ampleur et en intensité dans le *Gespräch*, le dialogue qui seul peut assurer une participation commune dans la production du sens. À la différence de la construction strictement propositionnelle (prédicative) de l'énoncé, l'espace logique de l'interlocution est régi, si je puis dire, par une dynamique non linéaire qui répond à la polysémie originelle investissant la langue d'une énergie propre qui est celle du dialogue, sa dimension « performative », où le

langage se fait acte plutôt que simple relation d'« états de choses », corroborant la distinction opérée par Wilhelm von Humboldt lorsqu'il privilégie une conception de la langue, plus précisément de son exercice comme *energeia* ou énergie créatrice plutôt que simple *ergon*, une espèce d'artefact ou de produit figé et saturé sans son usage (1974 : 183). L'expérience du langage revêt une telle importance pour Gadamer qu'il n'hésitera pas à affirmer que « le seul être qui puisse être compris est la langue (« *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* ») ».

Or ce parti pris en faveur de la dimension pragmatique et interlocutoire du langage n'est pas indifférent à la problématique de la traduction. Gadamer l'exprime en toutes lettres dans *Vérité et méthode* : « L'exemple du traducteur, dont la tâche est de franchir l'abîme qui sépare les langues, fait apparaître d'une façon particulièrement claire la relation mutuelle qui se déroule entre l'interprète et le texte, correspondant à la réciprocité de l'explication dans la conversation ». En fait, poursuit Gadamer, « la langue étrangère ne représente qu'une aggravation de la difficulté herméneutique », en l'occurrence celle de l'« étrangèreté » et de son dépassement » (1996b : 408-409). Gadamer corrobore ainsi l'intuition de Schleiermacher selon laquelle la différence entre l'acte de comprendre et l'acte de traduire n'est qu'une différence de degré. Non seulement la traduction se situe-t-elle dans l'horizon de la « problématique » mise à découvert dans ce crépuscule interminable avec lequel finit par se confondre le passage à la modernité, mais elle représente un cas ou une situation exemplaire, paradigmatique, de la sollicitation herméneutique. Son insolubilité est au fondement même de sa dynamique. Pas question de conclure à un échec ou à une faillite, se voudrait-elle de bon aloi, puisque le caractère aporétique, problématique, litigieux, de toute solution dans le négoce entre les langues est la condition même de son opération, ce pour quoi elle est sollicitée. Si, comme l'écrit Gadamer, « le traducteur a souvent une conscience douloureuse de la distance qui le sépare nécessairement de l'original », c'est que « sa fréquentation du texte comporte en elle-même quelque chose de l'effort que l'on fait pour s'entendre dans la conversation », et, dans ce cas comme dans bien d'autres où nous sommes compromis, mis à mal en raison de la responsabilité qui nous incombe face à autrui, force nous est de reconnaître, comme cela s'avère souvent dans la motion du « traduire », que « la distance qui sépare ce que veut dire l'autre de ce qu'on veut dire soi-même ne peut en définitive être abolie » (*Ibid.*, 409).

Il y a fort à parier que nous n'aurions rien à nous dire si par quelque hasard désastreux une conscience uniforme pénétrée d'on ne sait trop quelle espèce de science infuse nous illuminait tout un chacun d'un savoir absolu qui nous dispenserait d'en discourir et de deviser de quoi que ce soit. L'impossibilité de la traduction simultanée est notre « chance » en fin de compte. Car elle nourrit nos attentes d'autant qu'elle les déçoit, nous obligeant à anticiper et à présumer toujours davantage d'un accord possible, mais sans doute irréalisable. C'est dire aussi que la dialectique de l'interprétation s'enracine dans la dialogique de l'interpellation, que son *ethos*, bref l'impératif dont procède son mandat est toujours réponse à un appel venu du tréfonds des âges où la forme humaine, tout entière concentrée dans la dynamique du verbe, a pris visage et s'est construite dans le nom pour ensuite s'engager sur les lignes de fuite de la discursivité. C'est en cela précisément que la traduction se trouve être de quelque façon le paradigme originel de la compréhension intersubjective. Si, comme le suggère le fameux incipit johannique, « au commencement était le verbe », en ce temps improbable et certes affabulatoire devait aussi se trouver

l'oreille qui assentit à l'interpellation, se laisse envahir par la séquence vibratoire qui sollicite son écoute et l'entraîne dans une direction de pensée. Dans une très belle conférence intitulée « Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée ? », Gadamer nous invite à emprunter cette direction :

En laissant tout à fait de côté toutes les différences au sein de la transcription graphique, je dirais que tout écrit pour être compris a besoin d'une sorte d'élévation dans l'oreille intérieure. Pour la poésie et autres choses de ce genre, cela va de soi, mais pour la philosophie aussi j'ai l'habitude de dire à mes élèves : vous devez aiguïser votre oreille, vous devez savoir que quand vous prenez un mot dans votre bouche, vous n'avez pas utilisé un outil quelconque qui, s'il ne va pas, est jeté dans un coin, mais que vous êtes en réalité fixés dans une direction de pensée qui vient de loin et va beaucoup plus loin que vous. Il s'agit toujours d'une sorte de reconstitution que nous opérons. Je voudrais l'appeler traduction dans un sens très large. Lire c'est déjà traduire, et traduire c'est encore traduire. [...] Le processus de la traduction contient au fond tout le secret de la compréhension humaine du monde et de la communication sociale. La traduction est une unité indivisible d'anticipation implicite, de présomption du sens en général et de détermination explicite de ce qu'on avait ainsi présumé (Gadamer 1973 : 68-69).

Il va sans dire que Gadamer présente ici une conception généralisée de la traduction. La différence entre interprétation et traduction est de degré certes, mais il n'est pas dit pour autant que traduction et interprétation se recouvrent l'une l'autre dans une espèce de relation biunivoque, tant s'en faut. Par ailleurs, Quine et Gadamer partagent une même conviction à cet égard : *Translation begins at home*. Schleiermacher le soulignait lui-même au tout début de ses *Différentes méthodes du traduire* : « Nous n'avons pas besoin de sortir du domaine d'une seule langue pour rencontrer le même phénomène [la traduction] » (Schleiermacher 1999 : 31). Il n'est qu'à songer à la nécessité de la vulgarisation scientifique qui doit jeter des ponts entre le jargon spécialisé de la technologie de pointe et l'entendement partagé par le commun des mortels. À un niveau plus élémentaire, il n'est pas assuré que les mots qui viennent à ma bouche comme à mon oreille soient entendus tels qu'ils sont énoncés et selon l'intention qui y est voulue et souvent déçue de part et d'autre. C'est ce que Schleiermacher désigne comme l'incompréhension originaire à partir de laquelle le travail herméneutique prend appel. Au-delà de la différence de degré entre interprétation et traduction, il y a l'abîme qui doit être franchi pour appréhender ce qui se dit dans une langue qui m'est d'abord complètement étrangère et qui le demeurera à bien des égards. Nous sommes ainsi rivés, *volens nolens*, comme l'observe Marc de Launay, à un *circulus vitiosus*, le cercle vicieux de l'herméneutique, à la poursuite d'un « mauvais infini » :

Pour traduire parfaitement, il faudrait devenir l'auteur de l'original qu'on ne peut commencer d'être qu'en traduisant, etc. Ce mauvais infini est, transposé dans le discours plus théorique, ce qui apparaît de prime abord comme le cercle vicieux de l'herméneutique : on ne peut traduire que ce que l'on comprend de l'original, or ce que l'on comprend de l'original résulte déjà d'une sorte de prétraduction; déterminer ce qui doit être traduit, c'est-à-dire déterminer ce que Jean-René Ladmiral appelle la « *quoddité* traductive », implique nécessairement une pré-compréhension du texte-source, et, plus encore, la reconstitution de sa cohérence (De Launay 2006 : 10).

Le défi majeur est de s'arracher au « cercle herméneutique », à la précompréhension qui me lie, dans ma langue, à un horizon de sens qui se referme sur lui-même. Il n'est pas sûr

non plus que la projection virtuelle d'une hypothétique « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*), qui est à l'agenda de l'herméneutique gadamérienne, présente une voie de sortie garante de toutes les promesses. Il y a loin de la coupe aux lèvres. Voyons ce qu'il en est.

Le philosophe (phénoménologue) états-unien John Sallis soutient pour sa part qu'il y a impossibilité radicale d'imaginer un point zéro de non-traduction. Il va plus loin : penser en deça de la traduction, c'est ne plus penser du tout (Sallis 2002 : 2-3). Ce genre d'affirmation répugne à nombre de théoriciens ou de didacticiens de la traduction. Je rétorquerai sans plus qu'il importe que ce genre d'assertion soit formulé et entendu au départ d'un examen critique de la dynamique qui nous engage dans notre rapport à la langue, qui est un médium par lequel nous devisons les uns avec les autres de l'intelligibilité qui devrait nous être d'un commun partage. À l'arrière-plan de notre condition d'être parlant, il y a le fait irréductible qu'il existe une pluralité de langues et, pouvons-nous le supposer, qu'il en a toujours été ainsi. C'est pourquoi il est difficile de distinguer entre traduction au sens large et traduction au sens restreint. On ne saurait non plus ignorer que la forme et l'étendue de chacune des langues que nous parlons résultent d'un long processus de métissage, d'hybridation et d'acculturation et qu'elles sont de la sorte composées de strates souterraines, un peu comme une nappe phréatique où sommeillent les grandes eaux de l'inconscient collectif – des strates successives qui se chevauchent comme des couches géologiques dont l'analyse nous permet de débusquer des usages très anciens qui ont toujours cours, d'autres encore qui demeurent enfouis, tandis que des usages encore récents peuvent être révoqués en moins d'un lustre. Qui plus est, tout ce capital de ressources idiomatiques est soumis à des conditions pragmatiques où règnent l'instabilité et la volte inopinée d'embrayages fortuits sur des régimes performatifs qui se bousculent, de l'impératif à l'optatif.

Aussi faut-il se méfier d'une conception bêtement utilitariste ou instrumentalisée de notre rapport au langage, une conception largement inféodée au paradigme de la communication qui, du reste, commence à sonner creux au vu et au su de la banalisation à laquelle se prête la diffusion massive sur un nombre accablant de canaux de transmission. On peine à s'« entendre » dans sa propre langue. Comment même savoir ce qui m'est propre dans ma propre langue? J'y ai été immergé malgré moi, un peu comme un baptême forcé, une condition de marrane, de « converso » qui passe les frontières instamment et qui doit faire estampiller son passeport à la douane, c'est-à-dire se plier aux règles du « bon usage » de la langue qu'on lui a fourgué entre les méninges. Comme l'affirme Jacques Derrida dans *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, notre condition d'être parlant malgré soi, revient à « être jeté dans la traduction absolue », dans une traduction « sans pôle de référence, sans langue originaire, sans langue de départ » (Derrida 1996 : 117).

Mais il n'en faut pas moins se garder de prêter crédit à un ton qui donne dans la veine oraculaire quant il s'agit de deviser sur ce qui nous est d'un commun partage, à savoir notre « être-en-langues ». C'est le cas notamment des ruminations de Martin Heidegger, qui a largement inspiré la pensée herméneutique de Gadamer et qui, sous motif de désenclaver la question de l'être comme pure donation abyssale et de la restituer à son injonction de portée eschatologique, a enveloppé son discours dans une aura de sacralité originaire minorant toute implication de la subjectivité humaine comme acteur historique.

Heidegger reconnaît en effet une dimension du langage qui serait antérieure à l'intentionnalité subjective et, *a fortiori*, aux structures des langues historiques, dans la mesure précisément où le langage ne serait autre qu'un mode de l'être et, à maints égards, une attestation de l'oubli de la question de l'être au profit d'un discours visant à établir l'étantité de l'étant (*das Seiende*), soit la saisie d'un monde objectif dans lequel demeure enfermé l'horizon dépassé de la métaphysique qui trouverait son ultime aboutissement dans l'empire diffus de la *tekhnè*, du savoir-faire et de l'artificieux.

Heidegger est un ex-théologien catholique qui a tout simplement substitué au fondement du *Logos* révélé le fondement de l'être oblitéré par la réification de l'objet visé par une conscience qui, préalablement à la constitution de son intentionnalité, qui consiste à viser des objets à travers leurs profils phénoménaux, suivant la leçon d'Edmund Husserl, est un *Dasein*, un être-là « jeté » (*geworfen*) dans l'être. Pour Heidegger, donc, la connaissance, ou la visée noétique selon Husserl, n'est qu'une modalité parmi d'autres de l'existence qui confronte le *Dasein* à une situation préréflexive constitutive de son être-au-monde, un pur « pouvoir-être » livré à l'abyssalité d'une liberté jetée à l'encontre de la facticité originaire, indépassable et inéluctable, de son être-vers-la-mort. Le sens originaire est celui de l'être qui se questionne lui-même dans son « historicité » (*Geschicklichkeit*) conçu comme « destin », *das Geschick*. Heidegger était concerné par la question de la traduction, qui pour lui est intimement liée à une tradition de pensée, nonobstant son utilité comme transcodage d'informations, et pareille tradition est celle qui *tra*-duit la question du sens de l'être restitué à son historicité et qui relativise totalement la part de la subjectivité comme auteur d'un discours qui lui est imputable. Bref, l'être est en dialogue avec lui-même dans la parole tenue par un mortel. Dans un commentaire de 60 pages rédigé vers 1946 et consacré à « La parole d'Anaximandre » (*Der Spruch des Anaximander*), ensuite recueilli dans les *Holzwege : Chemins qui ne mènent nulle part*, Heidegger nous donne une idée de ce type de *tra*-duction où le préfixe *über-* est mobilisé de même façon qu'il peut l'être dans le terme *Überwindung*, soit la problématique du *dépassement* de la métaphysique :

La parole de la pensée ne se laisse traduire que dans le dialogue de la pensée avec son parlé (*seine Gesprochenes*). Or, la pensée est poème (*Dichten*), et pas seulement au sens de la poésie et du chant. La pensée de l'être est l'ordre originel du dire poétique. En elle seulement, avant tout, la langue advient à la parole, c'est-à-dire à son essence. La pensée dit la dictée de la vérité de l'être (Heidegger 1980 : 396)

L'« affaire » de la pensée n'est autre que la question du sens de l'être qui détermine originellement tout discours qui serait alors sous la « dictée » de l'être, Heidegger se faisant fort de statuer sur le caractère proprement « historial » qui destine l'une à l'autre la langue grecque, parole d'airain où se lève l'aurore de la pensée, et la langue allemande comme destination vespérale hébergeant la parole de l'être au ponant de la civilisation occidentale, requérant un saut hyperbolique vers l'origine radicale, un *Schritt zurück*, un « pas en arrière » qui se scelle dans une eschatologie de l'être, qui abolit en quelque sorte le temps ou, plus précisément, qui fait coïncider être et temps, position paradoxale d'une pensée qui a fait tout son profit avec la dimension temporelle de l'existence. C'est ce que dit en toutes lettres cet autre passage de *Der Spruch des Anaximander* : « Si nous pensons à partir de l'eschatologie de l'être, il nous faut un jour attendre le jadis de l'aurore dans le futur de l'à-venir, et apprendre dès maintenant à méditer le jadis à partir de là » (*Ibid.*, 395).

Heidegger est la prophète, le « hérault » de sa propre pensée, une pensée qui censément évolue sous la « dictée » de l'être et, par un bel adon, il se trouve que la langue allemande jouit d'une gémellité opportune avec la langue des aèdes grecs, la parole lapidaire des présocratiques, jumelage à l'enseigne duquel l'exercice de la pensée trouverait son idiomaticité de prédilection, frappée de l'empreinte « destinale » (*geschicklich*) de l'être qui, dans son retrait au profit de l'étantité de l'étant, ménage une « éclaircie » (*Lichtung*) où se puisse déployer l'« ouvert sans retrait » (*die Unverborgenheit*), affranchi des limites où s'est dessinée l'objectivation historique de la pensée métaphysique. À quoi sommes-nous invités à souscrire au contact d'une telle pensée? À un acte de *tra*-duction où s'élabore la fiction d'un jargon solennel et édifiant célébrant sa propre parousie, car il va de soi, à l'instar du bouclage hégélien du négatif où l'esprit absolu se conquiert en propre, que la pensée de Heidegger coïncide avec le moment de révélation de la vérité de l'être en son essence. En vérité, nous ne sommes pas sous la « dictée » de l'être, mais de celle de Martin Heidegger. *Die Sprache spricht* : la parole parle, c'est pure tautologie. L'acte de signification d'un sujet pleinement individualisé et conscient de son implication dans la tenue d'une parole est évacué dans les catacombes de l'histoire arrimée à l'eschatologie de l'être. Six millions d'hommes, de femmes et d'enfants juifs ont été retranchés à cette histoire.

Tout autre est la position assumée par Walter Benjamin qui n'en donne pas moins aussi dans la veine oraculaire puisque sa pensée repose sur une forme idiosyncrasique de nominalisme mystique couplé à une forme baroque de matérialisme historique, un nominalisme basé sur la *Namensprache*, la « langue des noms », et qui situe le théâtre d'opération de la traduction dans un devenir vaquant à la croissance « sacrée » des langues qui nourrissent des affinités électives que le travail d'obstétrique de la traduction laisse entrevoir et contribue à mettre bas dans le contact furtif d'une tangente qui poursuit sa trajectoire à l'infini. Il s'agit de réassembler les fragments d'un faisceau d'harmoniques éclatés et disséminés dans la diaspora des vernaculaires, constellation symbolisée par les tessons d'un vase, d'une amphore fracassée, réactualisant le mytheme de la *shevirat ha-kèlim*, la « brisure des vases » dans le schème cosmogonique élaboré à Safed, en Palestine, au XVII^e siècle, par le kabbaliste Isaac Louria. Il est aisé de comprendre que pour pareille pensée, c'est le mot ou le nom qui prime et non la phrase ou la proposition, à tel escient que « la proposition est le mur devant la langue de l'original, la littéralité, l'arcade ». Cette position était déjà acquise dans la « Préface épistémocritique » du *Trauerspielbuch*, où Benjamin affirme sans ambages :

La vérité ne consiste pas dans une visée qui trouverait sa détermination à travers la réalité empirique, mais dans un pouvoir qui donnerait d'abord sa forme caractéristique à l'essence de cette réalité. L'être détaché de toute phénoménalité qui seul a ce pouvoir en propre, c'est celui du nom. C'est lui qui détermine le caractère de donnée des idées (Benjamin 1985b).

Il n'est guère étonnant, par voie de conséquence, que l'allégeance de Benjamin aille à la « littéralité dans la transposition de la syntaxe » (*Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax*) et que, pour lui, « le mot, non la proposition, est l'élément originaire du traducteur — *das Wort, nicht den Satz als das Urelement des Übersetzers* » (Benjamin 1997 : 25). Cette profession bifide qui jette son dévolu sur la littéralité dans la transposition syntaxique tout en faisant du mot l'*Urelement* électif du traducteur est problématique, elle constitue en fait une *contradictio in adjecto*. Je vais y venir ci-après.

Or ce souci de la *Wörtlichkeit*, qui devient presque un impératif catégorique de la traduction telle que Benjamin la conçoit, est aussitôt dissociée par lui de l'ascendant exercé par la forme logique de la proposition (*Satz*) — la structure canonique de la grammaire qui lie le sujet à un prédicat à travers la copule (verbe). Benjamin use à nouveau d'une métaphore : « Car, devant la langue de l'original, la proposition est le mur, la littéralité, l'arcade — *Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade* » (*Ibid.*). Cette phrase, Berman l'estime obscure (2008 : 169), moi pas. J'explique. Suivant un postulat largement partagé par les tenants du positivisme logique, notamment en Allemagne à cette époque, tout énoncé réputé valide et viable formulé dans quelque langue que ce soit l'est sous condition de sa réductibilité à la forme logique de la proposition. La performativité du langage, son tropisme immanent par où il se prête à la polysémie, serait sans plus réductible à une composante nucléaire qui en fait une proposition douée de sens répondant aux valeurs vrai ou faux. Il est clair que pour Benjamin pareil postulat fait écran à la prodigalité de la forme construite dans une syntaxe qui déborde parfois délibérément de ces ornières et qu'il fait l'impasse sur la densité sémantique encodée dans un vocable qui n'est pas qu'un atome de langage. Il est clair aussi pour moi que s'il a convié des spécimens de texte aussi baroque que ceux de Mallarmé et de Pannwitz, c'est à dessein de casser ce joug, d'exemplifier sa limite. Si la proposition (*Satz*) forme un mur (*Mauer*) devant la langue de l'original, en revanche, la sollicitude à l'endroit de la *Wörtlichkeit* nous introduit dans une arcade (*Arkade*), un espace ouvert où l'écho de la « teneur » originelle soudée à la lettre se réfracte et se répercute dans la pure dimension polyphonique concertant les harmoniques des langues comme les fragments de cette « pure langue », cette *reine Sprache* qui n'est pressentie qu'en un point de contact infinitésimal, telles ces arêtes brisées des vases qui ont éclaté sous la pression des étincelles de l'énergie divine, suivant le mythe cosmogonique élaboré par le kabbaliste Isaac Luria.

Mais il y a un problème ici. Non pas l'idée de se détourner de la forme logique de la proposition comme tuteur de l'opération de traduction, ce qui est tout à fait licite et même souhaitable. Mais plutôt la promotion simultanée de la littéralité en regard de la transposition syntaxique, d'une part, et en regard du mot, de l'autre, dont Benjamin nous dit qu'il est l'*Urelement* dont doit se prévaloir le traducteur. Il y a un malaise, Berman le voit bien : « À première vue, cette phrase est incompréhensible, car si le travail, la tâche du traducteur, consiste à opérer des transpositions dans l'ordre de la syntaxe, à reproduire le système de liaison dans sa prolifération, on ne voit pas alors comment l'élément originaire du traducteur serait le mot, c'est-à-dire l'opposé de la syntaxe » (Berman 2008 : 169).). Il essaie de sauver la mise en nous reportant au passage déjà cité de Mallarmé, où la syntaxe est si déliée, si « lâche » qu'elle décourage toute initiative pour y cerner une cohérence faisant droit à la grammaticalité inhérente à tout discours, nous laissant en plan avec une cascade de mots qui s'entrechoquent comme des électrons libres. C'est un coup de force certes, et la leçon est non moins instructive, car elle nous permet d'entrevoir ce que peut faire une dynamique non-linéaire là où nos attentes sont formatées par la linéarité normative du discours. Il va de soi aussi que Benjamin a fort bien échantillonné son propos en conviant ce spécimen de prose mallarméenne, car il corrobore son option pour la littéralité.

Mais je crois personnellement que Benjamin est confus lorsqu'il veut l'assortir simultanément au plan syntaxique et au mot. Encore qu'il soit difficile de percer à jour

ce qu'il a en tête, car sa pensée emprunte parfois un tour ésotérique. Je m'explique. Les mots n'ont pas de sens en soi, seul leur agencement dans des formes prescrites par l'usage qui leur bâille signifiante. Par exemple, les mots que j'utilise ici n'ont aucun sens en dehors des formes où ils s'agencent : quand je dis « je », je ne peux le faire que dans un contexte d'énonciation où sa forme est celle d'un index sui-référentiel lié à un agent locuteur conscient et imputable de ses actes (assertions). En revanche, pour renforcer l'une des thèses de Benjamin, je précise qu'on ne traduit jamais du sens, mais *dans* des formes qui font sens. Ces formes « informent » les mots et les dotent parfois d'une densité sémantique si compacte et si composite que le traducteur est contraint d'aller quérir une direction ou une solution de traduction dans des profondeurs qui l'amènent à puiser jusqu'à la racine étymologique. Même les noms propres, qui sont intraduisibles, ne font sens que dans la forme « performative » où ils sont sollicités. Je ne m'appelle Laurent que parce qu'on m'appelle/que lorsque l'on m'appelle : Laurent! Où es-tu, Laurent? Viens, Laurent. Quand je suis seul chez moi, je m'appelle du nom qu'Ulysse a utilisé comme subterfuge pour tromper le cyclope Polyphème : *OÛtis* : « Personne ». Personne : *Niemand*, c'est aussi le nom que Paul Celan a donné à Dieu après la Shoah, dans le poème *Psalm*, tiré de son très beau recueil *Die Niemandrose, La rose de personne* :

*Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.*

*Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.
Dir
entgegen.*

Personne ne nous repêtrira de terre et de limon,
personne ne bénira notre poussière.
Personne.

Loué sois-tu, Personne.
Pour l'amour de toi nous voulons
fleurir.
Contre
toi.

(Celan 1979 : 38-39; trad. Martine Broda).

Heidegger et Benjamin, on en conviendra, partagent une similarité de vues sur un point au moins, l'*auctoritas* de la langue, qu'elle se veuille *reine Sprache* en proie à une dissémination ou « dictée » de l'être en son retrait historial, se situe en dehors des constructions finies des langues historiquement constituées, les vernaculaires, idiomes, idiolectes et sociolectes qui nous sont d'un commun partage. C'est ce que fait valoir avec raison Marc de Launay. Pour Heidegger et Benjamin, en effet,

[...] le sens est déjà donné, et c'est son origine qui va commander un cours de l'histoire qui n'en sera que le développement (il en va de même pour la conception qui voit le sens résulter d'une fin de l'histoire ou d'une eschatologie, voire d'un horizon ou d'une «

catastrophe » messianique); de ce point de vue, la traduction a le rôle éminent de retrouver dans tous les textes les traces d'un même sens pérenne que tous seraient censés exprimer imparfaitement, et auxquels tous, en fin de compte, renvoient. L'histoire, qui d'ailleurs n'en est plus une, de la pensée est ponctuée de grandes traductions qui marquent les étapes successives d'un déclin, d'un oubli du sens originel, ou d'une « montée » vers ce dernier. Pour énoncer cette conception, il est nécessaire de se placer dans un posture singulière d'énonciation où l'on s'investit soi-même d'une autorité qui, seule, permet d'affirmer sans contradiction qu'on sait ce qu'il en est du sens originaire tout en se situant fort loin temporellement de cette origine, c'est-à-dire tout en étant plongé dans un univers caractérisé par la défiguration de ce sens (De Launay 2006 : 73-74).

OrigineS : vers une théorie générale de la « dérive » (*Driftworks*)

Nous vivons et parlons dans la trace d'un événement sans origine et qui advient tout le temps, qui invente son origine à la minute même, dans le contact avec l'étranger que nous sommes nous-mêmes qui va à la rencontre de l'étranger qui, sans le savoir, nous met au monde dans la « traduction paradoxale d'une langue à venir, écho d'une avant-première langue ("zéro moins un") plutôt promise qu'avérée » (Ost 2009 : 145). L'histoire de l'humanité est celle d'un exode ininterrompu où nous allons à la rencontre de l'autre qui provoque cet exil intérieur dont naît la pensée. Aussi faut-il rompre le lien ombilical à l'*habitus* qui nous rive à l'idée que nous nous faisons ce qui nous est propre alors que, comme l'a vivement ressenti Friedrich Hölderlin, l'apprentissage de ce qui nous est propre est le plus difficile. Cela passe, il va sans dire, par notre rapport au langage en général et à notre langue présumée « maternelle ».

Ce n'est pas dire pour autant que le langage qui nous est d'un usage familier, incluant les catégories grammaticales qui nous ploient à l'emploi de tel ou tel autre usage, préforme l'exercice de la pensée. Je me refuse et répugne, du reste, à statuer sur ce point. Je fais *epochè* (du grec *ἐποχή* : suspension du jugement), donc je garde une réserve, une distance critique quant à savoir qui ou quoi de la pensée ou du langage présuppose l'autre. Je crois aussi, à cet égard, que le paradigme de la traduction généralisée joue un rôle beaucoup plus décisif et éclairant qu'on ne le croit. La saisie des choses – la façon dont nous saisissons les choses – est plus médiate qu'immédiate et, à ce titre, le langage est bien davantage un médium ou un milieu qu'un simple outil dont l'usage nous est octroyé et qui est censé s'affiner au fil de l'usage. D'où l'idée d'une origine qui s'invente constamment, une « prothèse d'origine » telle que libellée par Derrida, et qui m'amènera à considérer ultimement une théorie générale de la « dérive » : tout usage est dérivé et il n'y a pas, à proprement parler d'« original », du moins tant qu'il n'y a pas de traduction qui lui confère son « originalité ». C'est pourquoi, comme l'observe le poéticien russe Roman Jakobson, dans son fameux essai sur la traduction : « Toute expérience cognitive peut être rendue et classée dans n'importe quelle langue existante » (Jakobson 1963 : 81). Il précise ainsi sa pensée, affirmant sans ambages que « dans sa fonction cognitive, le langage dépend très peu du système grammatical. [...] L'aspect cognitif du langage non seulement admet mais requiert l'interprétation au moyen d'autres codes, c'est-à-dire la

traduction. L'hypothèse de données cognitives ineffables ou intraduisibles serait une contradiction dans les termes » (*Ibid.*, 84).

La distance pressentie à l'approche d'une autre langue est imputable à des facteurs évolutifs qui nous obligent à relativiser tout jugement sur l'efficacité de la capacité de communiquer telle ou telle autre idée ou forme de pensée et à considérer une approche pluraliste du phénomène du langage dans son entier. Ainsi l'intraduisibilité appréhendée au contact de l'étranger est-elle la condition de possibilité de la traduction. En ce sens, comme l'écrit Henri Meschonnic, « il n'y a pas d'intraduisible. Il y a seulement un problème de la théorie du langage qui est à l'œuvre dans l'acte de traduire » (Meschonnic 2007 : 38). La fonction « méta- » de mon concept de *métatraduction* est précisément cette théorie qui s'actualise dans la médiation du traduire, réfléchi *in situ*, dans le contexte de son énonciation, celle du passage des frontières. Nous n'avons pas à nous extraire ou à nous abstraire de cette situation, nous ne le pouvons pas non plus car c'est là l'essence du langage comme forme de vie. Le problème de fond est celui de la relativité de toute ontologie, du rapport de l'un et du multiple, par exemple celui d'une pensée qui refuse d'admettre que « l'être se dit de multiples façons » – *tò on legetai pollakòs*, selon le mot d'Aristote – et qu'il en a toujours été ainsi.

Aussi le paradigme de la traduction, s'il en est, a-t-il beaucoup à voir avec la profondeur et la densité de l'histoire connue et méconnue qui ne laisse de se réécrire, comme l'a fort bien compris Jorge Luis Borges au fil de l'élaboration d'une poétique on ne peut plus baroque et plurielle, celle de la réécriture (voir à ce sujet l'excellent essai de Michel Lafon 1990), à laquelle souscrivait sans doute l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, qui stipule dans *L'homme nu (Mythologiques IV)* : « À proprement parler, il n'existe pas de texte original; tout mythe est, par nature, une traduction, il a son origine dans un autre mythe provenant d'une population voisine mais étrangère, ou dans un mythe antérieur de la même population » (Lévi-Strauss 1971 : 576).

L'entrelacs des traductions qui ont jalonné l'histoire dont nous avons pu conserver les traces est l'histoire d'un dialogue ininterrompu, d'une *conversation* interminable (voir Bonnefoy 2000) où l'origine s'est réinventée dans sa « dérive » immémoriale. Nous avons là l'histoire d'une constante provenance qui en se traduisant révèle des propriétés émergentes qui lui confèrent son « originalité ». Tout texte est à cet égard un intertexte, un tissu de citations, de renvois et de traductions : des prothèses de l'origine qui est toujours à venir. C'est cet *opus magnum* auquel rêvait Walter Benjamin alors qu'il compilait inlassablement, compulsivement, tout un palimpseste de citations consignées dans son *work in progress* inachevé, tout en lambeaux, ogive à fragmentation multiple, édité à titre posthume comme *Le Livre des passages*, le *Passagen-Werk* ou encore, dans sa traduction française, *Paris, capitale du XIX^e siècle* (Benjamin 2006). C'est encore lui qui a saisi au vif l'enjeu et la portée des technologies de la reproduction (Benjamin 2012) qui, loin de marquer la répétition du « même », font ressortir des traits « originaux » de la matrice, comme un polaroid, un arrêt instantané sur image, de temps parallèles dont la fulguration, à l'instar du scintillement fossile d'étoiles éteintes depuis lurette, entre en constellation dans l'éternité de l'instant, la *Jetztzeit*, une temporalité visionnaire qui fait éclater le joug du temps marqué par l'oscillation pendulaire.

Ce perspectivisme généalogique nous amène donc à considérer une chaîne virtuellement infinie de signifiants tantôt promus à titre d'allégorie, tantôt de symbole

dont le déchiffrement est tributaire d'un *pari abductif*, car nous n'avons pour témoins en l'absence de témoin – ou de matrice originelle – que des traces, des indices ou des symptômes. Dès lors, la méthode, s'il en est besoin ou nécessité, n'est autre que le *détour* que nous empruntons en tentant de recomposer la mémoire graphique d'improbables hiéroglyphes de la pensée exilée dans les anfractuosités d'un palimpseste dont nous parvenons difficilement à reconfigurer le texte original, son *Ur-text*. Aussi la traduction n'atteint-elle sa valeur de vérité que lorsqu'elle saisit son rapport à l'original dans la pulsation du rythme, la cantillation du vocable qui s'entrelace à l'autre vocable sous l'insufflation du souffle qui souffle sur les braises enfouies sous un amas de cendres, en épousant la secousse sismique de la prosodie qui migre vers l'espace électif de la langue hôte, où sa langue trouve idéalement un écho. Je dis « idéalement », car je crois qu'une traduction, dans sa phase initiale, ne peut qu'être idéalisée pour ensuite s'engager dans des dédales inextricables qui font foi d'une opportunité à saisir, celle d'un désaisissement qui tonifie la langue hôte, qui l'oblige à habiter en marge d'elle-même.

D'où le lien que j'ai établi entre traduction et abduction, ce procédé introduit par Charles Sanders Peirce et mis à l'épreuve dans les stratégies d'écriture romanesque d'Umberto Eco. Sachant qu'il n'existe pas de pensée transposable dans son intégrité nue, *ne varietur*, dans n'importe quelle langue et, pareillement, que « l'action du mot transféré se poursuit dans l'esprit du lecteur comme par sédimentations inconscientes et irradiations successives » (Ost 2009 : 2450, le traducteur doit y aller d'un pari sur le ton général du texte, sa stratégie discursive, son *intentio operis*. C'est au prix d'une grande attention portée aux détails, suivant la règle du *close reading*, que le traducteur peut s'immiscer dans le lacis de ce nœud densément enchevêtré voulant qu'il ne soit de texte sans intertexte ni contexte, sans compter l'hypertexte qui agit comme parangon spectral des mythes dominants d'une culture. L'abduction, qui recoupe la notion de paradigme indiciaire de Carlo Ginzburg, consiste à rapprocher l'indice le plus infime de tel ou tel autre élément qui forme un symbole, devant alors nous détourner de l'impératif de ne comparer les données que *ceteris paribus*, qui cantonne la pensée dans du déjà connu : de fait, c'est toujours *sous un certain angle de vue*, et non par essence ou sous tous les rapports, que la traduction sonne juste et rend justice aux virtualités du texte source. Il s'agit de passer du connu à l'inconnu en effectuant le « saut de l'ange ». L'exercice de la traduction consiste précisément à pénétrer dans cette zone transversale où se noue la relation d'inconnu qui sollicite la créativité du traducteur, une imagination implémentée par les multiples raccords de son encyclopédie personnelle.

Le raisonnement par analogie qui sous-tend le procédé de l'abduction consiste à emprunter, voire subtiliser une loi *ailleurs*, autre part que dans le champ prévisible de l'objet à décoder. Elle est conjecturale par essence et se base sur l'établissement d'une commune mesure entre des disparates. On sort du champ normatif de l'*habitus* pour se pénétrer de la perplexité suscitée par l'étrangeté de l'objet non identifié. Alors que la subsomption qui gouverne le fonctionnement de la déduction à partir de prémisses ayant une valeur axiomatique s'enveloppe dans un schème arborescent d'orientation linéaire, hiérarchique et verticale, l'abduction fonctionne de façon *latérale*, suit un parcours horizontal de type rhizomatique qui prolifère suivant une connectivité ouverte, avec des connexions souterraines et d'imprévisibles surjets.

Alors que la déduction s'inscrit dans le cadre normatif et hiérarchisé d'une sémantique en forme de dictionnaire, qui classe le réel en subordonnant les espèces au genre qu'elles spécifient, l'abduction s'inscrit de plain-pied dans une sémantique en forme d'encyclopédie, s'attachant plus volontiers aux usages contextuels et à la sédimentation historique du bassin lexical. Ce procédé latéral nous habilite à déchiffrer promptement des situations ou des contextes d'énonciation qui infléchissent l'interprétation d'un signifiant dont le signifié est inconnu ou peu fréquent et facilitent ainsi le « saut dans l'inconnu ». Alors que la déduction fonctionne selon une logique binaire et disjonctive, la logique de l'abduction se veut plutôt *dialogique, gradualiste et relativiste* : la signification ainsi produite n'est pas simplement analytique, mais elle est synthétique, elle passe directement du cas d'espèce au prototype, lequel se révèle perméable aux multiples sens qu'il contribue à décoder, entraînant la rétroaction de la traduction sur le texte original dont le sens, l'enjeu et la portée peuvent s'en trouver modifiés. Cette rétroaction fait que les lexies de la version traduite irradiant à rebours sur les unités de sens du texte candidat à la traduction. L'abduction s'apparente à un pari qui jette des ponts au-dessus des différences nettement marquées pour s'attacher plutôt à une analyse aux proportions fragiles, de nature conjecturale, d'où ma prédilection pour une axiomatisation « faible » en matière de jugement sur l'amplitude de la densité sémantique et la justesse du rapport établi par une solution de traduction.

Aussi le traducteur œuvrant dans la liberté éclairée qui affiche une sensibilité accrue au rythme et à la forme du texte saura y déceler et y anticiper l'occasion de produire une plus-value en se hissant à la hauteur de l'original. D'où le grief de Meschonnic à l'endroit des traductions « effaçantes » qui oblitèrent la voix articulée au rythme de la prosodie qui scande le discours, qui traduit sa *force*, la *vis verborum* évoquée par Cicéron. Le produit aseptisé et statique de la traduction axée sur le discontinu du signe et du référent est répudié par Meschonnic qui ne fait pas de quartiers à une pratique qui au finale ne communique que des informations, arpentant le domaine du connu et se préservant à l'abri du convenu. Ainsi Von Humboldt n'hésitait-t-il pas à affirmer que sa traduction de l'*Agamemnon* d'Eschyle allait réveiller dans la langue allemande des sons qui y sommeillent, comme « dans un instrument dont personne n'avait encore joué jusque là » (Humboldt 1999 : 37).

L'écho généré par la traduction s'inscrit dans une trace inexplorée qui enrichit l'œuvre traduite en lui découvrant des résonances insoupçonnées captées par les antennes du traducteur à l'affût de cette trace, de cet indice qui devient inducteur d'une valeur ajoutée parfois insoupçonnée. Aussi l'idée de « cercle herméneutique » me semble accuser un passif en regard de cette dynamique, comme si une boucle se refermait sur soi-même et balançait les comptes dans l'économie symbolique de la transaction entre l'original et la fécondité heuristique générée par les ressorts prospectifs de la langue hôte. Le don et l'abandon (voir Lamy 1999) à la faveur desquels cet écho se donne à entendre dans la langue hôte éveille un faisceau d'harmoniques en dormance dans la facture de l'original. Or, selon Benjamin, c'est précisément la « traductibilité » (*Übersetzbarkeit*) de l'œuvre qui porte en germe cette *échoïcité* qu'actualise la traduction en avalisant la croissance des langues, leur interpénétration au gré d'une déterritorialisation qui s'accorde à sa reterritorialisation (Deleuze et Guattari 1980) dans une langue hôte qui devient le refuge de fortune d'une forme transfuge qui n'acquiert son statut d'« original » qu'à faveur de cette « dérive » lui prodiguant, selon l'idée soutenue par Benjamin, une « survie »

(*Überleben*), une « vie de surcroît » (*Fortleben*). Ce qui est en germe n'est autre le rapport intime entre les langues, cette *Innigkeit* cultivée par l'aréopage de la *Frühromantik* d'Iéna. À cet égard, la notion d'une « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*) appelée de ses vœux par Gadamer me semble une vision idyllique, du *wishful thinking* qui doit céder le pas à un universel brisé, réitératif et latéral, oblique, visant l'atteinte d'un point d'équilibre dans le maintien des différences.

Dans son ouvrage intitulé *Le différend* (1983), Jean-François Lyotard établit clairement ce qui distingue le différend du litige. Insoluble et intraitable, le *différend* est le résidu qui résiste aux logiques dominantes et à l'arbitrage des conflits, se distinguant de la sorte du *litige* qui se prête au contentieux qui départage les pertes, les réparations et les compensations. Le concept de « différend » vise « la guerre civile du langage avec lui-même » où se confrontent des genres de discours hétérogènes et se télescopent des régimes de phrases distincts, tels que le discursif et le normatif, le prophétique et le performatif, défiant comme tels toute forme d'arbitrage. Il n'en va pas autrement du rapport de la traduction à l'« original » qui ne le devient qu'au contact de la traduction. Derechef, il faut se garder de sombrer dans un irénisme douillet, un œcuménisme de pacotille. Dehors, c'est la guerre.

Chaque singularité est à l'image du tout, mais ce tout est non totalisable et demeure résolument ouvert. En l'occurrence, il ne s'agit pas d'établir une connectivité point par point entre deux nébuleuses sémantiques mais d'opérer à partir d'une matrice formée de traces et d'indices qui sont ni plus ni moins que le symptôme d'un infléchissement du sens dans telle ou telle autre direction. Donc, la littéralité stricte et même approximative fait fausse route. Il vaut mieux parler de *latéralité* que de littéralité. L'unité de base pour les fins de la traduction est le *discours* et non la correspondance sémantique entre lexèmes. Mais il faut aussi établir une interface entre des agencements syntaxiques qui souvent ne se prêtent pas à un simple transfert, et encore moins à une transposition de structure. Ce qu'on ignore souvent aussi, c'est que c'est non seulement le vocable qui est insufflé par l'oralité du souffle mais, dans le même mouvement, la syntaxe qui obéit à des scansion précises en matière d'inspir et d'expir, la métrique de la prosodie étant guidée par la circulation du souffle. Toute métrique digne de ce nom est calibrée à partir de la respiration, de la capacité physique du souffle qui obéit à une périodicité qui lui est propre. C'est ce qui m'est apparu très tôt lorsque j'ai commencé à composer des poèmes qui, nonobstant qu'ils soient composés dans des vers libres, comportent un effet de césure, mais celle-ci est déplacée et distribuée de façon asymétrique dans la ligne du vers. De plus, j'emploie personnellement des effets de rime interne, et tout ceci relève de la physiologie du souffle (pour une vue complète en ce domaine, voir Fónagy 1983).

Ces dernières considérations, qui bouclent l'arrière-plan théorique plutôt étoffé dont j'ai saisi mon lecteur, ma lectrice, dans l'Introduction, et qui font pareillement écho au cycle des cinq études présentées plus en amont avec deux appendices, évoluent en direction d'une théorie générale de la « dérive ». Je partirai d'un énoncé de principe qui, pour moi, a valeur d'axiome : il est désormais interdit de réduire l'exercice de la traduction à une portion congrue qui en ferait l'estafette entre une présumé « original » et son produit « dérivé » : la traduction est un vecteur de transformation des valeurs et d'élargissement des horizons, non moins qu'une amorce discrète mais effective des mutations de paradigme et des révolutions conceptuelles. Ce qui se présente ici comme

une « théorie générale de la dérive » n'est autre que le principe selon lequel la traduction n'est pas un « dérivé » de l'original, mais agit au principe même de sa « dérive ». À tel escient qu'il nous faut questionner l'originalité de l'« original », alors que tout remonte à un improbable *blueprint* cosmique. Bref, il n'y a pas, à proprement parler d'original en dehors de sa « dérive ». La notion de « dérive » ici évoquée n'est pas qu'une vague idée, un concept fourre-tout se prêtant à un relativisme tous azimuts, un peu comme la version « forte » de l'hypothèse Sapir-Whorf. Il s'agit d'un trait phénoménologique observable dans la tangente *évolutive* des œuvres et des cultures fertilisées par le travail de la traduction.

Allons plus loin : il n'a jamais existé rien de tel qu'un « original » pour quelque œuvre ou artéfact que ce soit, car un « original » n'est désigné comme tel que sur la base d'un dérivé avant lequel il n'y a même pas lieu ni de nommer ni même de concevoir quelque chose comme un « original ». En conséquence, je peux pareillement affirmer qu'il n'y a une langue dite « française » que parce qu'il y a plusieurs autres langues et nous n'avons pu rêver d'une « langue adamique » que parce qu'il n'y a jamais rien eu d'autre que plusieurs langues non adamiques. Dans le même ordre d'idées, Shakespeare n'est Shakespeare que parce qu'il est joué, adapté, traduit, commenté et n'a d'original que ses « dérivés ». On pourrait à la rigueur affirmer que Shakespeare n'est Shakespeare que parce que Heiner Müller a conçu *Hamletmaschine*. La perspective ouverte par le correctif que je compte apporter à une conception plus « provinciale » et inertielle de la constellation des langues, de la migration des œuvres et de l'acculturation de leurs formes renvoie dos à dos et frappe de caducité les polarisations quasi canoniques qui hantent encore le champ de la réflexion traductologique : fond/forme, fidélité/liberté, littéralité/créativité, sourcier/cibliste, *domesticating/foreignizing & tutti quanti*.

L'obtention d'un point d'équilibre, respectueux et nuancé, qui compte bien acheminer la substance sensible du texte source qui fait l'enjeu d'un accueil éclairé dans la langue hôte, peut être ménagée en ne sacrifiant pas ni à l'un ni à l'autre des pôles mis en contact dans la *relation d'inconnu* qui se découvre et s'éclaire au gré de ce que j'appelle un *protocole évolutif*, désignant en l'occurrence un projet de traduction qui ne se laisse pas dicter ses droits par un cadre normatif qui, de toute façon sera tôt ou tard révoqué sinon usé à la corde. En traduction, la liberté est la plus grande fidélité. Loin de se préserver d'un éventuel naufrage, la dérive post-babélieuse des vernaculaires offre l'occasion d'activer, via les stratégies latérales de la traduction, un chantier ouvert permettant de jeter des ponts entre des constellations de sens articulées à des formes dont la singularité « informe » le cercle herméneutique dans lequel évolue la communauté de locuteurs d'une langue donnée pour l'en arracher et ainsi élargir ses horizons ontologiques à la dimension même de la sémiosphère (Lotman 1999).

Penser la traduction, c'est traduire une pensée. Aussi me suis-je prévalu de l'amplitude maximale qui couvre tout le spectre s'étendant de la vue grand angle dont je me suis doté au départ de ces analyses jusqu'aux anfractuosités orphelines de la mémoire tenue sous le boisseau, ces traces laissées à l'abandon dans les catacombes de l'histoire et qui en appellent au tact et à la ductilité d'une perspective micro-historienne à la façon de Carlo Ginzburg et de son paradigme indiciaire. De plus, à l'instar de Paul Feyerabend, j'estime que l'homme qui vivait à l'âge de pierre était doté des mêmes capacités cognitives que l'homme moderne, sauf qu'il évoluait dans un environnement nettement

plus hostile et inhospitalier, et n'avait évidemment par le loisir de se blottir dans l'atmosphère feutrée que nous procure l'aménagement des terminaux de la technologie de pointe. En conséquence, il appert que l'histoire de la traduction coïncide à maints égards avec l'histoire des idées, des cultures et des civilisations. L'idée d'une théorie générale de la « dérive » soutient en outre que l'histoire *des* traductions est jalonnée par une constellation de points de contact d'abord imprévisibles et qui, par suite, permettront de capter des sémaphores lointains dans l'horizon d'un temps qui n'est plus celui de *chronos*, du temps qui s'écoule imperturbablement, mais celui que les Grecs désignaient comme l'*Aiôn* (du grec Αἰών), l'éternel présent où convergent les lignes de fuite de l'univers qui revêt alors l'aspect d'un *multivers*. Nombre d'exemples me viennent à l'esprit. En voici deux.

Leibniz, qui était le polymathe que l'on sait, épanchant son savoir et le fruit de sa substantifique moelle au gré d'une abondante relation épistolaire où il couchait sur papier les intuitions jaillies d'une interrogation philosophique lancée tous azimuts, a entre autres jeté les bases du calcul binaire qui allait culminer dans la science de l'ordinateur moderne. Leibniz vivait à une époque caractérisée par la stylisation baroque de l'art et du mode de vie (voir Deleuze 1988), influant de la sorte sur les multiples connexions du savoir toujours en train d'émerger. Une connexion vraiment baroque entre toutes est sa transcription des hexagrammes du *Yi Jing*, ce manuel divinatoire multimillénaire de la culture chinoise ancestrale, dans le langage binaire qu'il était en train d'élaborer. Le *Yi jing*, faut-il le préciser, est en réalité un système complet de cosmologie corrélative, à l'instar de la Kabbale hébraïque. L'herméneutique du *Zhouyi*, aussi appelée *Yi Jing* ou *Livre des changements*, est basée sur le concept de *mingxiang* ou « élucidation des images » (voir Gu 2004; 2005; Javary 2001; 2003). Cette matrice interactive réfère à un processus complexe de lecture au gré duquel les hexagrammes, les images linéaires et la série d'énoncés divinatoires sont intégrés à un système polyédrique d'interprétation. Ce dispositif herméneutique demeure ouvert car il se prête à une multitude indénombrable de situations requérant une interprétation. Ainsi recouvre-t-il et met-il à contribution les trois types de relations sémiotiques distinguées par Charles Sanders Peirce, soit la relation *iconique*, basée sur la ressemblance, la relation *indexique*, qui enregistre une relation de cause à effet ou une connectivité quelconque, et la relation *symbolique*, basée sur une stipulation arbitraire.

Le *Yi Jing*, le texte proprement dit du *Zhouyi*, est un système symbiotique faisant intervenir le *guaxiang*, la lecture des hexagrammes, et le *yaoxiang*, celle des traits linéaires, ainsi que le *guaci*, l'interprétation des énoncés hexagrammatiques, et le *yaoci*, celle des traits linéaires. Nombre de corrélations et de chevauchements s'ensuivent, qui font appel au tact herméneutique de l'interprète, toujours en relation au *guaxiang*, les hexagrammes ou diagrammes de six lignes, et au *yaoxiang*, les lignes pleines ou brisées, dont l'interaction réfère au *wuxiang*, les phénomènes naturels, et au *shixiang*, les interactions sociales. Dans un sens plus large, ces connexions réfèrent au *yixiang*, couvrant les stimuli nerveux, les états mentaux ou toute expérience sensorielle ou extrasensorielle. Il s'agit d'une cosmologie corrélative embrassant tous les phénomènes observables sous le ciel et sur terre. Le système symbolique du *Zhouyi* consigné dans le *Yi Jing* a aussi fait l'objet de rapprochements avec l'encodage de l'ADN ou encore les états fluctuants de l'énergie dans la mécanique quantique.

Certains exégètes ont laissé planer l'idée que Leibniz aurait tiré les principes du calcul binaire du système des hexagrammes du *Yi jing*. Ce n'est pas du tout le cas. Leibniz nourrissait des vues très « orientalisées », au sens où l'a établi Edward Saïd, de l'antique culture chinoise, cherchant plutôt à y retracer des points tangents avec la révélation chrétienne. Il n'était pas davantage un sinophile convaincu, observant une certaine réticence face à la sagacité des mandarins. En fait, c'est le Jésuite français Joachim Bouvet (1656-1730), en mission en Chine et avec qui Leibniz entretenait une correspondance soutenue, qui a relevé des similitudes entre la nomenclature des hexagrammes du *Yi jing* et les rudiments du calcul binaire établi par Leibniz, qui en était à un stade embryonnaire. Ici c'est une question de momentum, de la saisie d'un *kairos*. Leibniz avait conçu son code à l'aide de nombre 1 et 0, le un et le zéro, et, pensant que sa méthode de calcul illustrait la façon dont Dieu avait pu créer le monde, à partir de l'unité et du néant, il communiqua par lettre sa trouvaille, d'abord en 1697, au Jésuite Claudio Filippo Grimaldi à Rome en 1697, et, ensuite, à Bouvet en Chine en 1701. C'était un moment opportun car Bouvet était justement en train d'étudier l'un des ordonnancements canoniques des hexagrammes, celui qui dit *xiantian*, dû au grand poète et cosmologue Shao Yong (1012-1077) (voir Arrault 2002), qui affichait le même ordre que celui qui est observé dans l'arithmétique binaire de Leibniz. Il lui fit parvenir le diagramme des hexagrammes à Leibniz, qui se mit à l'annoter avec des chiffres arabes (voir Perkins 2004 : 116-117).

Ce Joachim Bouvet, faut-il le préciser, n'était pas le dernier venu. L'un des principaux promoteurs du mouvement « figuriste », qui soutenait que l'analyse minutieuse de divers éléments sémiques, allégoriques et symboliques associés à des personnages et des événements relatés dans la Bible hébraïque, encodés ou encryptés à un niveau profond de la lettre du texte révélé, permettrait d'y déceler l'anticipation de la venue du Christ, tentant ainsi de jeter des ponts entre des traditions de pensée en apparence divergentes. Lorsqu'il fut envoyé en mission en Chine, alors sous la dynastie des Qing, occasion lui sera donnée d'étendre ce modèle herméneutique aux préceptes de la cosmologie chinoise. Sa renommée était déjà très grande et l'empereur Kangxi le demanda à la cour pour s'entretenir avec lui. Trouvant en Bouvet un interlocuteur de grande distinction et d'une érudition vaste, l'empereur lui demanda expressément de lui donner des cours d'algèbre et de géométrie à raison de deux à trois heures par jours pendant son séjour en Chine. Sa pénétration rapide et profonde de l'architecture symbolique et de la numérologie cosmologique du *Livre des Mutations*, le *Yi Jing* ou encore le *Zhouyi*, amena aussi l'empereur à l'inviter à participer et à jouer un rôle actif dans l'établissement d'une édition critique du *Zhouyi* assortie d'une compilation sélective de commentaires faisant autorité et qui sera publié en 1715 comme le *Zhouyi zhezong* (*A Balanced Compendium of the Zhou Changes*). Ceci dit, pour ce qui est de l'apport en matière d'*insight* de la cosmologie corrélative exhibée dans le *Livres des Mutations* comme pièce à conviction avalisant les recherches de Leibniz sur le calcul binaire, qui était largement motivées par sa quête d'une « caractéristique universelle » et des éléments d'une « langue primitive », Richard J. Smith y va de cette mise au point judicieuse :

When Bouvet sent a copy of Shao Yong's diagram to Leibniz, the later was ecstatic to see cross-cultural confirmation of his binary system – a system that had a religious and mystical significance for both of them, denoting the idea that God (represented by the number one) had created everything out of nothing (0). But while there are indeed certain

similarities between the ideas and approaches of Leibniz and Shao Yong, there are also significant differences. First, the numbers Shao Yong employed in all his calculations were based on the decimal system, as were those of every other commentator on the *Changes* up to the time of Bouvet. Second, Shao was clearly more interested in correlative metaphysical explanations and analogies between natural bodies and processes than in the binary structure of the Former Heaven Chart per se. On the whole Shao had little interest in quantitative and empirical methods, and he did not share Leibniz's optimistic belief in linear progress. To Shao all experience was cyclical, and empirical study was merely a technical exercise, like the practice of astronomy or divination (Smith 2012b: 27).

Je me permettrai de préciser en outre qu'une étude très probante de François Secret, spécialiste de la kabbale hébraïque, parue en 1979, intitulée « Quand la Kabbale expliquait le *Yi king* ou un aspect oublié du figuratisme du P. Joachim Bouvet », démontre noir sur blanc que si Joachim Bouvet a pu se familiariser assez rapidement avec les combinatoires du *Zhouyi*, c'est qu'il s'était pétri d'une gymnastique mentale de même nature rompue à l'aune de son apprentissage de la cosmologie kabbalistique, connaissance qu'il avait puisée notamment dans l'ouvrage du Jésuite allemand Athanasius Kircher (1602-1680), *Œdipus Ægyptiacus*, traité on ne peut plus baroque et syncrétiste qui jette des ponts inattendus entre la science hiéroglyphique des Égyptiens et la symbolique kabbalistique (pour un aperçu général sur cet homme hors du commun, voir Findlen (ed.) 2004). Cette mouvance syncrétiste que j'ai mise en perspective et dont j'ai brièvement esquissé la généalogie dans la 3^{ème} étude de ce cycle, s'est enclenchée avec la synthèse opérée par Giovanni Pico della Mirandola, pour se poursuivre avec Johannes Reuchlin, auteur d'un *De Arte cabalistica* et Guillaume Postel entre autres. Comme le souligne François Secret, « quand on se rappelle l'intérêt que Leibniz prit tant pour les choses de la Chine que pour la Kabbale, qui suscita alors les travaux de son ami Mercure Van Helmont, Christian Knorr von Rosenroth et Henry More, il n'était pas inutile de rappeler comment en plein XVIII^e siècle un découvreur de terres nouvelles crut comme un Egidio da Viterbo, au moment même des grandes découvertes, avoir trouvé dans la Kabbale la clef de secrets restés cachés, sinon depuis la constitution du monde, comme disait un Guillaume Postel, du moins aux doctes de leur temps » (Secret 1979 : 53).

Ainsi nombre d'érudits et de savants, d'artistes et de hauts-courriers de la culture, œuvrant de part et d'autre des diverses traditions de pensée, auront-ils su faire l'impasse sur les oppositions stériles campées dans les positions dogmatiques fermées au commerce des idées et au croisement de divers modes de représentation du monde, pour accoucher de synthèses sans doute délirantes parfois, mais qui ne laissaient d'anticiper l'économie du savoir à l'éclosion de laquelle il nous est maintenant donné d'assister. Ce perspectivisme généalogique me permet de tracer des diagonales entre des configurations de pensée sises aux antipodes les une des autres. Inutile d'ajouter que la traduction a joué, en tant qu'agent de change, un rôle prépondérant à cet égard. Ce ne serait point abuser que d'affirmer qu'elle représente un moteur essentiel, encore trop sous-estimé, des révolutions de la pensée qui ont jalonné le cours tortueux de l'histoire connue des hommes.

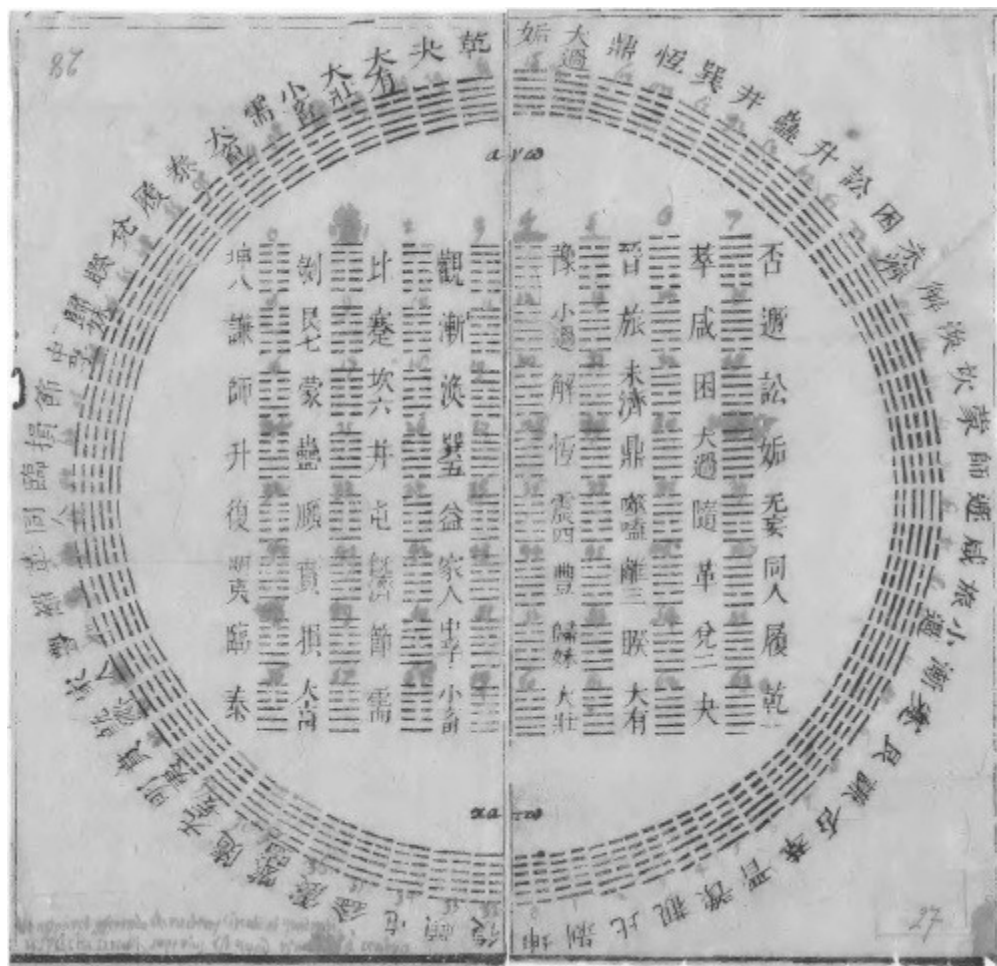


Diagramme des hexagrammes envoyé à Leibniz par Joachim Bouvet en 1701

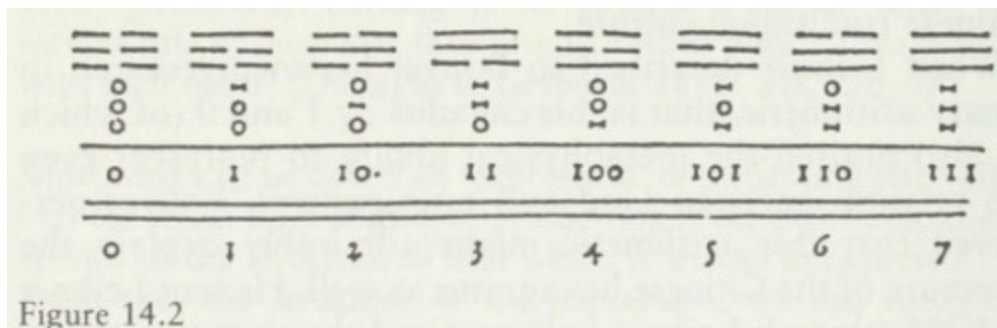


Figure 14.2

Transcription des hexagrammes en code binaire par Leibniz.

Pareille connexion est inouïe, car absolument rien n'y prédispose : d'une part, Leibniz est le zélateur d'une harmonie préétablie régissant les rapports analytiques d'une multitude de monades réflexives, de l'autre, la cosmologie chinoise procède d'une immanence dénuée de tout principe extérieur (transcendant) à la manifestation et à la circulation de l'énergie vitale, le souffle, *Qi*, qui est en tension entre les pôles complémentaires du *yin* et du *yang*, soit, d'une part, le souple et le fluide, et, de l'autre, le rigide et l'astringent. C'est là, à mon sens, un cas exemplaire de « dérive » qui interdit de nous abstraire du processus de traduction généralisée dont la trame se tisse à la façon d'un rhizome baroque, agréant des connexions inopinées dont l'implémentation porte la signature d'un hasard objectif qui finit par se laisser déchiffrer.

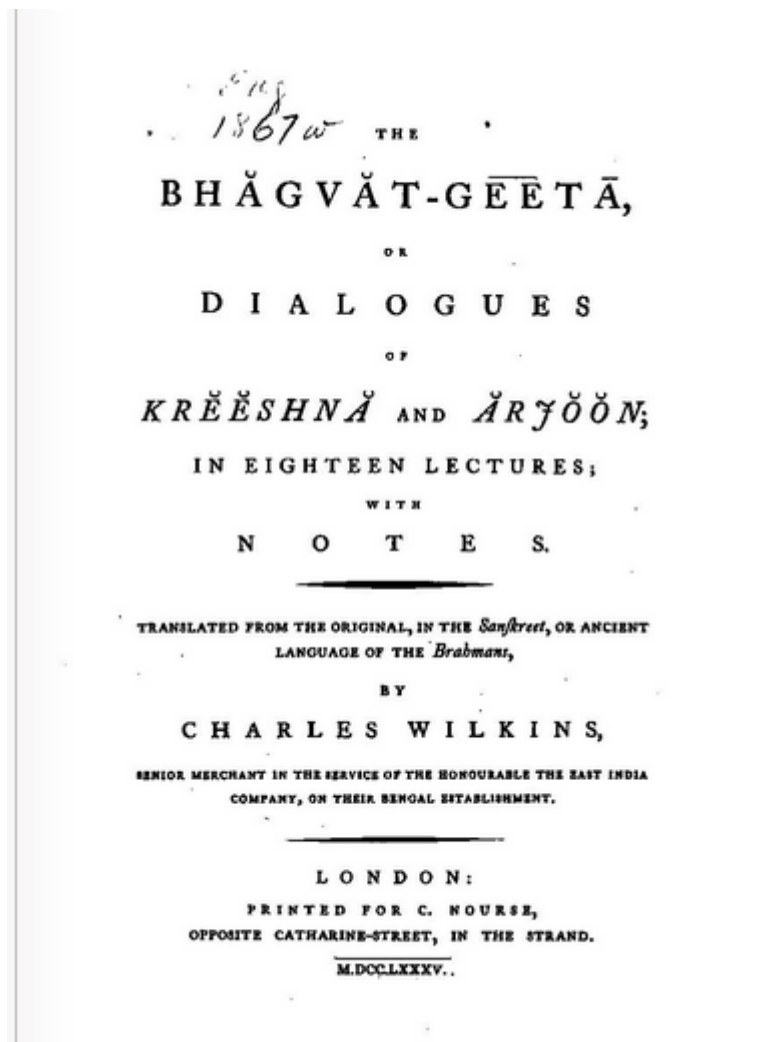
Cette connexion est d'autant plus improbable et déconcertante qu'elle repose d'abord sur une pratique divinatoire très ancienne dont on tirait, davantage que des prédictions, plutôt un état de la situation, un stade du cycle parcouru par l'énergie qui innerve et lie tous les vivants sous le ciel. On chauffait à blanc des carapaces de tortues qui se fendillaient sous forme de traits continus (pleins) ou sectionnés (creux), représentant l'élément bipolaire des hexagrammes établis d'antique mémoire par Fuxi. À l'autre bout du spectre, nous avons les éléments du code binaire qui nous permet désormais de naviguer dans le cyberspace. Nous sommes en présence d'une dérive de grande amplitude et d'autant plus étonnante que le réel s'enracine dans le virtuel et rejaillit sous forme de sphère dont le centre est partout, et la périphérie, nulle part. Nous aimerions en dire autant de l'éventuelle dissolution de ces frontières bien tangibles qui définissent les territoires des états politiques et qui dressent un mur implacable à l'encontre des files interminables de réfugiés et de déportés cherchant un espoir quelque part sur cette planète, tout simplement le nourrir, le vêtir et le loger sous un ciel plus clément.

Voici un autre cas exemplaire de « dérive » qui touche cette fois à l'historiographie critique de la traduction interlinguistique et qui embrasse pareillement des plages temporelles apparemment disjointes mais qui, au moment opportun, par effet de mode lié à la vague « orientaliste », entrent en constellation dans la poétique ouverte de la *Frühromantik* d'Iéna et sa pratique intensive de la traduction. Je songe ici aux multiples tractations traductionnelles, anthologiques, herméneutiques et autres qui ont mobilisé la fine fleur de l'intelligentsia allemande, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, autour de la *Bhagavad Gītā*, texte-culte du canon védique indien, qui fut reçu avec un luxe d'apparat critique et d'engouement par les jeunes zélateurs de la *Bildung* romantique, mais qui n'était en fin de compte que la pointe de l'iceberg dans le vaste océan de la littérature sacrée et de la métaphysique d'inspiration hindouïste (voir Herling 2006; Clark 1997).

Le premier penseur allemand à se piquer d'un authentique intérêt pour la culture indienne et à se pétrir de la poétique de la *Gītā*, est Johann Gottfried Herder, qui a pu alors s'en enquérir dans la traduction anglaise de Charles Wilkins (1749-1836), un éminent orientaliste associé à William Jones, le pionnier des études orientales en terre d'Albion. Sa version sera publiée à Londres en 1785 (*Bhagvat-geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon*, London, Nourse Publ., 1785) et sera ensuite traduite en français en 1787, et en allemand en 1802. Sir Charles Wilkins fut d'abord reconnu comme un typographe chevronné et un membre fondateur de *The Asiatic Society*. Il a entre autres créé, en collaboration avec Panchanan Karmakar, le tout premier caractère d'imprimerie

Bengali. En 1770, il est dépêché en Inde en sa qualité d'imprimeur pour l'East India Company et il va très rapidement s'assurer la maîtrise de la langue perse et du Bengali. Il va ensuite s'installer à Varanasi, où il entreprend l'étude du sanskrit sous la direction de Kalinatha, un pandit brahmane. Il commence alors à travailler à la traduction du *Mahābhārata*, la grande épopée de la mythologie hindoue rédigée en sanskrit. Le *Mahābhārata* comporte, selon le décompte de Vyāsa (*Mahabharata* I, 2, 70-234), 81 936 strophes (*shlokas*) réparties en dix-huit livres (*parvan*). Il est considéré comme le plus grand poème jamais composé. Bien qu'il n'ait jamais pu compléter ce labour colossal, la traduction de la partie composée par la *Bhagavad Gītā* se verra publiée et s'assurera une grande postérité comme icône culturelle, notamment dans les milieux de la mouvance romantique, tant anglaise que continentale. Ainsi William Blake va-t-il saluer cette publication avec sa gravure intitulée *The Bramins*, exposée en 1809, et qui dépeint Wilkins au milieu d'un cercle d'érudits brahmanes en train de travailler à cette traduction.

Friedrich Schlegel, l'initiateur du cercle de l'*Athenäum* à Iéna, le fief des premiers Romantiques allemands, traduira les huit premiers chapitres de la *Gītā*, dont on retrouve de larges extraits dans son séminal essai *Sur la langue et la sagesse des Indiens* (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*, 1808), rédigé suite à son séjour à Paris où il s'était rompu à l'étude des langues orientales. Son frère, August Wilhelm, qui avait réussi à se procurer la police de caractères Devanagari, fabriquée à Paris, publia en 1823 sa propre traduction latine de la *Gītā* avec le texte sanskrit en regard, constituant le tout premier ouvrage imprimé en sanskrit à voir le jour en Europe continentale. Wilhelm von Humboldt, qui étudia le sanskrit auprès du linguiste Franz Bopp, proposera sa propre traduction allemande de la *Gītā* en 1826. Hegel, farouche promoteur de l'idéalisme allemand, produira aussitôt un compte rendu très critique du commentaire de Humboldt, dépréciant avec vigueur les vertus de la culture védique qu'il estimait inapte à se hisser au niveau du Concept guidant l'Esprit dans son odyssée dialectique pour conquérir l'identité absolue entre l'être et le devenir. Arthur Schopenhauer, nihiliste désabusé et héraut du désenchantement, fera de la *Gītā* sa lecture de chevet, qu'il dégustait à petite dose chaque soir avant de plonger dans le nirvana prodigué par les soins de Morphée.



Bhagvat-geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon (London: Nourse, 1785)

LE
BHAGUAT-GEETA,
 OU
DIALOGUES
 DE
KREESHNA ET D'ARJOON;

CONTENANT un Précis de la Religion & de
 la Morale des Indiens.

TRADUIT du Sanscrit, la Langue sacrée des
 Brahmes, en Anglois,
 Par M. Charles WILKINS;

ET de l'Anglois en François, par M. PARRAUD,
 de l'Académie des Arcades de Rome.



A LONDRES;

ET se trouve à PARIS,

Chez BUISSON, Libraire, Hôtel de Mefgrigny, rue
 des Poitevins, N°. 13.

M. DCC. LXXXVII.



1L
 45
 ①

Traduction française de la traduction de la *Bhagavad Gītā* par Charles Wilkins

ΘΕΣΠΕΣΙΟΝ ΜΕΛΟΣ,

SIVE

ALMI KRISHNAE ET ARJUNAE

COLLOQUIUM

DE REBUS DIVINIS,

BHARATEAE EPISODIUM.

TEXTUM RECENSUIT,

ADNOTATIONES CRITICAS ET INTERPRETATIONEM LATINAM

ADIECIT

AUGUSTUS GUILIELMUS A SCHLEGEL.

IN

ACADEMIA BORUSSICA RHENANA

TYPIS REGIIS.

MDCCCXXIII.

PROSTAT BONNAE APUD EDUARDUM WEBER,
BIBLIOPOLAM.

Ueber die
Sprache und Weisheit
der
I n d i e r.

Ein Beitrag
zur
Begründung der Alterthumskunde
von
Friedrich Schlegel.

Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte.

Heidelberg,
bei Mohr und Zimmer.
1 8 0 8.

Mais cette équipée traductionnelle est autrement riche d'enseignements. Un constat éloquent, et non des moindres, est ce trait caractéristique de la culture hôte, qui n'est certes pas exclusif à la *Bildung* allemande, se révélant promptement encline à faire de la *Bhagavad Gītā* une espèce de *surrogat* biblique, comme si la culture indienne devait nécessairement, elle aussi, être en possession d'un livre « révélé », à l'instar de la civilisation judéo-chrétienne. On constate aisément que même chez des esprits passablement cultivés, de mentalité libérale et gratifiés d'une sensibilité d'une grande plasticité, baignant alors dans un « bouillon de culture » à l'affût des horizons les plus lointains, il demeure difficile de s'affranchir d'une *Weltanschauung* profondément ancrée, de parvenir à se dépayser suffisamment, à se doter d'une réserve prudentielle sur l'universalité présumée de ses propres assises, pour clairement et librement percevoir l'altérité de l'Autre, l'étranger.

La *Bhagavad Gītā*, dont le topique est l'enseignement de la loi du *dharma*, l'assignation d'un destin auquel on ne peut échapper, est devenue une œuvre-phare de la *Weltliteratur* et un vade-mecum des âmes éprises de spiritualité, mais elle n'a rien d'un livre « révélé ». C'est une pièce de littérature, certes célébrée dans son terreau natal et qui peut être conçue comme un abrégé de la doctrine védique, mais la *Gītā* demeure une portion congrue enchâssée dans le vaste cycle de chants épiques recueillis dans le *Mahābhārata*. Elle a connu un sort similaire au *Tao Te King (Dao De Jing)*, attribué à Lao tseu (Laozi), que les premières traductions de la vague « orientaliste » européenne ont infléchi et corseté dans une livrée baignant dans les embruns éthérés d'une mystique de l'ineffable. Depuis lors, des examens plus scrupuleux de la paléographie sinologique de pointe ont été poursuivis avec assiduité, suite notamment aux découvertes plus récentes effectuées d'abord sur le site de Mawangdui en 1973 dans le Hunan, où l'on a excavé une tombe scellée le 4 avril 168 avant Jésus-Christ, datant de l'ère des Han, mettant la main sur ce qui constitue les versions les plus anciennes du *Laozi* calligraphiées sur des rouleaux de soie; et, en 1993 (voir Kim 2012), sur le site du village de Guodian, en excavant une autre tombe, on a trouvé une version contenant 31 des 81 chapitres du texte de référence, disposés dans un ordre très différent, calligraphiés sur des bandelettes de bambou et datant de la fin des Royaumes combattants (début du III^e siècle avant J.-C.). Jouissant évidemment d'un éventail plus copieux de spécimens se prêtant à une collation plus affinée, l'examen de ces artefacts révèle un texte destiné à parfaire l'éducation du prince et à lui prodiguer les préceptes d'une gouvernance sereine et sans faille, assurée par la vacuité impassible de la voie du milieu, le vide médian qui est le principe même du *Dao*. Entre autres joyaux devenus légendaires à force d'être travestis par les usages qu'on crut bon en faire, on trouve dans le *Tao te King*, (ou *Dao de Jing*), mince manuel de facture lapidaire s'il en est, attribué à Lao Tseu (Laozi), le chapitre 11, où l'on peut lire cette leçon que j'ai longtemps ruminée :

Bien que trente rayons convergent au noyau,
c'est le vide médian
qui fait marcher le char.
L'argile est employée à façonner des vases
mais c'est du vide interne
que dépend leur usage.
Il n'est chambre où ne soient percées porte et fenêtre
car c'est le vide encore

qui permet l'habitat.
L'être a des aptitudes
que le non-être emploie. (Lao Tseu 1979 : chap. 11).

Suivant une légende poétisée dans une ballade que Bertolt Brecht composa en 1938, cet ouvrage aussi frugal que les besoins de son auteur fut conçu dans des circonstances fortuites, aussi inopinées et fugaces qu'une rencontre inespérée. Dépit par la décadence et la brutalité des mœurs en train de tout corrompre dans sa contrée natale, Maître Lao (Lao Zi) monta à dos sur son bœuf fidèle, guidé par la main d'un enfant, et lentement, au gré des humeurs de sa monture broutant ça et là, il quitta l'horizon coutumier de sa province et parvint à la frontière. Là se trouvait un douanier, va-nu-pieds d'apparence rustique au veston rapiécé que le Maître toisa d'un regard vif et il lui plut. Peu empressé, le douanier demanda : « Rien de précieux à déclarer? » Rien, et l'enfant ajouta : « Il a enseigné ». Le douanier, rieur et sans façon demanda à nouveau : « Et en a-t-il retiré peu ou prou? » L'enfant répondit : « Que l'eau qui doucement effleure la pierre énorme, avec le temps en vient à bout. Tu vois, ce qui est dur a le dessous » (cité in Benjamin 2000c : 264). Interloqué, le douanier leur révéla qu'il habitait dans une modeste mesure pas loin du poste frontière et qu'il possédait une plume et un pot d'encre et disposait de suffisamment de victuailles pour les héberger le temps qu'il faut pour laisser trace de cette sagesse : « Une chose pareille, on ne la garde pas pour soi, quand on s'en va » (*Ibid.*). Le vieux Maître acquiesça à sa demande : l'enfant et lui y séjournèrent sept jours durant, se mettant à pied d'œuvre pour coucher par écrit des sentences mûries et approfondies depuis nombre de lustres. Le douanier, affable et serein, s'était trouvé sur le chemin du vieux Maître Lao, partisan de la douceur qui dompte l'indomptable, et devint malgré lui le truchement, la modeste courroie de transmission d'une sagesse pétrie dans une matière venue du tréfonds des âges.

Légende ou pas, cette matière a frayé sa voie jusqu'à Bertolt Brecht, lui-même en exil au Danemark, notamment ce qu'on désigne comme « *das taoistische Wassermotiv* », qui est au cœur de la ballade de Brecht intitulée *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration*. Le motif de l'eau se trouve au chapitre 78 du *Tao te King*. Walter Benjamin, qui a commenté les poèmes de Brecht à la même époque, note que « ce poème a été écrit à une époque où cette phrase frappe l'oreille des hommes comme une promesse qui ne le cède en rien à quelque promesse messianique que ce soit » (Benjamin 2000c : 268). L'idée que l'eau qui doucement effleure la pierre énorme, avec le temps en vient à bout, si elle évoque la force discrète de ce qui est fluide et sans forme, elle renvoie aussi à la doctrine du *wu-wei*, *die Lehre des Nichthandelns* «, la voie du non-agir qui se tient au cœur du vortex où s'entre-déchirent les volontés braquées les unes contre les autres. « Cela nous apprend, poursuit Benjamin, qu'il ne faut pas perdre de vue le caractère variable et changeant des choses et prendre le parti de ce qui est aussi insignifiant, aussi prosaïque, mais en même temps aussi inépuisable que l'eau » (Benjamin 2000c : 268).

Il est ironique, et combien tragique, que Walter Benjamin, qui assentit à la leçon du vieux Maître Lao confiant la quintessence de ses ruminations à un douanier d'une transparente simplicité, ait lui-même été refoulé à la frontière, à Port-Bou, acculé à se donner la mort pour des motifs dont nous savons désormais qu'ils n'étaient pas de simple « passage des frontières » mais de lassitude extrême face à ce *no man's land* ménagé par

l'administration publique française et de la mentalité dans laquelle elle s'était drapée pour faire barrage aux « sans-papiers » de l'époque, réfugiés politiques et autres réfugiés. Se butant à des douaniers obtus, Benjamin y écrit sa toute dernière lettre en français le 25 septembre 1940 : « Dans une situation sans issue, je n'ai d'autre choix que d'en finir. C'est dans un petit village dans les Pyrénées où personne ne me connaît que ma vie va s'achever ». Le 26 septembre 1940, Walter Benjamin se suicide en absorbant une dose mortelle de morphine. Cette sourde violence, qui vous traque de l'intérieur comme si le monde vous désertait, qui vous envahit de partout sous la forme apparemment anodine du mutisme ou du harcèlement bureaucratique, qui vous confisque toute identité propre dans le déni du droit de cité, est l'envers exact de cette douceur sans atours, cette patiente infiltration du ruissellement à peine entr'aperçu où une infime rigole dénuée en principe de toute vertu abrasive saurait rendre friable par sa constance les durs piliers de l'édifice qui compte imposer son empire dans la durée.

Je ne parle pas ici des grandes eaux diluviennes, du flux torrentiel, des écluses éclatées par un raz-de-marée, mais d'un mince filet qui affleure à peine et finit par raviner la densité moléculaire cristallisée sur des milliards d'années et arrachée à la fureur des magmas sidéraux, dont l'eau révèle ainsi une secrète porosité inapparente à l'œil nu, par sa force tranquille. Benjamin affichait, de par son tempérament « saturnien », au sujet duquel Susan Sontag a écrit des pages remarquables (Sontag 2002), une tournure d'esprit disposée à accueillir cette leçon taoïste, comme le furent du reste Franz Kafka et Robert Walser, toujours à l'affût de ce qui affleure à peine, le laissé pour compte, l'inaudible murmure du papillon, le ténu, l'infra-mince, l'infinitésimal, l'anfractueux, le point de tangence furtive, telle cette *reine Sprache*, la « pure langue » qui jalonne l'essai de 1923 sur la traduction, épiphanie furtive qui épouse le devenir des langues disséminées au gré des grandes et petites migrations diasporiques de la postérité babélique.

Pour clore ce cycle d'études comportant bon nombre de thèses et de sous-thèses filant la métaphore et surfant sur un réseau densément ramifié d'hypothèses certes réfutables et en cela même susceptibles d'être corroborées sinon amendées ou aiguillonnées sur la voie de garage, je vais jeter un œil à la problématique de plus en plus diffuse de la traduction automatisée desservie, dans les deux sens du mot, par tout un appareil de logiciels de traduction plus ou moins performants. Cette question a piqué mon attention lors de discussions informelles avec des étudiants de mes cours de traduction littéraire qui avaient déjà intégré le marché du travail en tant que traducteurs et traductrices œuvrant soit dans des cabinets de traduction ou à titre d'agent solo. On m'a mis au parfum d'une nouvelle disposition dans la chaîne de production des traductions, soit la *post-édition*. Mes étudiants m'ont aussi fait part de leur désenchantement face à des matins qui « ne chantent plus ». Nous n'allons pas faire les gorges chaudes, c'était prévisible et nous y sommes. Le progrès, en définitive.

Allons droit au but. Je cite donc une traductrice française, Anne-Marie Robert, qui possède sa propre entreprise et qui a écrit un article sur cette nouvelle donne. Elle est tout à fait claire sur l'enjeu et la portée de ce nouvel environnement informatisé : « Même si la machine n'est pas en mesure de se substituer à l'homme dans l'activité traductionnelle, les intelligences artificielles font l'objet de recherches poussées et des progrès ne cessent d'être réalisés dans le domaine de la traduction automatique. La création d'un système de traduction automatique suffisamment performant pour donner des résultats acceptables

représente *un enjeu économique de taille* » (Robert 2010, §1; je souligne). *Business as usual*. Elle définit ainsi cette nouvelle chaîne de production de l'artéfact traductionnel : « La post-édition désigne l'activité qui consiste à repasser derrière un texte prétraduit automatiquement pour le rendre humainement intelligible. Le langagier chargé d'effectuer cet exercice, à savoir le post-éditeur, a donc pour tâche de compléter, modifier, corriger, remanier, réviser et relire ce texte brut » (*Ibid.*, §3).

La tribu des traducteurs et traductrices, l'ai-je déjà souligné, réunit une gent très créative, et très courageuse aussi, devrai-je ajouter, face à l'invasion de cette faune digitale de logiciels de traduction, bidules pour lesquels j'ai créé devant mes étudiants la locution de « prothèses mnémotechniques », des génératrices d'avortons textuels parsemés de lexies boiteuses et mutilées qui loin de faciliter le travail du traducteur, l'entravent, leur création n'ayant d'autre mobile que celui de la logistique associée à la maximisation de la rentabilité économique. Outre qu'être à la remorque de tronçons de langage pré-usinés vous gangrène la fierté, ce procédé tend à réduire à une peau de chagrin l'expertise langagière du traducteur, qui en est quitte pour de maigres émoluments, puisque la catégorie opératoire dans laquelle il est désormais rangé est celle d'un réviseur de seconde main.

Il y a une logique étrange qui consiste à former des traducteurs et des traductrices chevronnés dans les facultés universitaires pour ensuite les abandonner sur un radeau de la Méduse, à la merci de ce qui n'est, tout compte fait, qu'une excroissance tentaculaire de l'économie de marché, cette pieuvre omnivore qui monnaye ses diktats tout en douceur en nous enveloppant dans une membrane réticulaire tissée d'une fibre nerveuse destinée à ameuter les appétences d'un consumérisme rampant. La gent traductrice est ainsi mise en contact et soumise, pour ne pas dire asservie à un nouveau mode de production traductionnel, la *post-édition*, qui consiste à réviser des lambeaux de séquences déjà traduites par un logiciel prévu à cet effet, tout cela pour être rémunéré à des tarifs prohibitifs. C'est une logique ruineuse qui va entraîner une forme de chômage structurel chez des langagiers de premier ordre. Je n'ignore pas pour autant les besoins énormes de traitement de textes lié au volume exorbitant de document rédigés dans ce que Judet de La Combe et Wismann (2004) appellent « langue de service » et qui doivent circuler sous toutes les latitudes.

Il y a un fait premier dont l'on ne peut faire l'économie, dans la foulée de l'étrange clause formulée ci-haut dans la définition que donne Anne-Marie Robert de la post-édition, lorsqu'elle écrit qu'il faut « rendre humainement intelligible » le produit prédigéré du logiciel de traduction. Il s'agit de l'*oralité*, aussi bien que son énergie transmuée en prosodie, qui constitue la pierre d'achoppement et le défi majeur de l'acte de traduction, ce qui lui confère sa valeur et sa dignité, parfois aussi la licence de sa liberté créatrice. La traduction est un art et non point une technique pour cette même raison. À ce titre, et je n'exagère pas, l'analphabète le plus démuné face à l'écriture qui lui demeure étrangère et le garde dans le brouillard, n'en maîtrise pas moins une langue orale et se trouve ainsi en possession de facultés cognitives infiniment plus riches et complexes que celles que sait traiter la quincaillerie informatique la plus sophistiquée qui soit. À cet égard, je parle aussi bien de la langue des gueux, des métèques et des mestizos que celles qui sont elles aussi « sans papiers », ces langues de tradition orale, celle des grillots africains, des bluesmen du Delta du Mississippi. Certes n'y a-t-il pas lieu de

s'alarmer, mais le risque est là : celui d'un laminage progressif de la prosodie indigène qui émaille la langue dans laquelle nous transposons le flux de nos émotions, les fruits de notre sensibilité et la part de rêve qui nous habite. Cette forme de langage, qui est une forme de vie, n'est pas destinée à un traitement algorithmique et lui résiste de toute évidence car il lui est totalement étranger.

Maintenant, je vais revêtir mon manteau de philosophe et aller droit au but, bref sur la question qu'il nous incombe de poser. D'abord, une mise au point : le détour que j'ai effectué pour exposer les vues des pionniers de la cybernétique et de la science de l'ordinateur, les travaux d'Alan Turing, de Norbert Wiener et de John von Neumann, qui ont par le fait même contribué à l'émergence du paradigme de la communication et des théories de l'information, détour qui pouvait sembler à d'aucuns sortir du cadre d'une investigation traductologique, préparait le terrain pour questionner les conditions dans lesquelles l'économie du savoir est expérimentée dans l'extrême contemporanéité, notamment chez nos jeunes traducteurs et traductrices. Je précise aussi qu'à mon sens l'environnement informatique dans lequel nous baignons n'a rien de nocif ou de débilitant en soi : son bilan est, somme toute, jusqu'à présent, positif. Je me permets aussi de rappeler que Walter Benjamin, dans son fameux opuscule intitulé *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*) (Benjamin 2012b), considère l'invention de la reproductibilité technique, qu'il associe au cinéma et à l'art cinématographique, comme une révolution majeure plus importante que l'invention de l'imprimerie par Gutenberg. Celle de l'ère digitale (voir les études réunies in Gumbrecht et Marrinan (eds.), *Mapping Benjamin: The Work of Art in the Digital Age*, 2003) est sans doute encore plus radicale et grosse d'imprévu, ne serait-ce qu'en raison de la connectivité et de la mobilité de la réseautique terrestre relayée par un anneau satellitaire – dont une bonne partie s'est transformée en dépotoir de quincaillerie télécommunicationnelle mise hors service par la boulimie des besoins appâtés par une vitesse de pointe *just in time* et pour laquelle on s'active à inventer des modules vidangeurs – qui modifie le décalage observé entre le pôle émetteur et le pôle récepteur, entraînant une contraction accélérée du temps. Jamais la théorie de la relativité restreinte d'Einstein n'a trouvé pareil écho.

On n'en est plus au mythe du progrès, qui est obsolète. J'ai déjà défini l'ordinateur, dans les années 1980 alors que j'enseignais la philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières, comme un « idiot rapide ». Je n'en ai point changé. Aussi la question que nous devons nous poser, en l'occurrence le principe dont je pars et qui constitue le nerf de mon argumentation sur ce point, peut être libellé comme suit : il faut se demander comment et pourquoi des dispositifs algorithmiques à base binaire composés d'unités silicone et dont l'ingénierie et le design ont tout au plus 75 ans d'existence peuvent supplanter sinon rivaliser avec des organismes composés d'unités carbone et dont les facultés cognitives ont évolué sur une échelle d'au moins 1½ milliards d'années. La mise à jour constante, en temps réel, parfois effrénée, du nouvel agenda lié à l'essor des technologies de pointe, n'implique en aucune façon la mise au rancart, sinon la dilution des ressorts de l'*ingenium*, soit la faculté de pensée innée associée à la puissance de l'imagination, qu'on trouve d'abord évoquée par Cicéron, reprise de lui par Giambattista Vico et ensuite relancée par les baroques espagnols avec la notion d'*agudeza* qui, comme l'a soutenu Baltasar Gracián dans son remarquable traité intitulé *Agudeza y arte de ingenio*, paru en 1647, correspond à l'*acumen*, au caractère aigu (*acutus*), pénétrant, fin,

incisif de l'esprit constamment à l'affût de nouvelles configurations lui permettant de mieux déchiffrer le monde et qui, comme tel, se ressource dans la mémoire profonde du corps humain. Bref, il ne s'agit aucunement d'abdiquer la créativité du corps au profit de l'algorithme ou d'une timonerie purement cybernétique, serait-ce sous forme de *software* généré par une intelligence humaine. Pauline Oliveros, musicienne d'avant-garde de tout premier plan et co-fondatrice du San Francisco Tape Music Center (voir Bernstein 2008), praticienne de l'improvisation libre, y allait de cette mise au point lors d'une communication prononcée à l'Université de la Californie à San Diego en 1999 :

La musique, et tout spécialement la musique improvisée, n'est pas une partie d'échecs — l'improvisation, et tout spécialement l'improvisation libre, peut définitivement représenter un défi lancé à l'intelligence artificielle. Ce n'est certes pas la linéarité de silicone du calcul intensif qui rend l'improvisation merveilleuse. C'est le chaos de carbone non linéaire, le tour imprévisible qu'emprunte la permutation aléatoire, la chair de la chair, la chaleur, l'humanité simple, profonde, d'êtres qui prodiguent à la musique sa présence et son étonnement.

(...)

Les ressorts de l'esprit humain sont insondables. Nous possédons bien davantage de capacités que ce que nous mobilisons couramment dans le néocortex en attente d'une expansion évolutionnaire. Les ordinateurs peuvent réellement nous implémenter dans ce processus, au fur et à mesure où nous continuons à fusionner avec l'intelligence artificielle que nous créons tandis que nous continuons à développer notre interaction au moyen de l'improvisation. Néanmoins, il nous appartient de décider ce qu'une structure de silicone âgée d'à peine cinquante ans aura à apprendre à une structure de carbone de cinq milliards d'années d'âge avant de procéder à des changements irréversibles (Oliveros 2008: 124 et 126; ma traduction).*

Pas question, en fin de compte, de troquer le chaos créateur résultant de milliards d'années d'évolution d'unités carbone pour les algorithmes préprogrammés d'automates cellulaires composés d'unités silicone. Nous vivons à une ère dominée par les circuits électroniques, ces tapisseries de silicone où est encodée l'architecture réticulaire et rhizomatique de la fibre nerveuse qui lie les cerveaux à travers le cyberspace. Mais l'origine à tout jamais insondable aussi bien que la destination ultime de cette vaste chorégraphie modulaire et médullaire n'ont d'autre point d'impact que la moelle épinière du corps humain où convergent tous les champs de force de l'univers. Le corps est ancien et païen, et son droit d'aïnesse, imprescriptible et inaliénable.

* Music and especially improvised music is not a game of chess — improvisation, especially free improvisation, could definitely represent another challenge to machine intelligence. It won't be the silicon linearity of intensive calculation that makes improvisation wonderful. It is the nonlinear carbon chaos, the unpredictable turn of chance permutation, the meatiness, the warmth, the simple, profound humanity of beings that brings presence and wonder to music. (...) The capability of the human mind is unplumbed. We have far more capacity than we currently use in the neocortex waiting for evolutionary expansion. Computers may actually instruct us in this process, as we continue to merge with the machine intelligence that we are creating and as we continue to develop improvisation interaction. We must decide, though, what a fifty-year-old structure of silicon is going to tell a five-billion-years-old structure of carbon before making irreversible physical changes.

Aussi la traduction, comme expérience aussi bien que source de réflexion, ne peut-elle manquer d'être partie prenante de l'incroyable plasticité exhibée au gré de l'évolution de l'économie symbolique générée par les énergies centripètes et centrifuges qui se résolvent dans la condition incarnée, la profondeur de la chair pétrie de souffle. C'est pourquoi I. A. Richards a pu affirmer en parlant de la traduction, dans un énoncé sans doute quelque peu cryptique pour d'aucuns, mais tout à fait limpide en ce qui me concerne : "We have here indeed what may very probably be the most complex type of event yet produced in the evolution of the cosmos" (Richards 1953 : 250).

C'est pourquoi aussi j'ai désiré marquer l'importance pour la traduction de réinscrire sa pratique dans son ancrage corporel, ce que j'ai appelé entre autres la mémoire profonde du corps, son paganisme foncier qui se résout dans ses pulsions et ses rythmes. L'art de la traduction se voit ainsi projeté dans l'amplitude polysémique entre le signifiant et le signifié, navigant à l'interface du plan de dissymétrie qui soude et distend d'un même trait, telles les arêtes brisées du *symbolon*, les vernaculaires qui se sont cristallisés en drainant quantités d'alluvions au gré de leur dérive diasporique. Mais j'irais plus loin, je crois que l'incubation impromptue du traducteur projeté dans l'interrègne entre les langues et les cultures post-babéliennes, à l'interface de dissymétries tissées de contingences, grosses des métissages et hybridations les plus fortuites, l'expose à une matrice ouverte, celles de polyphonies non saturées, toujours en devenir, qui loge son labeur à l'enseigne du baroque généralisé. C'est aussi le destin de la *translatio studiorum* du Moyen Âge jusqu'au Quattrocento florentin : la migration des œuvres et des idées au gré des enclaves et sanctuaires pour transfuges dessinait une topographie à géométrie variable empruntant de multiples relais et courroies de transmission très sensibles aux aléas et circonstances fortuites qui ont ponctué le viatique d'érudits nomades, de traducteurs, de copistes, d'*illuminati* et de commentateurs improvisés qui ont convoyé depuis la plus haute Antiquité les vestiges d'un savoir tantôt en état de déshérence, tantôt érigé en instrument de pouvoir aux mains d'un magistère plus ou moins « éclairé ».

Force nous est de constater que tout cet écheveau de tribulations n'est pas étranger à cet art multimillénaire, celui du truchement, et, par suite, celui de la traduction généralisée, qui s'est engagé lorsque deux groupes d'hominiens se sont retrouvés face à face, d'abord démunis par l'impossibilité d'un truchement initial, pour ensuite tenter d'appivoiser mutuellement leurs idiomes respectifs. Ces gens que l'on qualifie impudemment de « primitifs » étaient déjà confrontés, à l'aube des grandes manœuvres pour constituer une économie symbolique à l'appui d'une diversité croissante de dispositifs sémiotiques, à cette perplexité qui nous habite toujours face à la complexité.

Je suis un « primitif » moderne, ou postmoderne, si vous préférez, et ma tournure d'esprit, celle qui définit mon rapport au langage et à la traduction, s'inscrit dans le sillage de la transversalité multilatérale qui caractérise la mouvance baroque dont se réclame le poète brésilien Haroldo de Campos, laquelle déborde très largement le cas d'espèce lié à une conjoncture, sinon l'épiphanie ou l'idiosyncrasie furtive d'une vision esthétique faisant écho à un *Zeitgeist* passager. Cette vision bien incarnée est irriguée par la veine la plus profonde de l'esprit soufflant sur le Nouveau Monde.

Tel Quetzalcoatl, le « serpent à plumes de quetzal » (nahuatl) croisant la mémoire des Maures d'Andalousie et le chant des grillots mandingues et wolofs, mais encore le

picaresque ibérique et les débris parcheminés de sémaphores baroques semblables aux oripeaux dépenaillés d'une piraterie rompue au vertige des antipodes, une mémoire instantanée, burinée par la rose des vents et le sel de la mer, s'est déversée comme un flux torrentiel dans la substantifique moelle des poétiques hispano- et luso-américaines.

Déjà le poète brésilien Oswald de Andrade nous exhortait-il, dès les années 1920, à abandonner toutes les utopies car le palimpseste de la réalité la plus immédiate, la surabondance du baroque, le lacis des arabesques qui en épousent les plis et replis est plus riche d'imaginaire que n'en recèlent les utopies consignées dans les grimoires et almanachs thésaurisant les hantises et les lubies des empires anciens. Non content de répudier les utopies pour procéder à la rédemption de l'« égocentrisme ptolémaïque » de la vieille Europe, de conjurer ses démons, nous dit Oswald de Andrade, invitons-les à notre table et dévorons-les pour les régurgiter sous forme de lave incandescente désarrimant la rime gonflée de toutes alluvions et agrégats de l'histoire qui sombra corps et biens dans les camps de la mort.

L'inénarrable Jorge Luis Borges qui nous a livré un condensé de son ontologie pan-traductionnelle avec ses digressions sur Homère ou les versions alambiquées des *Mille et une nuits*, mais surtout dans son « Pierre Ménard, auteur du Quichotte », en nous fourguant son axiome cardinal « *El original es infiel a la traducción* », était loin du compte, si l'on s'en fie à la leçon plus corrosive d'Oswald de Andrade. Il n'est qu'à songer à son *Manifeste anthropophage (Manifesto antropófago)*, datant de 1928, où il en appelle à une cannibalisation intensive des canons de la haute culture colonisatrice, bref une façon d'ingérer, de digérer et de métaboliser les parangons du polysystème littéraire des *koinai* eurocentristes drainant l'inconscient indigène (Andrade 1972; Andrade et Rolnik 2011).

On peut s'en référer aux stratégies de métissage mises de l'avant par Haroldo de Campos, à travers la pratique de la « transcréation » (*transcriação*). Renouant avec la réflexion qu'il avait amorcée et fermement établie dans « La raison anthropophage » en 1981, originellement publié sous le titre « Da razão antropofágica : A Europa sob o signo da devoração » (Campos 1981), dans un texte que j'ai pu lire dans une édition posthume en version anglaise publiée avec les *Actes* d'un Colloque conjoint tenu à l'Université d'Oxford et à l'Université Yale en 1999 (voir Jackson (ed.) 2005) intitulé "The Ex-centric Viewpoint : Tradition, Transcreation, Transculturation" et dont la traduction est de l'auteur lui-même avec la collaboration de Stella E. O. Tagnin (voir Jackson (ed.) 2005 : 3-13), Haroldo de Campos jette un éclairage pénétrant sur la condition vraiment singulière qui sous-tend la création et son idée même de « transcréation » en rapport avec l'émergence des poétiques du Nouveau Monde, les Amériques. Haroldo de Campos nous plonge directement au cœur d'une apocalypse sans précédent, car coupée, si je puis dire, de tout cordon ombilical. J'emploie le terme « apocalypse » à dessein, car il dénote habituellement une « révélation » venant ponctuer un devenir jusque lors encore non élucidé. Or, ici, il n'y a rien qui précède l'apocalypse en question : elle se produit en « temps réel », *ici, maintenant*, dans la mouvance métisse des poétiques polyphoniques du Nouveau Monde.

Qu'est-ce à dire ? Ceci : la littérature brésilienne est « née sous le signe du baroque », une déflagration néo-baroque. Mais cette naissance expérimentale, cette parthénogénèse pétrie de chair et de souffle faisant écho aux rythmes tribaux où se répercute le chant de

la terre est essentiellement « métaphorique ». Rien d'ontologique, nul besoin d'une quelconque quête d'identité, nulle genèse : le terme « baroque » signifie « non-enfance », donc nulle maturation à partir d'une origine, putative ou autre, orientée vers un *terminus ad quem*. Mieux vaut l'entendre dans le sens de l'*Ursprung*, d'un saut fortuit, d'une intrusion précipitée de nulle part dans le flux de l'histoire, tel que nous a amenés à le concevoir Walter Benjamin dans sa magistrale étude sur le *Trauerspiel* baroque (Benjamin 1985). La littérature brésilienne, à l'instar de la québécoise et de bien d'autres qui figurent dans le *road movie* des littératures d'Amérique, *n'a pas eu d'enfance*.

Le mot *infans* signifie : qui ne parle pas. Or, comme le souligne Haroldo de Campos, nous sommes nés matures, en possession d'un code universel pleinement épanoui, nulle incubation dans les limbes de l'aphasie infantile pour ensuite gagner peu à peu la condition adulte à la faveur d'une puberté préprogrammée. Nous sommes nés nubiles. Il n'y a pas eu formation, une *Bildung*, mais essentiellement transformation, transcréation, transculturation : un enchevêtrement non-linéaire de sources paradoxales, combinant sans les dissoudre les africanismes, les amérindianismes, le baroque carnavalisé et la Muse pulvérisée vêtue des haillons de la vieille Europe qui a débarqué sur son radeau de Méduse. Bref, comme le suggère Oswald de Andrade, une sorte de rédemption de « l'égocentricité ptolémaïque de l'Europe ». Il n'y a pas eu de maturation, seulement une éclosion vertigineuse sous la Voie Lactée, pollinisation de semences égarées voguant sur quelque radeau de Méduse entre deux continents, tel un faisceau polyphonique s'arrachant au vortex d'une origine proprement orpheline : un vortex de langues qui s'entrechoquent et s'hybrident mutuellement. C'est là le baroque et la condition vernale, l'intempestif printemps d'une transcréation qui cannibalise les *koinai* colonisatrices, qui en « adultère » le magistère. Haroldo de Campos en fournit la formule dans une lumineuse guirlande de vocables où il travestit même la notion de « subalterne » mobilisée par Gayatri Spivak pour encore mieux subvertir le code rhétorique de l'*auctoritas*, formule que je me refuse à traduire :

The *alternating* under-current of the *sub-altern's* language *ad-ulterates* (mongrelized) the *over-altern's* rhetorical master code, by committing incestuous intercourse (*ad-ulterium*) with the colonizer's imposing mother's speech... (Haroldo de Campos, in Jackson (ed.) 2005 : 5).

Nous nous sommes générés nous-mêmes en mastiquant, déglutinant et métabolisant les débris, agrégats et ruines de la culture crépusculaire des métropoles coloniales. Nous les avons cannibalisées. Comme l'homme africain arraché à sa terre ancestrale et réduit à l'esclavage a inventé la musique américaine *out of the blue, from scratch*, sur des instruments de fortune : vieille planche à essorer, banjo tendu sur une peau de chèvre usée, soufflerie de cuivre au rebut, etc. Haroldo de Campos nous reporte au *Manifeste anthropophage* de 1928, plus précisément au mot d'ordre forgé par Oswald de Andrade à la faveur d'un détournement bien ciblé de la fameuse tirade de Hamlet : « To be or not to be, that is the question ». Il se prévaut de l'homophonie du terme *Tupi*, nom générique par lequel on désignait l'ensemble des langues autochtones en usage au Brésil au moment de la Conquête : « Tupi or not Tupi, that is the question ». L'anthropophage transculturelle, nous dit Haroldo de Campos, est la réponse ironique, hypercritique, à la question éternellement ressassée du « problème de l'origine ». Oswald de Andrade, lui,

ne s'embarrasse guère de ce genre de question, il propose de l'avaler, de la déglutiner et ainsi de transformer « le tabou en totem ».

À la suite d'Oswald de Andrade, Haroldo de Campos introduit donc le principe d'une anthropologie inversée, transmutant le mythe lénifiant du « noble sauvage » (*bom selvagem*) en une stratégie concrète d'absorption omni-dévorante par le « sauvage brut » qui déglutine et métabolise les codes asservis au logocentrisme des métropoles européennes. L'*antropofagia*, écrit De Campos dans son excellent recueil d'essais critiques intitulé *Metalinguagem e outras metas*,

[...] é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada da « bom selvagem » [...], mas segundo o ponto de vista desabusado do « mau selvagem », devorador de brancos, antropófagos (Campos 1994 : 234)

L'anthropophagie est la forme de pensée s'attachant à la dévoration critique du legs culturel universel, conçue à partir de la perspective soumise et conciliante du « bon sauvage » pour épouser ensuite le point de vue désabusé du « méchant sauvage », l'anthropophage, le dévrateur des blancs (ma traduction).

Comme le stipulait déjà Oswald de Andrade, cette pulsion anthropophagique n'a rien à voir avec la faim, elle ne répond pas à un besoin, elle est pure prodigalité excédentaire, à l'instar de l'escalade inflationniste du *potlatch*, décrit par Georges Bataille dans *La Part maudite* et *La notion de dépense*, qui est à la base de son économie générale (Bataille 1967). La rupture se situe dans l'ordre symbolique, l'éclatement de la métaphore où, comme Walter Benjamin l'exigeait du traducteur, le symbolisant devient le symbolisé. Le symbolisant qui devient le symbolisé n'est autre que réintégration du corps comme clef de voûte cosmologique et comme dispositif pulsionnel. Qu'est-ce qu'un corps? Un métabolisme. Un corps absorbe et dévore, engendre et excrète : de l'oxygène, des nutriments, des vocables émis, des sons percutés, insufflés, des formes tracées, sculptées ou tissées par la main. Les orifices du corps sont des points d'entrée et de sortie de l'énergie de l'univers. La mouvance anthropophage des poètes brésiliens est un mode avancé de renversement du platonisme où prime le *paradigme*, le primat exclusif des formes intelligibles ou du monde des idées au détriment du *simulacre* auquel est identifié le corps qui naît et qui périt, engendré et corruptible, un simulacre comme les images des poètes qui, selon Platon, se paient de mots et qu'il veut expulser de la Cité. Le corps se venge et cannibalise les idées et macule les épures du *logos* : les mots en liberté se paient la tête des idées et les mettent en circulation car le monde est un vaste appareil digestif.

Guère étonnant que la traduction ait constitué pour Haroldo de Campos et son frère Augusto, un autre poète de tout premier plan, la matrice de toutes leurs opérations poétiques, un laboratoire intensif et un creuset de métamorphoses où l'hybridation, la greffe, la commutation ou la permutation des vocables et leur ingestion dans le support graphique de la page permettent de libérer des potentialités en dormance dans les interstices du texte d'origine. Il faut imaginer une membrane absorbante perméable aux influx du corps étranger que l'on métabolise tout en lui prodiguant un point de fuite l'arrachant à son terreau natal pour le projeter dans un champ de gravitation le dédoublant de sa forme achevée. Alice Leal, dans son excellente étude "Anthropophagy and Translation", nous rappelle que les plus brillants exemples de la philosophie anthropophage appliquée à la traduction se retrouvent dans les recueils d'Augusto de

Campos *Verso, Reverso, Controverso*, paru en 1978, et dans *Poesia de Recusa*, une anthologie de ses travaux (voir la trad. française A. de Campos 2011), où il entrelarde sa poésie des traductions des poètes métaphysiques anglais, des poètes médiévaux, des poètes baroques italiens, des poètes russes, de Gerard Manley Hopkins, de Jules Laforgue, de William Blake, de Stéphane Mallarmé, de William Butler Yeats, d'Emily Dickinson et de bien d'autres (Leal 2010 : 12). Dans l'introduction de son ouvrage de 1978, il précise :

A minha maneira de amá-los é traduzi-los. Ou degluti-los, segundo a Lei Antropofágica de Oswald de Andrade: só me interessa o que não é meu. Tradução para mim é persona. Quase heterônimo [...], tradução é crítica, como viu Pound melhor que ninguém. Uma das melhores formas de crítica. Ou pelo menos a única verdadeiramente criativa, quando ela – a tradução – é criativa (cité in Leal 2010 : 12).

Ma façon de les aimer est de les traduire. De les déglutiner suivant la loi anthropophage d'Oswald de Andrade : je ne désire que ce qui n'est pas mien. Pour moi, traduire est *persona*. La traduction est opération critique, presque un hétéronyme, tel que Pound l'a si bien entrevu. L'une des formes les plus accomplies de la critique. Ou à tout le moins la seule vraiment créative quand elle – la traduction – l'est (ma traduction).

Cette posture critique, qui tend à fusionner en se distanciant dans le mouvement même d'absorption, de dissolution et de restitution, épouse bien la dynamique impliquée dans le titre *Verso, Reverso, Controverso*, où le déjà versifié est reversifié et contre-versifié – versé, renversé et controversé, alors qu'Augusto de Campos réfère au résultat de sa pratique comme à des « in-traductions » (*intraduções*), jouant sur la proximité des vocables portugais « *tradução* » and « *introdução* », où la traduction devient introduction à la source qu'elle transmute en la métabolisant.

Else Vieira, auteure d'une importante thèse où elle propose une théorie postmoderne de la traduction (1992) et citée par Alice Leal (2010 : 12-13), mentionne comme autre manifestation exemplaire de la pratique anthropophage la traduction par Haroldo de Campos du *Faust* de Goethe. Intitulée *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, une manière de clin d'œil au remarquable film *Deus e o Diabo na Terra do Sol* du très grand cinéaste brésilien Glauber Rocha (*Le Dieu noir et le Diable blond*, 1964) – que j'ai longuement étudié avec un autre film de Rocha : *Terre en transe* (*Terra em Transe*, 1967), sur lesquels j'ai remis un travail d'analyse lors de mes études cinématographiques au Collège de Trois-Rivières en 1970-71 – comme le souligne Vieira, l'opération de *transcrição* à laquelle s'y livre De Campos pointe en direction d'une « *empreendimento cultural bidirecional* », d'une expérimentation culturelle bidirectionnelle, plutôt qu'un « *fluxo unidirecional da cultura originária para a receptora* », un flux unidirectionnel depuis la culture originaire vers la culture réceptrice. L'appareil critique que Haroldo de Campos y a greffé en guise de postface comporte trois sections dont la première souligne la force parodique qui imprègne la création du *Faust* de Goethe qui, soupçonné de plagier la Bible et Shakespeare, rétorquera qu'on ne peut rien produire de grand sans nous emparer des trésors des autres. Principe auquel, évidemment, Haroldo de Campos souscrit, en profitant pour développer son concept de « *plagiotropia* » par lequel il désigne la transformation non linéaire des textes à travers l'histoire. Son propos recoupe nettement la conception d'une intertextualité généralisée chez Borges, venant saper l'ascendant fantasmatique d'un original qui n'émerge qu'au gré des multiples déclinaisons d'une dérive généralisée, répudiant du même coup ce joug que le critique américain Harold

Bloom a logé à l'enseigne d'une angoisse rémanente hantant le geste d'écriture, la soi-disant « anxiety of influence » (Bloom tr. fr. 2013), l'angoisse liée à la hantise d'œuvrer dans l'ombre d'un prédécesseur.

La troisième section de sa postface est entièrement consacrée à la problématique de la traduction, et ce dernier développement est tout sauf banal, puisqu'il confronte les ultimes implications de l'optique anthropophage aux thèses de Walter Benjamin dans *Die Aufgabe des Übersetzers*. Bref, il procède à une inversion de la conception de Benjamin, qu'il qualifie d'« angélique », au profit d'une transmutation « satanique », selon laquelle précisément « *toda tradução que se recusa a servir submissamente a um conteúdo, que se recusa à tirania de um Logos pré-ordenado [é] uma empresa satânica* », en l'occurrence que « toute traduction qui refuse de se soumettre passivement à quelque contenu que ce soit et à la tyrannie d'un logos pré-ordonné est une opération satanique » (cité in Leal 2010 : 14). En outre, le poète brésilien estime que l'idée d'une restauration de l'intégrité pré-babélique par la médiation traductionnelle est vouée à l'échec et à la dislocation car la relation entre original et traduction a pour enjeu l'assertion d'une différence marquée dont l'amplitude répudie toute forme d'assimilation. Toujours selon Else Vieira (1992 : 36), dans l'opération critique à laquelle de Campos se livre avec le *Faust* de Goethe « *a tradução enquanto transtextualização ou transcrição desmistifica a ideologia da fidelidade* », en gros « une traduction en tant que transtextualisation ou transcréation démystifie l'idéologie de la fidélité » (cité in Leal 2010 : 14).

Pour Vieira, la stratégie qui consiste à se saisir d'un corps textuel étranger en le transfigurant à travers le prisme de sources indigènes locales est précisément ce qui déporte la motion traductionnelle dans l'aire de jeu postmoderne. Le faisceau polymorphe des stratégies de détournement ou de *hijacking* tous azimuts mobilisées par la *transcrição* anthropophage qui est une forme hyperbolique de traduction généralisée est effectivement un renversement du paradigme platonicien et une réinscription de la face sensible du signifiant où le symbolisant devient le symbolisé, une rédemption instantanée de ce qui est *en souffrance* dans la traduction rançonnée par l'idée de fidélité. Jacques Derrida l'avait déjà fort bien exprimé dans *L'écriture et la différence* :

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 l'énergie essentielle de la traduction (Derrida 1967 : 312).

Mais, comme le souligne à son tour Antoine Berman dans son séminaire *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, ce qui est nié – le corps – se venge. La lettre et le sens sont à la fois dissociables et indissociables. Car dans la traduction apparaît quelque chose d'irréductible à la scission platonicienne. Plus encore : *la traduction est l'un des lieux où le platonisme est simultanément démontré et réfuté*. Mais cette réfutation, loin d'ébranler le platonisme, retombe de tout son poids sur la traduction. Si lettre et sens sont liés, la traduction est une trahison et une impossibilité (Berman 1999 : 42). Une fois que l'on a répudié l'idée que la félicité escomptée d'une traduction, le critère de sa réussite, réside dans son degré plus ou moins élevé de fidélité à un original, mais qu'elle est davantage un vecteur de métamorphoses qui prodigue un surcroît de vie à sa matière première, elle peut réintégrer son substrat corporel. Si se représenter un langage, c'est se représenter une « forme de vie », une *Lebensform* comme le soutient Ludwig Wittgenstein, cette forme ne peut survivre qu'en étant incessamment métabolisée au contact de nutriments

qui lui sont apportés par sa migration dans l'interrègne entre sa gestation et les diverses percolations auxquelles elle est soumise au contact de l'étranger.

La césure logocentrique est indéfiniment excentrée, la tradition extradée (voir Lamy 1993) dans la mouvance métisse qui nourrit l'ample trafic des codes détournés à toutes sortes de fins pour les projeter dans un espace de résolution extraterritorial, telles des nébuleuses en suspension dans l'abîme creusé entre une origine absolument inexistante et l'extrême contemporanéité. L'amplitude de ces transports est intimement liée à la profondeur de la mémoire du corps, des corps qui transforment d'autres corps. Comme John Coltrane qui empoigne son sax ténor, glisse la courroie à son cou, avance ses lèvres vers l'embouchure et lentement, patiemment, laisse couler le filet de son souffle vers la sculpture de cuivre, jet en cascade aux orifices modulant la colonne d'air comme une architecture en mouvement tandis que les parois de l'instrument s'ameutent et vibrent en hélant le bruit de fond de l'univers dans l'éternité de l'instant. Dans la plus délicate anfractuosité de la chair se terre le songe transfuge où vibre le soupir très ancien des galaxies, la circulation des fluides dans un grand corps cosmique, telles les *Galaxiás* de Haroldo de Campos :

*e começo aqui e meço aqui este começo e recomeço e remeço e
arremesso e aqui me meço quando se vive sob a espécie da
viagem o que importa não é a viagem mas o começo da por isso
meço por isso começo escrever mil páginas escrever
milumapáginas para acabar com a escritura para começar com a
escritura para acabarcomeçar com a escritura por isso recomeço
por isso arremeço por isso teço escrever sobre escrever é o futuro
do escrever sobrescrevo sobrescravo em miluminoites
milumapáginas ou uma página em uma noite que é o mesmo
noites e páginas mesmam ensimesmam onde o fim é o comêço*
(Haroldo de Campos 1984; voir trad. franç. Oseki-Dépré & l'auteur
1998, sans pagination dans les deux éditions).

« et commence ici et s'élançe ici... la fin est le début », comme dans *Finnegans Wake*, où Joyce actualise l'idée du *ricorso* mis de l'avant par Giambattista Vico, celui d'un cycle ininterrompu où la fin et le début coïncident. C'est pourquoi j'ai pu affirmer à maintes reprises devant mes étudiants lors de mes séminaires que l'origine est dans le futur, elle est devant nous, car c'est là que le passé nous attend. Cette idée m'était venue en réfléchissant à une remarque du grand polémiste autrichien Karl Kraus mise en exergue de la XIV^e Thèse « Sur le concept d'histoire » de Walter Benjamin : « L'origine est le but – *Ursprung ist das Ziel* » (Benjamin 2000b : 439). Dans mon esprit, cette affirmation de Kraus faisait écho à une autre des Thèses « Sur le concept d'histoire » de Benjamin, selon laquelle « à nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible force messianique* sur laquelle le passé fait valoir une prétention » (*Ibid.*, 428; l'italique est de Benjamin). Le futur n'est autre qu'une matrice ouverte pour la gestation d'une origine non encore éclosée, pure latence des possibles qui n'ont rien d'un mystère ou d'une fable oraculaire, mais dont l'éclosion sollicite des traces laissées orphelines dans les catacombes de l'histoire. Dans le même ordre d'idée, j'oserai affirmer sans ambages, nulle boutade ici, que la véritable version, l'original, d'une pièce de Shakespeare, quelle qu'elle soit, est encore à venir et qu'elle pourrait aussi bien nous être livrée en swahili, ou en wolof, ou en basque ou dans les accents baroques du lunfardo argentin. L'origine est

en aval et la traduction est un acteur majeur dans cette mouvance qui se profile à l'horizon de toute culture pour se perdre aux confins du dicible et de l'indicible.

À cet égard, j'aimerais préciser, mais ce n'est là qu'une question de sémantique, que ce qu'on désigne, à la suite de Jean-François Lyotard, comme la « condition postmoderne » n'est dans le fond que la résurgence généralisée du baroque tel que je l'ai brièvement explicité plus haut – une conjoncture polycentrique qui agrée des gémellités ou des combinatoires intempestives, par exemple qui ne répugne pas à voir cohabiter dans une même aire de jeu le chant de gorge (diphonique) des Touvas ou le chant choral grégorien avec des superpositions polyrythmiques obtenues grâce à la digitalisation de la palette chromatique des sons dans la lutherie électronique.

Aussi, me semble-t-il, un parallèle instructif peut être dressé entre l'exercice de la traduction et les opérations stratégiques d'échantillonnage et d'amalgame mis à contribution par la pratique du *remix* dans le champ très métissé de la musique expérimentale. Bref, j'estime que toute traduction n'est autre qu'un *remix*, dans le sens même où l'emploient les électro-acousticiens œuvrant à la fine pointe de la musique actuelle, qui repoussent continuellement les frontières de l'audible, *the state of the art*, en procédant entre autres à l'échantillonnage de nappes sonores et au maillage de sources hétéroclites telles que les *field recordings* des sons de la nature ou de chants indigènes qu'ils agglomèrent comme des nébuleuses d'électrons libres, transfigurant leur point d'origine pour les redistribuer sur des axes en rotation au fil d'une guirlande de champs gravitationnels qui ne sont que le « précipité » d'événements sonores en suspension dans la mémoire archivée sur des supports électromagnétiques. Il y a mutation de l'écoute, de l'auralité même, et la démarcation entre bruit et le son est déstructurée en se dotant d'une amplitude optimale qui est celle de l'acousmatique, la dimension pure de l'onde sonore spatialisée et dont l'oreille ne peut identifier immédiatement la source ou la provenance.

Nous avons affaire ici à une cannibalisation transversale des sources sonores, qui mobilise aussi bien l'hypersensibilité tactile requise par la lutherie numérique que le *noise re-engineering* qui métabolise les agrégats sonores les plus prosaïques émanant de notre environnement acoustique immédiat pour en faire une « matière en fusion » qui non seulement délite l'assise tonale de l'audible et sa variante sérielle ou atonale, mais qui subvertit l'ascendant de la notion même de partition, le support scriptural fixant les formes de l'exécution et balisant la pseudo-épiphanie liée à la performativité de l'interprète. Sur un autre plan mais dans une même lancée, l'émergence des arts de l'improvisation et le perfectionnement musculaire et nerveux de la faculté d'attention et d'écoute intensive qu'elle implique, définissent tout autrement les règles du jeu et ménagent les avenues d'une réelle épiphanie et d'une plasticité exponentielle des formes. Comme je l'ai suggéré plus en amont, en citant la compositrice états-unienne Pauline Oliveros, la mise à jour constante, en temps réel, parfois effrénée, de ce nouvel agenda lié à l'essor des technologies de pointe, n'implique en aucune façon la mise au rancart, sinon la dilution des ressorts de l'*ingenium* qui plonge ses racines dans la mémoire profonde du corps humain.

Le parallèle avec la pratique du *remix* dans la musique expérimentale n'est pas anecdotique. Loin de se vouloir un assemblage fortuit d'agrégats sonores, les divers angles d'attaque lancés à l'assaut d'un matériau déjà thésaurisé mais perçu comme ouvert à la recreation, présentent certaines « affinités électives » avec une poétique du traduire

qui a fait son deuil des doléances lancinantes rivées à la dichotomie quasi ancestrale qui départage les orientations sourcières et ciblistes en matière de traduction, aussi bien que les stratégies oscillant entre des lexies dépayzantes (*foreignizing*) et des lexies naturalisantes (*domesticating*), dont le clivage se voit ainsi frappé de caducité. Nous franchissons ici le cap du *post-* au *trans-*, du postmoderne ou du postcolonial vers le *transversal*, passage en aiguille donnant sur une connectivité ouverte et non saturable qui prolifère à la façon d'un rhizome tel que proposé par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* (1980). Nous y trouvons en effet une opportunité de réfléchir à de nouveaux frais sur les stratégies du traduire opérant à l'interface des vecteurs de la complexité, et ce dans une perspective qui ne fait plus l'impasse sur la dialectique du global et du local. Pour boucler ce bref excursus, ce détour final par la poétique néobaroque des poètes brésiliens zélateurs de la *transcriação*, j'aimerais citer le tout dernier paragraphe du texte de Haroldo de Campos que j'ai brièvement commenté plus haut. Je traduis :

La civilisation planétaire polyphonique polytopique évolue, je crois, sous le signe de la traduction *lato sensu*. La traduction créative — la « transcréation » — est la manière la plus fructueuse de repenser les *mimeses* aristotéliennes qui ont si profondément marqué la poétique occidentale, une manière de repenser ce concept non pas sous la forme passive et servile d'une théorie de l'imitation, mais comme une impulsion usurpante qui va dans le sens d'une production dialectique des différences à partir de l'identique. Le vieux Goethe (dont l'idée d'une *Weltliteratur* résonne jusque dans le *Manifeste communiste* de 1848 de Marx, dans le passage proclamant le dépassement du « chauvinisme et de l'exclusivisme larvé des mentalités locales ») sonnait déjà l'alerte : « Toutes les littératures et chacune d'entre elles, si elles demeurent cloisonnées et refermées sur elles-mêmes, vont éventuellement se languir dans une tiédeur pusillanime, à moins qu'elles ne s'accordent la félicité de se laisser féconder par l'apport de l'influx étranger ». Faire face à l'altérité est par-dessus tout un exercice nécessaire d'autocritique, aussi bien qu'une expérience vertigineuse de dépassement des limites (Haroldo de Campos, *in* Jackson (ed.) 2005 : 11).

L'opportunité d'une autocritique est l'un parmi les nombreux – sans doute le plus précieux – dividendes de la pratique de la traduction. Sa médiation projette l'entendement indigène de la langue hôte – ce qui nous semble le plus propre à nous-mêmes par rapport à l'hétérogénéité de l'étranger – à l'interface d'une mixité et d'une mutualité partagées, car nulle langue n'est vierge, inentachée et close dans son acte de naissance à tout jamais promis au « différé » de sa différence. Bref, ce qui nous est propre ne nous apparaît que lorsqu'il est restitué à son impropriété foncière, l'antithèse exacte de l'idéologie du *Blut und Boden* nazi. La langue n'est pas affaire de territoire mais de déterritorialisation. Il s'agit de décroisonner les genres et de déverrouiller les mécanismes inhibiteurs et inducteurs de xénophobie liés au fantasme de l'origine, laquelle, loin de représenter quelque *statu quo ante*, est une propriété émergente de la constante migratoire des langues et des cultures, constante qui est l'emblème en lambeaux de notre commune transhumance, tous métis que nous sommes. L'origine n'est autre qu'un futurible, l'une des multiples lignes de fuite de la médiumnité immanente de la langue qui voit son passif se creuser dans la relation d'asymétrie qui la lie à la langue de l'autre homme, l'étranger.

Dans la même mouvance, la computation algorithmique agréée par le code binaire et nous habilitant désormais à naviguer dans le cyberspace est tout simplement, sans plus, une excroissance de la traduction généralisée. De son côté, la traduction au sens restreint

(*translation proper*), le truchement ou la médiation interlinguistique, est un vecteur de métamorphose où la langue hôte s'approprie non point la source conçue dans la langue autre, candidate à une traduction, mais à ce qui lui est propre en se découvrant dans son passif à l'endroit de l'autre langue, dans l'étendue de son découvert. C'est sous le signe de cette co-errance que des liens neufs, d'abord intangibles, peuvent d'aventure être noués avec ceux et celles dont j'apprivoise la langue et la culture.

Pour bien négocier la multiplicité des ramifications auxquelles nous expose une sémiosphère dont le centre est partout, et la périphérie, nulle part, il faut cultiver son oreille intérieure, cette ouïe très ancienne qui nous permet de palper cet ornement riche en tonalités de toutes sortes prodiguées par la diversité des langues disséminées à l'échelle de l'œkoumène terrestre. Pareille variété d'idiomes, de dialectes et de sociolectes fait parure fort belle dans notre solitude confrontée au silence immuable de l'immensité, face à la béance insondable qui s'étend à fond perdu dans la profondeur de l'espace.

C'est aussi à l'interface nouée dans l'entre-deux des langues, qui parfois en convient plusieurs autres, que s'instruit et se délite, se renforce et s'affine le matériau poétique, la tessiture des vocables qui fait texte dans le poème tel que j'ai pu l'expérimenter. Nombre de poètes, en effet, font œuvre de leur désœuvrement en s'adonnant, bref en s'abandonnant au don et à l'abandon de la traduction (Lamy 1999). Le poème appelle la traduction et il en naît car il n'est autre que cette blessure à vif, ouverte, plaie béante qui interdit le repli et l'enchâssement dans les aises d'un cadre normatif. Le poème est chant d'un *rebel without a cause* à la fois ébloui et attristé face à la munificence des nourritures terrestres alors que grande part d'entre icelles est soustraite ou rendue inaccessible aux multitudes ignorées des potentats qui abîment notre arche-terre avec une incurie sans vergogne.

La créativité indéniable de l'acte de traduction, sa fécondité heuristique, nous situe aussi dans l'axe géopolitique, le lieu d'un avoir lieu, le *kairos* saisi à l'improviste dans la *Jetztzeit*, la fulgurance de l'instant où des temps parallèles entrent en constellation dans le paroxysme discret d'une économie symbolique qui soudainement sort de ses gonds et se prête à un réagencement de l'échiquier où se négocient nos appartenances respectives. Je fais donc un pari sur la traduction : davantage traduira-t-on, plus et plus encore, moins il y aura de guerre, moins d'enfants affamés sur notre planète bleue. Vœu pieux? Certes. Mais mieux vaut le pari lancé sur cette « échappée belle », éperdue, que la plate apathie dans laquelle se cloisonne l'instinct grégaire tout autant que le cercle herméneutique qui se berce d'illusions en appelant de ses vœux une hypothétique fusion des horizons.

La plus belle qualité qui puisse gratifier une langue écrite est d'y sentir vibrer l'oralité qui nous porte et déporte vers un ailleurs serti déjà dans les anfractuosités et les interstices du texte où perce le souffle. Ce qui me fait songer à l'image qui m'est venue en amorçant il y a belle lurette mon modeste apprentissage de la langue hébraïque, à contempler ces phalanges de lettres carrées : la linéarité des consonnes formant comme un squelette, une ossature appelée à être verticalisée, vivifiée, insufflée et mise en branle par la cantillation, les scansions incantatoires des voyelles tissées à même la fibre du souffle qui, à l'instar de la navette qui tisse la trame, fouit le vide de l'interstice et délie la consonne de sa rugosité atavique.

Sans doute devrait-on rendre grâce aux pratiques chamaniques de nos ancêtres chinois qui ont pavé la voie en tirant présage des craquelures de carapaces de tortues chauffées à blanc, à l'origine du *Yi Jing* (voir Javary 2003), pour en extraire une cosmologie à partir de traits pleins et de lignes brisées, gestation de la sémiosphère depuis les runes scandinaves en passant par la graphie cunéiforme jusqu'à la prolifération arachnéenne de la toile formant un rhizome d'hypertextes à la dérive à travers le cyberspace dans leur transit vers des pôles récepteurs de fortune, telles les caravelles des anciens navigateurs pourchassant la ligne d'un horizon infini qui les dévore de l'intérieur. C'est là la fortune de Babel, l'appel incessant de la traduction. Cet appel n'est autre que celui qui me hèle instamment et me situe dans *l'angle d'inclinaison de mon existence*, m'invite à rétablir des « vases communicants » nous bâillant à nouveau accès à l'émerveillement premier, cet étonnement, ce *thaumazein* auquel Platon lui-même en appelait pour l'exercice du questionnement philosophique. J'aimerais clore cet exercice de réflexion en citant le poète Paul Celan, lors d'une allocution intitulée *Le Méridien* et prononcée à Darmstadt le 25 octobre 1960 pour la réception du Prix Georg Büchner, où il déclare :

Dieses Immer-noch des Gedichts kann ja wohl nur in dem Gedicht dessen zu finden sein, der nicht vergißt, daß er unter dem Neigungswinkel seines Daseins, dem Neigungswinkel seiner Kreatürlichkeit spricht.

Ce toujours-encore du poème, où le quérir sinon dans le poème de celui qui n'oublie pas qu'il parle sous l'angle d'inclinaison de son existence, l'angle d'inclinaison de sa créaturalité (Celan 2000 : 76; traduction modifiée par mes soins).

Peut-on mieux traduire, avec plus grande justesse qu'en traduisant « sous l'angle d'inclinaison de son existence – *daß er unter dem Neigungswinkel seines Daseins* »? Multiples et tortueuses sont les voies de la traduction, multiple encore la polyphonie des voix qui y convolent dans une valse nuptiale consommée dans l'éternité de l'instant, à la pointe d'un contact furtif, dans la déchirure du point de tangence, afin que jamais ne se referme sur soi ce cercle dont le centre est partout, et la périphérie, nulle part.

Références

- AGAMBEN, Giorgio (1990) : *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Librairie du XX^e siècle »; édition originale : *La comunità che viene*. Turin, Giulio Einaudi editore.
- ANDRADE, Oswald de (1972) : « Manifesto Antropófago », in *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias : manifestos, Teses de Concursos e Ensaio*, introduction de Benedito Nunes, 2^e éd., in *Obras Completas 6*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 18 ; trad. anglaise de Alfred Mac Adam, "Anthropophagist Manifesto", *Latin American Literature and the Arts*, No 51, automne 1995, pp. 65-68 ; voir aussi « Manifeste Anthropophage 1928 » pour une traduction (anglaise) en ligne (sur le site de l'Agence TOPO) de Adriano Pedrosa et Veronica Cordeiro : <http://www.agencetopo.qc.ca/carnages/manifeste.html> ; pour un recueil de textes datant de la même époque, voir O. de Andrade, *A Utopia antropofágica*, 2^e éd., São Paulo, Globo, 1995.
- ANDRADE, Oswald de, et Suely ROLNIK (2011) : *Manifeste anthropophage / Anthropophagie zombie*, BlackJack éditions, Coll. « Pile ou face », distr. Les Presses du Réel, Dijon.
- APOTHÉLOZ, Denis (2010) : « L'opacité référentielle : paramètres et statuts discursifs », in Marion Colas-Blaise, Mohamed Kara, Laurent Perrin, André Petitjean (dir.) : *La question*

- polyphonique ou dialogique en sciences du langage*, CELTED, Université de Metz, pp.135-155; en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00868564/document>
- APTER, Emily S. (2005): *Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton, NJ, Princeton UP, Series: Translation/Transnation.
- ARRAULT, Alain (2002) : *Shao Yong (1012-1077): poète et cosmologue*. Paris, Collège de France, Volume 39 des Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises.
- ARISTOTE (1980) : *La Poétique*. Édition bilingue grec/français et traduction du grec par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique ».
- BARROW, John D., TIPLER, Frank J. (1986): *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford/New York, Clarendon Press-Oxford UP.
- BATAILLE, Georges (1967) : *La Part maudite* précédé de *La Notion de dépense*. Introduction de Jean Piel, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique ».
- BATESON, Gregory (1977 et 1980) : *Vers une écologie de l'esprit*. Tome I : 1977, traduit de l'américain par Férial Drosso, Laurencine Lot et Eugène Simion, Tome II : 1980, traduit de l'américain par Férial Drosso, Laurencine Lot avec le concours d'Eugène Simion et de Christian Cler, Paris, Éditions du Seuil.
- BEN-ISRAËL, Isaac (2003) : *Philosophie du renseignement. Logique et morale de l'espionnage*. Traduit de l'hébreu par Laurent Schuman, Paris, éditions de l'éclat, coll. « tiré à part ».
- BENJAMIN, Walter (1972) : « Die Aufgabe des Übersetzers », in Rolf Tiedemann et Hermann Scheppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1 : *Kleine Prosa. Baudelaire – Übertragungen*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, pp. 9-21.
- (1985a) : « *Sprache und Logik II* », in Rolf Tiedemann et Hermann Scheppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. VI: *Fragmente vermischten Inhalts – Autobiographische Schriften*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, pp. 23-25.
- (1985b) : *Origine du drame baroque allemand*. Trad. de l'allemand par Sibylle Muller (avec le concours d'André Hirt), préface d'Irving Wohlfarth. Paris, Flammarion, coll. « La philosophie en effet ».
- (1986) : *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. Traduit de l'allemand de Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang. Paris, Flammarion, coll. « La philosophie en effet ».
- (1991) : « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 140-157.
- (1997) : « L'abandon du traducteur. Prolegomènes à la traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire », trad. et notes par L. Lamy et Alexis Nouss, *TTR*, X-2 : 13-62.
- (2000a) : « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres I*, trad. par Maurice de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz. Paris, Gallimard, pp. 142-165.
- (2000b) : « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, trad. par M. de Gandillac, revue par Pierre Rusch. Paris, Gallimard, pp. 427-443.
- (2000c) : « Commentaires de quelques poèmes de Brecht », in *Œuvres III*, trad. par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, pp. 226-268.
- (2006) : *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des passages*. Traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Le Cerf, coll. « Passages ».
- (2008) : *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*, trad. par Edmund Jephcott, Rodney Livingstone, Howard Eiland et al. Cambridge, MA, et Londres, Harvard UP.
- (2012a) : « El abandono del traductor. Prolegómenos a la traducción de los “Cuadros parisiens” de Charles Baudelaire », traducción del alemán al francés y notas: Laurent Lamy y Alexis Nouss, traducción al español : John Jairo Gómez Montoya, *Mutatis Mutandis*, Vol. 5, No 1 : 132-163.

- (2012b) : *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Nouvelle traduction de Lionel Duvoy de la 4^{ème} version de l'essai (1939), suivi de passages non conservés par Benjamin figurant dans la 2^{ème} version de l'essai (fin 1935-février 1936), Paris, Allia, 2012.
- BENOIT, Jean-Claude (2004) : *Gregory Bateson. La crise des écosystèmes humains*. Genève, Georg, coll. « Thérapie et systémique ».
- BERLIOZ, Dominique (1993) : « Langue adamique et caractéristique universelle chez Leibniz », in Marcelo DASCAL et Elhanan YAKIRA (eds.), *Leibniz and Adam*, Tel Aviv, University Publishing Project, pp. 153-168.
- BERMAN, Antoine (1984) : *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard, coll. « Essais ».
- (1999) : *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- (2008) : *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives ».
- BERNSTEIN, David W. (2008) : *The San Francisco Tape Music Center: 1960s Counterculture and the Avant-Garde*, avant-propos de John Rockwell, préface de Johannes Goebel, Berkeley, CA, University of California Press/Rensselaer Polytechnic Institute.
- BLOOM, Harold (2013) : *L'Angoisse de l'influence*. Préface traduite par Aurélia Thiria-Meulemans, essai traduit par Maxime Shelledy et Souad Degachi, Paris, Aux forges de Vulcain; or. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford/New York, Oxford UP, 1973.
- BOLLETTIERI BOSINELLI, Rosa Maria (a cura di) (1996) : *Anna Livia Plurabelle di James Joyce. Nella traduzione di Samuel Beckett e altri, versione italiana di James Joyce e Nino Frank*. Prefazione di Umberto Eco, Milan, Giulio Einaudi editore
- BONNEFOY, Yves (2000) : *La communauté des traducteurs*. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
- BOURDIEU, Pierre (1979) : *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- BOURETZ, Pierre, DE LAUNAY, Marc, SCHEFER, Jean-Louis (2003) : *La Tour de Babel*. Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Triptyque ».
- BOURGUIGNON, André, Pierre COTET, Jean LAPLANCHE, François ROBERT (1989) : *Traduire Freud*. Paris, PUF, coll. « Œuvres complètes de Freud ».
- BRENTANO, Franz (1992) : *Aristote. Les diverses acceptions de l'être*. Traduit de l'allemand par Pascal David, Paris, Vrin-Bibliothèque des Textes Philosophiques.
- BRETON, Philippe (1995) : *L'Utopie de la communication. L'émergence de l'homme sans intérieur* [1992] Paris, Éditions de la Découverte; seconde édition revue et augmentée, portant comme sous-titre : *Le mythe du village planétaire*, chez le même éditeur, en 1995.
- BRISSON, Luc (1974) : *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris, Publications de l'Université de Paris-X Nanterre. Lettres et Sciences humaines. Série A : Thèses et travaux, n° 23; réimpression, quatrième édition, avec un supplément bibliographique 1998-2015, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- (1984) : *Platon, sa vie, son œuvre, sa doctrine*. Texte d'une série de cours prononcés à la Faculté de l'Éducation Permanente de l'Université de Montréal, en septembre et octobre 1983, Joliette, Édition privée.
- BUDICK, Sanford, Wolfgang ISER (1996) : *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. Stanford, CA, Stanford UP, Series "Irvine Studies in the Humanities".
- BRUNI, Leonardo (2008) : *De interpretatione recta : De la traduction parfaite*. Traduction, introduction et notes de Charles Le Blanc. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.
- CACCIARI, Massimo (1981-1985) : Libretto de *Prometeo – Tragedia dell'ascolto* de Luigi Nono, en ligne : http://www.dicoseunpo.it/N_files/Prometeo.pdf

- CAMPOS, Augusto de (2011) : *Poètemoins — Anthologie*, édition bilingue (français/portugais), édité et traduit du portugais (brésilien), par Jacques Donguy, préface de Jacques Donguy, Dijon, Les Presses du Réel.
- CAMPOS, Haroldo de (1981) : « Da razão antropofágica : A Europa sob o signo da devoração », in *Colóquio/Letras*, No 62, juillet 1981, pp. 10-26.
- (1984) : *Galáxias*. São Paulo, Editora ex Libris.
- (1997) : *O arco-íris branco*. Rio de Janeiro, Imago.
- (1998) : *Galaxies*, traduit du portugais (brésilien) par Inés Oseki-Dépré et l'auteur, Paris, La Main courante.
- (2004) : *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo, Perspectiva.
- (2006) : « Barocco, neobarocco, transbarocco », traduit du portugais en espagnol par Edgar Saavedra, *Revista Sol Negro*, No 1; d'abord paru in Claudio Daniel (éd.), *Jardim dos camaleões: a poesia neobarroca na América Latina*, São Paulo, Iluminuras, 2004, pp. 13-16; en ligne : <http://www.revistasolnegro.com/sol%20negro/haroldodecampos.htm>
- (2007) : *Novas. Selected Writings*. Éd. et trad. avec une introduction par par Antonio Sergio Bessa and Odile Cisneros, avant-propos de Roland Greene, Evanston, Ill., Northwestern University Press.
- (2010) : *Une poétique de la radicalité – Essai sur la poésie d'Oswald de Andrade*. Traduit du brésilien et révisé par Antoine Chareyre, Dijon, Les Presses du Réel, Collection « L'écart absolu – Poche ».
- CASSIRER, Ernst (1972) : *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : *Le langage*. Traduction de l'allemand par Ole Hansen-Løve et Jean Lacoste, Paris, Éditions de minuit, coll. « Le sens commun ».
- CELAN, Paul (1979) : *La rose de personne (Die Niemandrose)*. Édition bilingue, traduit de l'allemand par Martine Broda, Paris, Le Nouveau Commerce.
- (1990) : *Strette & autres poèmes*, traduit de l'allemand par Jean Daive, Paris, Mercure de France.
- (2002) : *Le méridien & autres proses*. Édition bilingue, trad. de l'allemand et annoté par Jean Launay, Paris, Éd. du Seuil.
- (2007) : « Fugue de mort », traduit et lu par Jean-Pierre Lefebvre, *Po&sie*, 2007/4, Nos 122-123 : 7-12.
- CHESTOV, Léon (1967) : *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*. Traduction de Boris de Schloezer, précédé de *L'obstination de Chestov* par Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion.
- CHOMSKY, Noam (1969) : *La linguistique cartésienne. Un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste*, suivi de *La nature formelle du langage*. Traduit de l'anglais (américain) par Nelcya Delanoë et Dan Sperber, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- (1971) : *Aspects de la théorie syntaxique*. Traduit de l'anglais (américain) par Jean-Claude Milner, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- CLARK, John James (1997) : *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, Londres/New York, Routledge.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de (1973) : *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, texte établi et annoté par Charles Porset, précédé de *L'archéologie du frivole* par Jacques Derrida, Auvers-sur-Oise, Éd. Galilée, Coll. «Palimpseste».
- COSTE, Florent (2009) : « Incarnation, cognition et représentation : comment les sciences cognitives pensent-elles le corps ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 2 | 2003 : <http://traces.revues.org>
- COUDERT, Allison (1995) : *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht et Boston, Kluwer Academics.
- CRÉPON, Marc (1996) : *Les géographies de l'esprit*. Paris, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique Payot ».
- (2005) : *Langues sans demeure*. Paris, Galilée, coll. « la philosophie en effet ».

- DANTE ALIGHIERI (1966) : *Opere*. A cura di Manfredi Porena e Mario Pazzaglia, Bologna, Nicola Zanichelli, coll. « Classici Italiani/Collana diretta da Walter Binni 3 ».
- (2011) : *De l'éloquence en vulgaire (De vulgari eloquentia, 1303-1304)*. Introduction et appareil critique par Irène Rosier-Catache, traduction française par Anne Grondeux, Ruedi Imbach et Irène Rosier-Catach, Paris, Fayard, coll. « Ouvertures/bilingue ».
- DASCAL, Marcelo (1978) : *La sémiologie de Leibniz*. Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Analyse et raisons ».
- DE LAUNAY, Marc (2006) : *Qu'est-ce que traduire?* Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».
- DELEUZE, Gilles (1988) : *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique ».
- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI : *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique ».
- DE LIBERA, Alain (1996) : *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen âge*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Des travaux ».
- DENNETT, Daniel C. (1991) : *Consciousness Explained*. Boston, MA, Little, Brown.
- DERRIDA, Jacques (1967) : *L'Écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil. Coll. « Tel quel ».
- (1985) : « Des tours de Babel », première version publiée en 1985 dans *Difference in Translation*, édition bilingue français-anglais, éditée et traduite avec une introduction par Joseph M. Graham, Cornell and Ithaca, Cornell UP, pp. 165-248, et dans *L'art des confins*. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac, Paris, PUF; repris dans *Psyché. Invention de l'autre*, tome 1, Paris, Galilée, 1987, pp. 203-235.
- (1987) : *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet ».
- (1993) : *Khôra*, Paris, Galilée.
- (1996) : *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*. Paris, Galilée, coll. « Incises ».
- (2005) : *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »?* Paris, Éditions de l'Herne., coll. « Cahiers de l'Herne ».
- DÉTIENNE, Marcel, Jean-Pierre VERNANT (1974) : *Les ruses de l'intelligence. La métis chez les Grecs*. Paris, Flammarion.
- DILTHEY, Wilhelm (1992) : *Oeuvres I : Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*. Traduit de l'allemand et présenté par Sylvie Mesure, Paris, Le Cerf, coll. « Passages ».
- DUMARSAIS, César Chesneau (2011) : *Des Tropes, ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*. Précédé de *L'Usage de la vie* par Gérard Dessons, Houilles, Éditions Manucius, coll. « Le philologue ».
- ECO, Umberto (1994) : *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*. Traduit de l'italien par Jean-Paul Manganaro, préface de Jacques Le Goff, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Faire l'Europe ».
- (2003) : « Ils recherchaient des licornes », in Yue DAIYUN et Alain LE PICHON (dir.), *La licorne et le dragon. Les malentendus dans la recherche de l'universel*. Pékin/Paris, Presses Universitaires de Pékin/Éditions Charles Léopold Mayer, pp. 35-64.
- (2006) : *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset; éd. or. *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*. Milan, Bompiani, 2003.
- FANGZHENG, Chen (1999). « Réflexions sur l'origine de la science moderne à partir de l'Almageste », *Alliages*, 41-42; en ligne : www.tribunes.com/tribune/alliage/41-42/Fangzheng.htm.
- FINDLEN, Paula (ed.) (2004) : *Athanasius Kircher. The Last Man Who Knew Everything*. New York and London, Routledge.

- FOBES, Francis H. (1957): *Philosophical Greek: An Introduction*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- FÓNAGY, Yvan (1983) : *La vive voix. Essais de psycho-phonétique*. Paris, Payot, coll. « Langages et sociétés ».
- FORTUNA, Sara, GRAGNOLATI, Manuele, TRABANT, Jürgen (2010): *Dante's Plurilingualism: Authority, Knowledge, Subjectivity*. Londres, Legenda/Modern Humanities Research Association and Maney Publishing.
- GADAMER, Hans Georg (1973) : « Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée ? », in Enrico Castelli (dir.), *Démythisation et idéologie*. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome (Centro internazionale di studi umanistici, Istituto di studi filosofici), Rome, 4-9 janvier 1973, Paris, Aubier Montaigne, pp. 63-70.
- (1996a) : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. de l'allemand par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- (1996b) : *La philosophie herméneutique*. Avant-propos, trad. et notes de Jean Grondin, Paris, PUF, coll. « Épiméthée ».
- GAUDET, Ève (2005) : « L'indétermination de la traduction chez Quine : contenu et arguments », *Philosophiques*, Vol. 32, No 2 : 369-382.
- (2006): *Quine on meaning: The Indeterminacy of Translation*. New York/Londres/Oxford, Bloomsbury Publishing, série "Continuum Studies in American Philosophy".
- GAUTHIER, Yvon (1969) : *L'arc et le cercle : l'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*. Bruxelles-Paris et Montréal, Desclée de Brouwer et Bellarmin.
- (2010) : *Hegel : introduction à une lecture critique*. Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Logique de la science ».
- GENETTE, Gérard (1976) : *Mimologiques. Voyages en Cratylie*. Paris, Seuil, coll. « Poétique ».
- GREISCH, Jean (2000) : *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin.
- GU, Ming Dong (2004): "Elucidation of Images in the *Book of Changes*: Ancient Insights into Modern Language Philosophy and Hermeneutics", *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 31, No 4: 469-488.
- (2005): *Chinese Theories of Reading and Writing. A Route to Hermeneutics and Open Poetics*. Albany, NY, State University of New York Press, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich, Michael MARRINAN (eds.) (2003): *Mapping Benjamin: The Work of Art in the Digital Age*. Stanford, CA, Stanford UP.
- GUTAS, Dimitri (2005). *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*. Trad. de l'anglais par Abdesselam CHEDDADI. Paris, Aubier (*Greek Thought, Arabic Culture*. Londres, Routledge, 1998).
- HABERMAS, Jürgen (1981; 1987) : *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome I : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Trad. par Jean-Marc Ferry, Tome II : *Critique de la raison fonctionnaliste*. Trad. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard; édition originale : *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Bd.1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.
- HARAWAY, Donna (1991): *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.
- HEIDEGGER, Martin (1980) : *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, nouvelle édition, Paris, Gallimard, coll. « Idées ».

- (1970) : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Traduit de l'allemand par Florent Gaboriau, Paris, Gallimard, coll. « NRF ».
- HEIMS, Steve J. (1991): *Constructing a Social Science for Postwar America: The Cybernetics Group (1946-1953)*. Cambridge, MA, MIT Press.
- HELLER-ROAZEN, Daniel (2007) : *Echolalies. Essai sur l'oubli des langues*. Traduit de l'anglais (américain) par Justine Landau, texte entièrement revu et augmenté par l'auteur avec la collaboration d'Agathe Sultan, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle ».
- HERNANDEZ, Marta (2013) : « La *khôra* du *Timée* : Derrida, lecteur de Platon », *Appareil*, No 13; en ligne : <https://appareil.revues.org/1780#ftn6>
- HERLING, Bradley L. (2006): *The German Gita: Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778-1831*, Londres/New York, Routledge.
- HERTEL, Rachel (1993) : *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Librairie du XX^e siècle ».
- HJELMSLEV, Louis (1971) : *Prolégomènes à une théorie du langage*. Traduit du danois par Una Canger, avec la collaboration d'Annick Wewer, suivi de *La structure fondamentale du langage*. Traduit de l'anglais par Anne-Marie Léonard, préface de Vibeke Hjelm, nouvelle édition, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments ».
- HÖLDERLIN, Friedrich (1967) : *Œuvres*. Trad. de l'allemand par Michel Deguy, André Du Bouchet, François Fédier, Philippe Jaccottet, Denise Naville, Gustave Roud, Robert Rovini et Jean Tardieu, édition publiée sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1974) : *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*. Traduction et introduction de Pierre Caussat, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- (2000) : *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*. Édition bilingue français-allemand, textes présentés, traduits et commentés par Denis Thouard, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points essais-bilingue ».
- HUME, David (2008) : *Enquête sur l'entendement humain*. Édition bilingue anglais-français, traduction de Michel Malherbe, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».
- IDEL, Moshe (2003) : « Jacques Derrida et les sources kabbalistiques », in Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités : questions à Jacques Derrida*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », pp. 133-156.
- JACKSON, K. David (ed.) (2005): *Haroldo de Campos: A Dialogue with the Brazilian Concrete Poet*, Oxford, UK, Centre for Brazilian Studies.
- JACOB, François (1970) : *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- JACOBS, Carol (1999): *In the Language of Walter Benjamin*. Baltimore/Londres, The John Hopkins UP.
- JACQUART, Danielle (dir.) (1994). *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*. Turnhout, Brepols.
- JACQUES, Francis (1985) : *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*. Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui ».
- JAKOBSON, Roman (1963) : « Aspects linguistiques de la traduction », in *Essais de linguistique générale*, traduction de Nicolas Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, pp.71-86.
- (1969): *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze. Sprakvetenskapliga Sällskapets Förhandlingar (194-1942)*, réimp. in *Selected Writings*, 8 vol., La Haye, Mouton, 1962-, t.1 : *Phonological Studies*; trad. fr. de Jean-Paul Boons et Radmila Zygouris, « Langage enfantin, aphasie et lois générales de la structure phonique », in *Langage enfantin et aphasie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », pp. 13-101.
- JAVARY, Cyrille J.-D. (2001) : *Les rouages du Yi Jing. Éléments pour une lecture raisonnable du Livre des Changements*. Paris, Éditions Philippe Picquier, coll. « écrits dans la paume de la main ».

- (2003) : *Le Discours de la tortue. Découvrir la pensée chinoise au fil du Yi Jing*. Paris, Albin Michel.
- JOYCE, James (1961): *Scribbledehobble, the Ur-Workbook for Finnegans Wake*. Edited, with notes and an introduction by Thomas E. Connolly, Evanston, IL, Northwestern UP.
- (1962): *Finnegans Wake. Fragments*, traduit de l'anglais par André du Bouchet, préface de Michel Butor, suivi de *Anna Livia Plurabelle*, traduit de l'anglais par Samuel Beckett, Alfred Peron, James Joyce, Paul Léon, Eugène Jolas, Ivan Goll, Adrienne Monnier, Philippe Soupault, préface de Philippe Soupault, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Du monde entier ».
- (1987) : *Finnegans Wake*. Édition intégrale, traduit de l'anglais et présenté par Philippe Lavergne, Éditions Gallimard, coll. « Du monde entier », 1982 ; rééd. Gallimard, coll. « Folio », 1997.
- JUDET DE LA COMBE, Pierre, Heinz WISMANN (2004) : *L'avenir des langues. Repenser les humanités*. Paris, Le Cerf, Coll. « Passage ».
- KIM, Hongkyung (2012): *The Old Master. A Syncretic Reading of the Laozi from the Mawangdui Text A Onward*. Albany, NY, State University of New York Press, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture.
- KIPNIS, Jeffrey & LEESER, Thomas (eds.) (1997): *Chora L Works Jacques Derrida and Peter Eisenman*, New York, The Monacelli Press.
- KLEMPERER, Victor (1996) : *LTI, la langue du III^e Reich. Carnets d'un philologue*. Trad. de l'allemand et annoté par Élisabeth Guillot, présenté par Sonia Combe et Alain Brossat, Paris, Albin Michel.
- KOERNER, Konrad (1990): "The Place of Friedrich Schlegel in the Development of Historical-Comparative Linguistics", in Tullio DE MAURO et Lia FORMIGARI (eds.), avec la collaboration de Donatella di Cesare, Raffaella Petrilli et Anna Maria Thornton, *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins, pp. 239-261.
- KORZYBSKI, Alfred (1998) : *Une carte n'est pas le territoire. Prolégomènes aux systèmes non-aristotéliens et à la sémantique générale*, traduit de l'anglais (USA) par Didier Kohn, Mireille de Moura et Jean-Claude Dernis, Paris, Éditions de l'éclat.
- KRUMMEL, John W.M. (2015): *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*. Bloomington, IN, Indiana UP.
- KUNITZSCH, Paul (1974). *Der Almagest : Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean Luc NANCY (1978) : *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique ».
- LAFON, Michel (1990) : *Borges ou la réécriture*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique ».
- LAMY, Laurent (1993) : « Du traduire comme extradition », *Discours social/Social Discourse*, Vol. 5, Nos 3-4 : « La langue-fétiche », sous la dir. de Régine Robin, Montréal, CIADEST (UQAM-Université McGill) : 93-98.
- (1995) : « Pas de deux : de la traduction comme matrice d'une sémantique transfrontalière », *Meta*, Vol. 40, No 3 : 461-477; en ligne : <http://www.erudit.org/revue/meta/1995/v40/n3/003390ar.pdf>
- (1997) : « La déshérence du clandestin : les rites de l'interprétation autour de l'essai sur la traduction de Walter Benjamin », *TTR*, Vol. X, No 2 : 87-150; en ligne : <https://www.erudit.org/en/journals/ttr/1997-v10-n2-ttr1487/037301ar.pdf>
- (1999) : « Le don et l'abandon : la trace de la traduction dans la blanche écriture du concept », *TTR*, Vol. XII, No 2 : « Poésie, cognition, traduction II — Autour d'un poème de W. H. Auden / Poetry, Cognition, Translation II — On a Poem by W. H. Auden », sous la direction de Annie Brisset, pp. 131-158; en ligne : <http://www.erudit.org/revue/ttr/1999/v12/n2/037376ar.pdf>
- (2001) : *Épistémologie*, Texte du séminaire, en 9 leçons, 218 pp. Département de linguistique et de traduction/Librairie des sciences sociales, Université de Montréal, Leçon 4 :

« Tradition et rupture : la langue des philosophes dans le creuset des traducteurs. La translation du corpus gréco-latin dans la tourmente du Moyen Âge », pp. 63-82.

——— (2007a) : « Brève archéologie de l'hypothèse relativiste et du comparatisme linguistique dans la mouvance de l'*Aufklärung* », *TTR*, Vol. XX, No 2 : 9-62; en ligne :

<http://www.erudit.org/revue/ttr/2007/v20/n2/018821ar.pdf>

——— (2007b) : « *Clavis hermeneutica* : la problématisation du traduire chez Friedrich Schleiermacher, ou l'ébauche du paradigme de la compréhension intersubjective », *Meta*, Vol. 52, No 3 : 588-602; en ligne : <http://www.erudit.org/revue/meta/2007/v52/n3/016746ar.pdf>

——— (2012) : « Apostille. Notes supplémentaires au chantier de 1997 sur Walter Benjamin », *Mutatis Mutandis* (Universidade de Antioquia, Medellín, Colombia), Vol. 5, No 2 : 410-442; en ligne : [file:///C:/Users/Client/Downloads/14022-45685-1-PB%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Client/Downloads/14022-45685-1-PB%20(4).pdf) ; traduction en espagnol par John Jairo Gómez Montoya : « Apostilla: Notas suplementarias a la obra de 1997 sobre Walter Benjamin », *Mutatis Mutandis*, Vol. 9, No 1 (2016) : 142-181; en ligne :

<file:///C:/Users/Client/Downloads/Dialnet-Apostilla-5590029.pdf>

——— (2013) : « *Vortex linguarum* : du post- au trans- », *Mutatis Mutandis*, Vol. 6, No 1 (2013) : 139-184; en ligne :

<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/mutatismutandis/article/view/15343/13511>

——— (2014) : « Plénitude du vide : exercice de déconstruction préalable à une lecture orientale de *Die Aufgabe des Übersetzers* de Walter Benjamin », *Mutatis Mutandis*, Vol. 7, No 2 : 418-456; en ligne : [file:///C:/Users/Client/Downloads/Dialnet-PlenitudeDuVide-5012690%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Client/Downloads/Dialnet-PlenitudeDuVide-5012690%20(2).pdf)

——— (2015) : « Au commencement était la métaphore : une intuition précoce de Nietzsche sur la primauté de la métaphore comme matrice cognitive », *Kriterion : Revista de filosofia* (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil), Vol. LVI, No 132 : 521-540; en ligne : <http://www.scielo.br/pdf/kr/v56n132/0100-512X-kr-56-132-0521.pdf>

LAO TSEU (1979) : *La voie et sa vertu : tao-tê-king*. Texte chinois présenté et traduit par François Houang et Pierre Leyris, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points-sagesse ».

LARBAUD, Valéry (1997) : *Sous l'invocation de saint Jérôme*. Première parution en 1946, édition augmentée de textes annexes, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

LEAL, Alice (2010) : « Anthropophagy and Translation », in Omid AZADIBOUGAR (ed.), *Translation Effects*. Selected Papers of the CETRA Research Seminar in Translation Studies 2009: Translation Studies 2009; en ligne : <http://www.kuleuven.be/cetra/papers/papers.html>

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1966) : *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Traduction de l'allemand, introduction et notes par Jacques Brunschwig, Paris, Garnier Flammarion.

——— (2000) : *L'harmonie des langues*. Présenté, traduit (de l'allemand) et commenté par Marc Crépon, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points essais-bilingue ».

LÉVI-STRAUSS, Claude (1971) : *Mythologiques IV : L'homme nu*. Paris, Plon.

LI, Wencho, Hans POSER (Hrsg.) (2000) : *Das Neueste über China : G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Internationales Symposium Berlin 4. Bis 7. Oktober 1997, *Studia Leibnitiana Supplementa* 33, Stuttgart, Felix Meiner Verlag.

LOCKE, John (1972) : *Essai concernant l'entendement humain, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connaissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*. Traduit de l'anglais par M. Coste, fac-similé de l'édition d'Amsterdam et Leipzig, Schreuder et Mortier le Jeune, 1755 (5^e éd. Revue et corrigée), Paris, Vrin.

LOTMAN, Youri (1999) : *La sémiosphère*. Trad. du russe par Anka Ledenko, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.

LYOTARD, Jean-François (1983) : *Le différend*. Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique ».

MATURANA, Humberto M., Francisco J. VARELA (1980) : *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. With a preface to 'Autopoiesis' by Sir Stafford Beer, Robert S. Cohen and Marx W. Wartofsky (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science* 42, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company; or. (Chile) : *De máquinas y seres vivos*, Editorial Universitaria, 1972.

- (1992): *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Revised edition, translated by Robert Paolucci, Boulder, CO, Shambala Publications.
- MAUREL, Marie-Christine, MIQUEL, Paul-Antoine (2001): *Programme génétique : concept biologique ou métaphore?* Paris, Éditions Kimé.
- MAYR, Ernst (1982): *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution and Inheritance*, Cambridge, Harvard University Press; traduction française, *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité*. Préface et traduction de Marcel Blanc, Paris, Fayard, coll. « Le temps des sciences », 1989.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964): *Le visible et l'invisible*, suivi de *Notes de travail*. Texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées ».
- (1969): *La Prose du monde*. Texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Blanche ».
- MESCHONNIC, Henri (1985): « L'atelier de Babel » et « Poétique d'un texte de philosophe et de ses traductions, Humboldt, *Sur la tâche de l'écrivain de l'histoire* », dans Gérard Granel (dir.): *Les Tours de Babel*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, repris dans *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, pp. 445-458 et pp. 343-393.
- (1991): *Des mots et des choses. Dictionnaires, encyclopédies, grammaires, nomenclatures*. Paris, Hatier, coll. « Brèves littérature ».
- (1999): *Poétique du traduire*. Paris, Verdier.
- (2002): *Au commencement. Traduction de la Genèse*. Paris, Desclée de Brouwer.
- (2007): *Éthique et politique du traduire*. Lagrasse, Verdier.
- MICHAELIS, Johann David (1974): *De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*, nouvelle impression en facsimilé de l'édition de 1762 avec un commentaire par Helga Manke et une préface par Herbert E. Brekkle, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).
- MONOD, Jacques (1961): *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Éditions du Seuil.
- MÜLLER, Heiner (2003): *Manuscrits de Hamlet-machine*. Transcription de Julia Bernhard, traduit de l'allemand par Jean Jourdeuil et Heinz Schwarzinger, Paris, Éditions de Minuit.
- NAGEL, Thomas (1993): *Le point de vue de nulle part*. Traduit de l'anglais (USA) par Sonia Kronlund, Comas, Éditions de l'éclat, coll. « Tiré à part »; éd. originale: *The View From Nowhere*, New York/Oxford, Oxford UP, 1986.
- NEF, Frédéric (2000): *Leibniz et le langage*. Paris, PUF, coll. « Philosophies ».
- NEGRI, Antonio (2006): *L'Anomalie sauvage – Puissance et pouvoir chez Spinoza*. Traduit de l'italien par François Matheron, Paris, Éditions Amsterdam [éd. originale: Paris, PUF, 1982].
- NEUMANN, John von (1996): *Théorie générale et logique des automates*. Traduit de l'anglais (américain) par Jean-Paul Auffrand, précédé de *La pensée et les machines: le mécanisme algorithmique de John von Neumann*. Seyssel, Éditions Champ Vallon, coll. « Milieux ».
- NEUMANN, John von, Oskar MORGENSTERN (1944): *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, NJ, Princeton UP.
- NICHANIAN, Marc (2001): « Avons-nous vraiment perdu la langue à l'étranger? », *TTR*, Vol. XIV, No 2: « Antoine Berman aujourd'hui »: 141-166; en ligne: <https://www.erudit.org/fr/revues/ttr/2001-v14-n2-ttr409/000573ar.pdf>
- NIETZSCHE, Friedrich (1967): *Le Gai Savoir*, suivi de *Fragments posthumes (1881-1882)* [*Œuvres philosophiques complètes*, tome V]. Texte et variantes établis par Giorgi Colli et Massimo Montinari, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard.
- NISHIDA, Kitaro (2015): *De ce qui agit à ce qui voit*. Traduction (du japonais) et appareil critique de Jacynthe Tremblay, Montréal, PUM, coll. « Sociétés et cultures de l'Asie ».
- NOVALIS (1973): *Fragments*. Édition bilingue, textes choisis et traduits par Armel Guerne, précédé d'un essai par Charles Du Bos, Paris, Aubier Montaigne.

- (2002) : *Le monde doit être romantisé*. Traduit de l'allemand, présenté et annoté par Olivier Schefer, Paris, Éditions Allia.
- (2004) : *Semences*. Traduit de l'allemand, annoté et précédé de *Fragments et totalité* Par Olivier Schefer, Paris, Éditions Allia.
- (2015) : *Le brouillon général*. Nouvelle édition, traduit de l'allemand et présenté par Olivier Schefer, Paris, Éditions Allia.
- OLIVEROS, Pauline (2008) : "Quantum Improvisation : the Cybernetic Presence", communication prononcée au colloque "Improvisation Across Borders", tenu à l'Université de la Californie à San Diego, le 11 avril 1999, © Deep Listening Publications, repris in *Sound Unbound. Sampling Digital Music and Culture*, éd. par Paul D. Miller aka DJ Spooky that Subliminal Kid, avant-propos de Cory Doctorow, introduction de Steve Reich, Cambridge, MA, MIT Press, pp. 119-130.
- OST, François (2009) : *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*. Paris, Fayard, coll. « Ouvertures ».
- PÉNISSON, Pierre (1992) : *Johann Gottfried Herder. La raison dans les peuples*. Paris, Le Cerf, coll. « Bibliothèque franco-allemande ».
- PENN, Julia M. (1972) : *Linguistic Relativity versus Innate Ideas. The Origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought*. La Haye/Paris, Mouton, coll. « Janus Linguarum », Series Minor, 120.
- PERKINS, Franklin (2004) : *Leibniz and China. A Commerce of Light*. Cambridge/New York, Cambridge UP.
- PRECIADO, Beatriz (2005) : « Savoirs_Vampires@War », *Multitudes*, 2005/1, No 20 ; en ligne : <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-1-page-147.htm>
- QUINE, Willard Van Orman (1978) : *Word and Object*, Cambridge, MA, MIT Press, 1960 ; trad. française par Joseph Dopp et Paul Gauchet, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.
- (1987) : "Indeterminacy of Translation Again", *Journal of Philosophy*, 84: 5-10.
- (2003) : *D'un point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*. Traduit de l'anglais (USA) sous la direction de Sandra Laugier, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque Des Textes Philosophiques ».
- RICHARDS, I. A. (1953) : "Towards a Theory of Translating", in *Studies in Chinese Thought*, édité par Arthur F. Wright, Chicago, IL, University of Chicago Press, pp. 247-262.
- RICEUR, Paul (1990) : *Soi-même comme un autre*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- RILKE, Rainer Maria (1998) : *Huitième élégie de Duino*, suivi de *La déchirure*, méditation sur la *Huitième élégie* par Roger Munier, traduction de l'allemand et commentaire de R. Munier, illustrations d'Alexandre Hollan, Paris, Fata Morgana, coll. « Les immémoriaux ».
- ROBERT, Anne-Marie (2010) : « La post-édition : l'avenir incontournable du traducteur? », *Traduire*, 222 | 2010 : 137-144; en ligne : <https://traduire.revues.org/460>
- ROBINET, André (1994) : *G.W. Leibniz : Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*. Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique ».
- ROSENZWEIG, Franz (1998) : *L'écriture, le verbe et autres essais*. Traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui ».
- ROSS, Stephen M. (1989) : *Fiction's Inexhaustible Voice. Speech and Writing in Faulkner*. Athens et Londres, University of Georgia Press.
- ROUSSEAU, Nicolas (1986) : *Connaissance et langage chez Condillac*. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, pour obtenir le grade de docteur ès Lettres, Genève, Librairie Droz.
- SALIBA, George (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA, MIT Press.
- SALLIS, John (2002) : *On Translation*. Boomington, IN, Indiana UP, coll. "Studies in Continental Thought".

- ŚAṄKARA (1951) : *Prolégomènes au Vedānta*, texte traduit du sankrit par Louis Renou, Paris, Adrien Maisonneuve.
- SCHLEGEL, Friedrich (1977) : *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Betrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808; nouvelle édition, traduite en anglais avec une introduction par Sebastiano Timpanaro, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins, 1977.
- (1996) : *Fragments*. Présentation et traduction par Charles Le Blanc, Paris, José Corti.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1995) : *Herméneutique*. Traduction de l'allemand par Christian Berner, Paris/Lille, Le Cerf/Presses universitaires de Lille.
- (1999) : *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*. Édition bilingue allemand-français, trad. de l'allemand par Antoine Berman et Christian Berner, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points essais ».
- (2004) : *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828), Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823), suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*, trad. et introduction par Marie-Dominique Richard, Paris, Cerf.
- SCHMITT, Carl (2009) : *La notion de politique. Théorie du partisan*. Trad. de l'allemand par Marie-Louise Steinhäuser, préface de Julien Freund, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».
- SECRET, François (1979) : « Quand la Kabbale expliquait le *Yi king* ou un aspect oublié du figuratisme du P. Joachim Bouvet », *Revue de l'histoire des religions*, tome 195, No 1, 1979 : 35-53.
- SIMON, Sherry (2013) : *Villes en traduction : Calcutta, Trieste, Barcelone et Montréal*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « espace littéraire » (or. *Cities in Translation. Intersection of Language and Memory*, Londres & New York, Routledge, 2012).
- SMITH, Richard J. (2012a) : *The I Ching: A Biography*. Princeton, NJ, Princeton UP.
- (2012b) : "How the *Book of Changes* Arrived in the West", *New England Review*, Vol. 33, No 1 : 25-41.
- SONTAG, Susan (2002) : *Under the Sign of Saturn*, New York, NY, Picador US (Macmillan).
- SOULEZ, Antonia (dir.) (1985) : *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, trad. de l'allemand par Barbara Cassin, Anne Guitard, Jan Sebestik et Antonia Soulez, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui ».
- STAMBAUGH, Joan (1990) : *Impermanence Is Buddha-nature. Dōgen's Understanding of Temporality*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- (1999) : *The Formless Self*. Albany, NY, State University of New York Press.
- STEINER, George (1978/1998) : *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Trad. par Lucienne Lotringer, Paris, Albin Michel; seconde édition revue et augmentée, Paris, Albin-Michel, Coll. « L'Évolution de l'Humanité », 1998.
- STEINTHAL, Heymann (1883-1884) : *Die Sprachphilosophischen Werke Wilhelm von Humboldt's*. Berlin, F. Dümmler.
- STEVENS, Bernard (2000) : *Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyōto*. Louvain-Paris, Peeters.
- (2005) : *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*. Paris, CNRS Éditions, coll. « CNRS philosophie ».
- SZONDI, Peter (1975) : *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Traduction (de l'allemand) dirigée par Jean Bollack avec la collaboration de Barbara Cassin, Isabelle Michot, Jacques Michot, Helen Stierlin, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- THOUARD, Denis (dir.) (2004) : *Aristote au XIX^e siècle*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion, Coll. « Cahiers de philologie », Série « Apparat critique ».
- (dir.) (1996) : *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*. Textes introduits, traduits et annotés par D. Thouard, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

- TODOROV, Tzvetan (1981) : *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique ».
- TOOMER, G.J. (1998): *Ptolemy's Almagest*. Translated and annotated by G.J. Toomer, with a foreword by Owen Gingerich, Princeton, NJ, Princeton UP.
- TORT, Patrick (1983) : *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Res » (série « Résonances »).
- TURING, Alan, GIRARD, Jean-Yves (1995) : *La machine de Turing*. Réunit : “Théorie des nombres calculables, suivie d’une application au problème de la décision”, et “Les ordinateurs et l’intelligence”, présentation de Jean-Yves Girard, traduit de l’anglais par Julien Basch et Patrice Blanchard, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Sources du savoir ».
- VAN EYNDE, Laurent (1997) : *Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel et l'Athenäum*. Bruxelles, Éditions Ousia.
- VAN HULLE, Dirk (2016: *James Joyce's 'Work in Progress'. Pre-Book Publications of Finnegans Wake Fragments*. Abingdon, OX. & New York, Routledge.
- VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan, ROSCH, Eleanor (1993) : *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*. Traduit de l’anglais (américain) par Véronique Havelange, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Couteur des idées ».
- VERENE, Donald Philip (2003): *Knowledge of Things Human and Divine: Vico's New Science and Finnegans Wake*. New Haven, CT, Yale UP.
- VICO, Giambattista (2001) : *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations (1744)*. Trad. de l’italien et présenté par Alain Pons, Paris, Fayard.
- VIDAL, Jordi (2005) : *Traité du combat moderne. Films et fictions de Stanley Kubrick*. Paris, Éditions Allia.
- VIEIRA, Else (1992) : *Por uma teoria pós-moderna da tradução*, thèse de doctorat présentée à la Faculdade de Letras of Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- VIEIRA, Else (1999): « Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' Poetics of Transcreation », in Susan BASSNETT and Harish TRIVEDI (eds.), *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*, London and New York, Routledge, pp. 95-113.
- WATERMAN, John T. (ed.) (1978): *Leibniz and Ludolf on Things Linguistic. Excerpts from their Correspondance (1688-1703)*. Traduit et édité avec un commentaire et des notes par John T. Waterman, Linguistics 88, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press.
- WATSUJI Tetsurô (2011a) : *Fûdo. Le milieu humain*, traduction et commentaire par Augustin Berque, avec le concours de Pauline Couteau et Kuroda Akinobu, Paris, Editions du CNRS.
- (2011b): *Purifying Zen: Watsuji Tetsuro's Shamon Dogen*, trad. du japonais avec un commentaire par Steve Bein, préface de Thomas P. Kasulis, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- WEBER, Samuel (2005): “A Touch of Translation: On Walter Benjamin's ‘Task of the Translator’”, in Sandra BERMAN et Michael WOOD (eds.), *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, Princeton, NJ, Princeton UP, pp. 65-78.
- WIENER, Werner (1993): *Invention. The Care and Feeding of Ideas*. Introduction by Steve Joshua Heims, Cambridge, MA, MIT Press.
- (2014) : *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine*. Présentation de Ronan Le Roux, traduit de l’anglais (américain) par Ronan Le Roux, Robert Vallée et Nicole Vallée-Lévi, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Sources du savoir ».
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1960) : *Schriften : Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- (1961): *Tractatus Logico-Philosophicus*. The German Text of Ludwig Wittgenstein's *Logisch-Philosophische Abhandlung*, with a New Translation by D. F. Pears & B. F. McGuinness, and with the Introduction by Bertrand Russell, Londres, Routledge and Kegan Paul, International Library of Philosophy and Scientific Method, Editor : Ted Honderich, Advisory editor : Bernard Williams.

WOLFSON, Elliot R. (2000): *Abraham Aboulafia, cabaliste et prophète. Herméneutique, théosophie et théurgie*. Traduit de l'anglais (USA) par Jean-François Sené, Paris, Éditions de l'éclat, coll. « Philosophie imaginaire ».

YUE, Daiyun, et LE PICHON, Alain (dir.) (2004) : *La licorne et le dragon : les malentendus dans la recherche de l'universel*. Pékin/Paris, Presses Universitaires de Pékin/Éditions Charles Léopold Mayer.