

Une traduction n'est pas une application : réponse au professeur Dasgupta

Alexis Nouss

Volume 39, numéro 2, juin 1994

La traduction vue de l'extérieur - Translation: a view from the outside

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/003746ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/003746ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0026-0452 (imprimé)

1492-1421 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nouss, A. (1994). Une traduction n'est pas une application : réponse au professeur Dasgupta. *Meta*, 39(2), 387-396. <https://doi.org/10.7202/003746ar>

UNE TRADUCTION N'EST PAS UNE APPLICATION: RÉPONSE AU PROFESSEUR DASGUPTA¹

ALEXIS NOUSS

Université de Montréal, Montréal, Canada

Deux interprétations à cette *application* qui renvoie à celle figurant dans le titre du professeur Dasgupta. 1) Une traduction ne peut être le résultat direct de l'application, dite pratique, d'une certaine connaissance, dite théorique, à un matériau textuel. Il n'existe pas de science appliquée de la traduction. Les machines à traduire, sinon, s'en sortiraient très bien, ce qui est loin d'être le cas. 2) Une traduction n'est jamais appliquée au sens de *nette, parfaite*, elle ne peut être obtenue avec application. Elle est toujours, à dire vrai, un mauvais travail, une œuvre inachevée puisque, par définition, on pourra encore en refaire une autre. Le traducteur aura beau s'appliquer, il n'obtiendra jamais qu'un brouillon, un texte non définitif, une version provisoire.

Jeu sur les mots ? Peut-être mais autorisé par le mouvement ludique animant la première partie de l'article, provoqué par sa construction rhétorique (telle qu'expliquée dans le *colophon*, mot si délicieux que je le laisse en l'état).

Serai-je donc l'exposant du *puurva-paksha* ? Serai-je l'adversaire, celui qui lance le défi en exposant l'argument auquel le répondant opposera son contre-argument, le *sid-dhaanta-paksha* ?² Position difficile, ambiguë, car moi commentant le texte du professeur Dasgupta, je ne suis déjà plus le tenant du *puurva-paksha*, c'est d'une certaine manière lui qui le devient puisque je lui réponds. De surcroît, je suis susceptible de le faire (et le ferai effectivement) en articulant des réflexions qui ne sont pas celles qu'il prête à son adversaire idéal. La situation n'est pas simple. Pour l'éclairer — et ce point de méthodologie ne nous éloigne pas d'une perspective traductologique puisqu'il s'agit de l'interprétation d'un texte, d'une herméneutique spécifique appelée par un objet épistémologique donné —, je serais tenté de me référer à des modèles plus familiers. Mais je ne peux me satisfaire ni de l'analogie du jeu d'échecs, où le mouvement est dicté par le mouvement de l'adversaire mais où je suis libre de mes décisions, ni de l'analogie d'une analyse dialectique classique, où l'argumentation se scinde en positions opposées mais pour aboutir à un dépassement conciliateur. Il est cependant une instance dialogale proche de la scène discursive où nous nous tenons : la *situation herméneutique* telle que définie par Gadamer. On le sait, pour le philosophe, l'inscription de l'être humain dans le monde est placée sous les signes de la finitude, de l'histoire et de l'altérité et qu'en ce sens, être dans le monde signifie irrémédiablement devoir le déchiffrer, le comprendre. L'existence appelle l'herméneutique. Or cette compréhension s'opère dans le processus du questionnement :

C'est une des intuitions fructueuses de l'herméneutique moderne que chaque énoncé doit être regardé comme une réponse à une question et que la seule voie pour comprendre un énoncé consiste à parvenir à la question qui laisse voir que l'énoncé est une réponse. (1990 : 71)

Mais cette structure n'est pas statique : la question est elle aussi un énoncé et il s'agit de chercher, de comprendre les intérêts et les motivations derrière cet énoncé, d'interpréter le sens de la question. Ce qui implique l'infinitude du processus de compréhension et son imprécision : il est à chaque fois *remis en question* devant la particularité de chaque énoncé dans ses présuppositions et ses implications, il ne peut être l'application d'une connaissance générale. Par ailleurs, la dimension langagière du processus — elle colore l'énoncé comme l'acte de compréhension — fonde sa nature communicationnelle ou communautaire et Gadamer métaphorise le processus selon le modèle du dialogue, opérant même «là où un texte muet ne peut être amené à parler que par les questions de l'interprète» (1990 : 77). Ce qui m'amènerait à moduler mon refus initial : la traduction peut être considérée comme une application mais dans le sens de la perspective herméneutique. Gadamer (1976 : 148 sq.) reprend en effet à l'herméneutique traditionnelle la notion d'application (appliquer *au monde* ce qui a été compris d'un texte religieux ou juridique) pour montrer que le processus de compréhension est déjà un processus d'application. En opposition à la célèbre distinction de Marx entre la pensée qui interprète et celle qui transforme, l'herméneutique gadamérienne pose que l'interprétation est déjà *dans le monde* de par sa nature dialogale et langagière, de par l'investissement nécessaire de l'interprète dans l'acte de compréhension et de par la présence de l'histoire dans le processus. Comprenant, je **me** comprends et dès lors, engage le monde dont je fais partie dans cette compréhension. Traduisant, je **me** traduis dans et par l'acte de ma traduction. Application mouvante, variable, historique qui n'est pas l'application figée et directive d'un scientisme auquel prétendrait une linguistique non herméneutique. Application qui fait de la traduction une praxis brouillant l'opposition entre théorie et pratique puisqu'il s'agit dans le cas d'une activité ayant une influence sur le monde quoiqu'à des niveaux et dans des domaines différents³.

«Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue» écrit Hannah Arendt (1986 : 34). Le dialogue devient fondement ontologique tout en restant dans l'immanence et dans l'histoire. Habermas ira plus loin en ce sens puisqu'il dégage même un *transcendantal* dans le développement de sa raison communicationnelle⁴. Or, pour ce qui nous concerne, le traducteur est celui qui va donner sens au texte qu'il traduit non parce qu'il l'accueille dans une langue et une culture autres mais parce que dans ce processus, il le soumet à une dynamique dialogale. Et c'est ainsi que l'on peut comprendre le propos souvent énoncé en traductologie selon lequel la traduction enrichit le texte original (Steiner 1978, par exemple). Cela permet aussi de sortir de l'impasse platonicienne : la signification ne se produit pas de la séparation d'un signifiant invariable d'avec un signifié variable, de la libération spirituelle du sens de la langue de la lettre (Berman 1986) mais elle jaillit du dialogue avec lui-même que la traduction instaure dans la lecture du texte original. Les problèmes de l'interprétabilité, de la fidélité et de la clarté évoqués par le professeur Dasgupta doivent être posés dans cette perspective et non en faisant appel à un chimérique savoir scientifique qui aurait valeur universelle. Chaque texte doit édicter sa propre loi de traduction pour répondre aux exigences précitées et il le fera en étant soumis à l'herméneutique du dialogue opérée par le traducteur.

Le traducteur est celui qui par son engagement va transformer le texte en interlocuteur :

L'exemple du traducteur qui a pour tâche de franchir l'abîme qui sépare les langues fait apparaître d'une façon particulièrement claire les rapports qui existent entre l'interprète et le texte et qui correspondent à la réciprocité de l'entente dans la conversation. [...] Le traduc-

teur en tant qu'interprète (Dolmetsch) ne peut rendre possible l'entente dans la conversation qu'en prenant part à la chose traitée. (Gadamer 1976 : 233-234)

Le processus va se poursuivre : la traduction, réponse à la question que le traducteur a fait surgir de l'original, devient question à laquelle le récepteur répond en lisant/interprétant le texte traduit.

La rhétorique adoptée par le professeur Dasgupta peut alors être considérée comme modèle et application (!) de la démarche traduisante. Une difficulté jaillit cependant et qui tient dans l'*idéalisation* des positions qu'il prête à l'*avant-garde*. Outre le fait qu'on pourrait lui reprocher l'irréalité et la facticité de ces arguments et refuser le commentaire sous ce prétexte (on ne parle pas de la même chose), outre la possibilité d'établir un autre modèle scientifique que le sien, rationalisateur et pragmatique, cette idéalisation d'un des partenaires du dialogue revient à le déhistoriciser, ce qui est contraire à l'une des conditions nécessaire de la pratique herméneutique. Mais cette présentation du professeur Dasgupta s'accorde avec l'affirmation quasi métaphysique d'une connaissance scientifique qui ressort de sa dénonciation de l'*anti-scientisme* présumé de l'*avant-garde*. Or quel serait ce savoir ? Sur quoi se fonderait-il ? S'agit-il d'un retour au positivisme comme c'est souvent le cas en linguistique ? L'insistance même, dans la suite de l'article, du professeur Dasgupta à ancrer le discours dans les conditions d'énonciation me dissuaderait de le croire et il défend sur ce point une position herméneutique qui implique le sujet et son expérience dans l'exercice d'une raison, y compris une raison scientifique. De surcroît, le discours scientifique contemporain admet l'incertain, l'imprévisible, l'improbable, tous paramètres adoptés par l'*avant-garde*.

Mais quelle est donc cette *avant-garde* qui s'attire toutes les foudres ? Le terme n'est pas innocent, ni employé par ceux qui le revendiquent, ni employé par ceux qui l'utilisent négativement, à effet de condamnation. L'*avant-garde*, en effet, est une notion où l'esthétique appelle le politique, glissement qu'indique au demeurant l'origine militaire du terme. Les *avant-gardes* naissent lorsque le novateur a conscience — ou prétend — que son originalité est aussi une rupture sur le plan social et que son geste se déploie sur la grande scène de l'Histoire. C'est en ce sens que depuis le XIX^e siècle, le terme s'associe à celui de modernité. Et de fait, cette dernière notion apparaît également dans le texte, en conclusion et par opposition puisque les besoins de la modernité ne pourraient être remplis par les services de l'*avant-garde*.

Trois remarques initiales sur cet emploi. Le professeur Dasgupta procède par amalgame afin de regrouper des positions critiques qui, si elles interrogent des territoires communs, affichent cependant des divergences significatives. Par ailleurs, la notion d'*avant-garde* a été largement dévaluée dans une modernité où toutes les innovations semblent déjà avoir été tentées. Enfin, si on admet l'appellation, il faut reconnaître que cette *avant-garde-là* est bien assagie et que ses démonstrations sont entrées dans les mœurs : des départements universitaires entiers ainsi que des collections érudites en vivent grassement. Au demeurant, la charge du professeur Dasgupta n'est pas isolée : elle s'inscrit dans un courant critique et idéologique largement répandu et résolu, au nom d'un purisme kantien, à débarrasser la scène intellectuelle d'un certain nombre d'acteurs l'ayant occupée depuis les années soixante.

Mais puisque le professeur Dasgupta semble opposer cette stérile et réactionnaire *avant-garde* aux besoins d'une modernité qui aurait besoin d'indépendance dans le transfert des connaissances, je poserai une double question : dans quel sens et quelles connaissances va-t-on transférer ? Et qui va en décider ? La traduction est une translation, un transfert effectivement, mais il appartient à la culture d'arrivée de définir ses besoins et d'adapter les procédures de traduction en fonction de ces demandes. C'est elle qui doit

décider — en toute *indépendance cognitive* — selon chaque cas et non se soumettre à des modèles, fussent-ils donnés comme scientifiques. Le corollaire à l'indépendance cognitive est la variabilité de ses besoins. On ne peut de surcroît parler du tiers monde comme d'un bloc sinon à adopter une attitude totalement néo-colonialiste (et retomber à son tour dans le camp réactionnaire). L'indécision polysémique et hétérogène, «*[the] dispersion of plural discursive activity*», de l'*avant-garde* est nécessaire à la société traduisante pour lui laisser la liberté de ses choix, y compris sur le plan de la pratique et de la méthodologie. Mais pour que cette variabilité soit réelle et efficace, elle ne peut se dessiner que dans un décentrement perpétuel : le sens doit toujours être ailleurs et pas seulement de l'autre côté de la forme, du côté de la *substance* selon le terme du professeur Dasgupta. La notion de traduction comme décentrement apparaît chez Meschonnic qui l'oppose à l'illusion de la transparence, fondée idéologiquement 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)» (1986 : 308, 309). La notion de décentrement lié à une critique du logos occidental se retrouve plus généralement chez Derrida (1979) et dans les écrits de Baudrillard, Deleuze, Barthes et Foucault, avant-gardistes s'il en est.

En outre, la figure de l'*avant-garde* n'est pas sans présenter une certaine pertinence métaphorique pour qualifier l'activité du traducteur. Celui-ci n'est-il pas toujours un franc-tireur ou un soldat d'*avant-garde* ? Il est certes au service d'une collectivité, même sans mandat — sauf celui de la langue —, puisque — pour filer la métaphore guerrière tant utilisée (hélas ! pourquoi faut-il que l'imagerie militaire soit si parlante ?) — il travaille à ramener dans le territoire linguistico-culturel qui est le sien un butin qui auparavant y était inconnu ou du moins qui n'y était pas familier. Mais il est seul dans cette entreprise : lorsqu'il aborde le texte étranger, lorsqu'il l'habille des mots de la langue d'arrivée, lorsqu'il force celle-ci à l'accueillir, le traducteur est encore seul dans cette œuvre de passage, au point qu'on a pu aussi utiliser l'image du contrebandier pour définir son activité. Sa mission, sa tâche dirait Walter Benjamin, ne repose que sur lui, sa responsabilité est entière. Il est seul sur scène et il interprète, seul dans son acte même s'il y a une partition. Ce n'est qu'après que la société d'accueil applaudit et s'empare du texte traduit.

Car, en effet, l'interprète a un public. L'appel pragmatique à la traduction **en situation** est un souci épistémologique de la traductologie et des réflexions sur les conditions sociales de sa pratique ont été entreprises. Renvoyons rapidement, et à titre d'exemples, à la théorie sociolinguistique (Nida 1969), aux travaux fondés sur l'analyse du sens et du discours (Seleskovitch et Lederer 1984 ; Delisle 1980 ; Pergnier 1980) ou aux recherches *systémiques* (Toury 1980).

La traduction se fait en société. Le désir de traduire suppose l'existence d'au moins deux structures sociales et culturelles et la volonté d'une communication de l'une à l'autre. Mais la traduction brouille les cartes puisqu'elle introduit et intègre dans un système socio-culturel une donnée qui vient d'un autre et qu'elle fait pourtant fonctionner à l'intérieur du premier. D'autre part, cette dimension que souligne la notion de communication n'est pas propre au processus de la traduction et ne le réduit pas. Elle éclaire l'**activité de traduction** mais pas l'**acte du traducteur**. Car il est une phénoménologie de l'expérience du traduire qui échappe à l'analyse pragmatique fondée sur la communication, qui s'y oppose même si l'on songe à l'affirmation de Walter Benjamin selon laquelle une traduction n'est pas faite pour ses lecteurs : «Une traduction cependant, qui veut

communiquer, ne saurait transmettre que la communication — donc quelque chose d'inessentiel.» (1971 : 261) .

Pragmatique, l'acte de traduction l'est certainement, et dans un sens bien plus radical que ne l'indique le professeur Dasgupta. Si le terme *pragma* est habituellement traduit par *chose* en opposition aux notions de *nom* ou de *mot*, notamment dans un contexte platonicien, une autre interprétation insistera davantage sur une seconde acception : le *pragma* en tant qu'événement⁵. Et cet événement-là est bien celui qui, de Nietzsche à Heidegger, proclame la fin de la métaphysique : à la recherche de structures fondatrices et éternelles qui sous-tendraient les choses est substituée une ontologie attentive aux figurations historiques et dynamiques de la réalité traduite en événements. La réception des messages n'est plus communication mais interprétation :

Penser l'être, cela veut dire se mettre à l'écoute des messages qui proviennent de ces époques [passées] aussi bien que de ceux qui arrivent des autres, c'est-à-dire aussi de nos contemporains [...]. Ces messages touchent l'être, ils en constituent le sens — ils déterminent le sens du mot être et celui du mot réalité —, ils constituent la façon (le **comment**) dont il se donne à nous, dans notre expérience concrète d'aujourd'hui. (Vattimo 1991 : 9)

Le problème de cette double définition de *pragma* rejoint d'une certaine manière le débat Gadamer/Habermas sur le statut de l'herméneutique et il n'est pas vain de constater que le professeur Dasgupta rejoint Habermas dans sa condamnation de l'*avant-garde* au nom d'une rationalité à restaurer.

Il est ainsi une pensée de la traduction qui voit en celle-ci la traduction de mots/choses, éventuellement cernée par la pragmatique, pensée platonicienne, métaphysique que la linguistique relaie volontiers, et une autre pensée qui voit dans la traduction l'interprétation de mots/événements, pensée herméneutique, éthique en cela qu'elle place au cœur de l'acte de traduire la reconnaissance de l'autre et non la visée d'une communication idéale. Traduction comme rencontre et comme écoute, comme *pietas* (Vattimo 1991), comme *cortesia* (Steiner 1990). À propos de ce *pragma*/événement, Andrew Benjamin écrit :

Within translation — the translation of a text from one natural language to the other — it is the moment when one particular form of words is chosen. The pragma both constructs as well as takes place in situ. [...] Another meaning or meanings reside within the pragma. They form an ineliminable element of its presentation. Agreement — pragma-tic agreement — holds it at bay though not eliminating this potential. [...] At play here is the word/pragma as the site of and hence that which contains the possibility for differential plurality; other meanings, conflicting meaning, other interpretation, different interpretation. (1989 : 148)

La traduction, en tant que *pragmatique*, est un choix qui laisse la trace du choix⁶ et ce, bien plus que toute autre forme d'écriture puisqu'elle se donne formellement et par nature comme un choix, de par la présence de l'original et des autres traductions possibles. La pluralité sémantique qui fonde la réalité du mot plus que ne le fait son rapport référentiel au réel innerve le processus de traduction. Pour le traducteur, le mot d'ordre de l'école analytique d'Oxford, *Meaning is use*, ne peut que se conjuguer au pluriel et ce, pour les deux termes du prédicat. D'emblée, puisque le processus met en jeu deux structures langagières et socio-culturelles, deux histoires, le mot se trouve investi de pluralité, d'événementialité.

Là où la pragmatique telle que définie par le professeur Dasgupta nous inviterait à fixer notre attention sur le poids contextuel et situationnel quant à la signification des actes du langage, le processus de la traduction s'appuie sur une praxis qui reconnaît dans

le mot et le message un constant débordement sémantique renvoyant à toutes les autres situations langagières. Le mot signifie toujours plus que lui-même :

The pragma is a given presentation. It allows for each utterance, each attribution of meaning. However the pragma always contains within it that which is not actual. The pragma marks itself as well as marking what could be described as its alterity. Not a complete otherness but one alluded to while excluded by the pragma. It is thus that the pragma is not the word but what in any instance — any context — is said by it. However what is said is the actuality of the word. The word is never co-extensive with the pragma. The word's full semantic force cannot be reduced to this actuality. (A. Benjamin 1989 : 160, 161)

La forme que prend le mot n'est pas sa force mais il l'indique, pourrait-on dire en termes derridiens (1979). Cette menace constante de la force, d'un éclatement sémantique significatif mais a-sémique, ce danger d'un coup de force et d'un coup d'éclat, pèse sur la traduction et en assure la richesse connotative. C'est lui qui lui accorde vie, ou plus exactement — nous y reviendrons — après-vie.

Umberto Eco a pu ainsi concevoir la «forme comme un champ de possibilités» (1979 : 138) et non comme une fermeture à d'autres sens. Son analyse sémiotique, bien loin des descriptions du professeur Dasgupta, emprunte à la théorie de l'information une distinction précieuse pour la traductologie :

La signification d'un message [...] est fonction de l'ordre, des conventions et, par conséquent, de la «redondance» de la structure. La **signification** est d'autant plus claire et sans équivoque qu'on s'attache davantage à des règles de probabilité, à des principes d'organisation préétablis et repris dans la répétition d'éléments prévisibles. Inversement, plus la structure devient improbable, ambiguë, imprévisible, désordonnée, plus l'**information** augmente : par information, il faut entendre possibilité d'informer, et virtualité d'ordres seulement possibles. Certaines communications exigent la **signification**, l'ordre, l'évidence. Il en est ainsi de toute communication ayant une utilité sociale, depuis la lettre jusqu'au symbole de signalisation routière. Ils doivent être compris d'une seule manière, sans qu'il y ait de possibilités de malentendus, ni d'interprétations personnelles. Dans d'autres cas, on recherche, au contraire, la valeur d'**information**, la richesse inépuisable des significations. (1979 : 127, 128)

La traduction est précisément ce qui se tient dans l'imprévisible, dans l'improbable puisqu'elle introduit de l'étrangeté dans le texte socio-culturel d'arrivée et que par sa dimension d'étrangeté, cette information est susceptible d'inépuisables significations : multiples (ré)interprétations et multiples (re)traductions. D'où la possibilité d'accorder à la traduction le statut d'*œuvre ouverte* selon le terme d'Eco.

C'est précisément la dimension performative caractérisant la théorie des *speech acts*, qu'elle soit articulée par Austin ou par Searle, qui en rend difficile l'application au champ traductologique. L'insistance sur la valorisation du contexte et de la situation dans l'appréhension du langage s'oppose à la multiplicité potentielle inhérente à l'énonciation traduisante. On pourrait dire dans une perspective herméneutique que la pragmatique s'attache au langage tel qu'il est parlé alors que la traductologie se doit de réfléchir sur le langage tel qu'il pourrait et tel qu'il est parlé autrement.

L'acte de traduction ne peut se réduire au social. Il le nie même puisqu'il s'inscrit en dehors des règles et des normes de communication établies dans et pour une société donnée en introduisant de l'hétérogène. Que le système social élabore des dynamiques d'intégration et de tolérance pour accueillir les apports des traductions⁷ prouve qu'il y a fondamentalement dans l'acte de traduire une dimension de désordre et de perturbation : la version est subversion, «[...] traduire est, en fin de compte, folie» disait Blanchot (1971 : 73). Et même à considérer le monde avec toutes ses langues comme une société

globale, la traduction déborderait ce social-là puisqu'elle se présenterait comme une circulation incessante dont le mouvement même empêcherait toute fixation de sens, ne s'offrant à aucun pouvoir, aucune fondation.

La traduction est *metaphorein*, elle est *Übersetzung*, elle est *translation*. C'est ainsi qu'elle se dit et se donne en traduction. Les préfixes sont précieux : la traduction est ce qui va et ce qui désigne **au-delà**. Elle est débordement, elle n'est pas tant vie — qu'une pragmatique-catalogue de situations permettrait de saisir — qu'après-vie, que survie, selon la définition de Walter Benjamin. Or, contrairement à la vie, il n'y a pas de limites à la survie. La traduction est continuité, toujours mobile, translation perpétuelle car une fois quitté le sol natal, quelle raison aurait le message de cesser sa migration ? Les amarres sont rompues et le sens ne trouve sa place que dans l'innocente anarchie du non-lieu.

Raison pour laquelle certains aspects de la sémiotique que rejette avec véhémence le professeur Dasgupta trouvent parfaitement leur place dans une réflexion traductologique. Précisons d'emblée que la discipline a grandement évolué et qu'elle ne correspond plus guère à la description donnée par le professeur Dasgupta. Le signe, en bref, n'est plus ce qu'il était. «*A complex of signifier and signified with some displacement and projection*» nous dit le professeur Dasgupta. Certes, sauf que l'essentiel de la pensée sémiologique porte désormais sur la seconde partie de sa définition. La place nous empêcherait ici de procéder à une critique du signe intégrant les propositions de l'*avant-garde* : «*semiotics, deconstruction and post-structuralism*». Ce qui s'est pensé, notamment en France et aux États-Unis, dans les dernières décennies, modifie radicalement les concepts fondateurs de la linguistique et de la sémiotique. Nous ne pouvons qu'indiquer, entre autres, les travaux de Derrida, de Lacan, de Kristeva, les notions de *differance*, de chaîne signifiante, de productivité, en oubliant Foucault, Barthes ou Ricoeur, pour proposer cette distinction de Derrida comme emblématique de ce nouvel horizon :

Il y a donc deux interprétations de l'interprétation, de la structure, du signe et du jeu. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre, qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu et tente de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme, le nom de l'homme étant le nom de cet être qui, à travers l'histoire de la métaphysique ou de l'onto-théologie, c'est-à-dire du tout de son histoire, a rêvé la présence pleine, le fondement rassurant, l'origine et la fin du jeu. (1979 : 427)

Oui, la traduction est de l'ordre du jeu tel que l'a analysé Gadamer (1976) puisqu'elle renvoie à une autre présence qui n'est pourtant représentée que dans la manifestation du texte traduit. Elle renvoie à une altérité dont elle est la seule indication, elle est bien par excellence le (non-)lieu de la trace et de la *differance*, en termes derridiens. Sa fondation sera toujours autre — l'autre texte — mais elle prend la place de cet autre. Le signifié en traduction est toujours déplacé et projeté, pour reprendre les termes du professeur Dasgupta : plus encore, il est ce déplacement et cette projection. La traduction, en son processus même, le passage d'un texte à l'autre, d'une parole à l'autre (et elle se tient dans ce passage), montre la difficulté d'articuler la croyance (métaphysique) en un centre fixe, une origine établie. Mort de l'auteur et naissance du texte, mort du sujet et naissance de l'autre donc (pour résumer maladroitement les acquis de l'*avant-garde*) : le centre de gravité s'est en somme dispersé, il est ailleurs, toujours ailleurs, similaire au refaçonnement de la raison humaine opéré par le freudisme et il n'est pas vain de rappeler le rôle paradigmatique de la traduction dans la pensée de Freud⁸. C'est dans cette perspective que la traductologie peut se sentir à l'aise dans cette nouvelle *épistémè* et que les deux grandes critiques du professeur Dasgupta à l'égard de l'*avant-garde*, anti-humanisme et anti-scientisme, peuvent trouver réfutation. En effet, les positions de l'humanisme et du

scientisme traditionnellement articulées — et, semble-t-il, revendiquées par le professeur Dasgupta — reposent sur une volonté normative : la saisie d'une réalité posée comme objet extérieur face à un sujet qui voit le monde comme investi d'un sens préexistant à déchiffrer. C'est bien là le système du signe sur lequel s'appuie la linguistique traditionnelle qui, par cette supposition d'un sens fondateur, se présente dès lors comme savoir dominateur. Et curieusement, l'argumentation politique du professeur Dasgupta — les accusations de conservatisme et d'impérialisme qu'il prononce à l'endroit de l'*avant-garde* — peut à cette lumière être retournée. Il fonde sa critique en fonction d'une notion de *real-life* qui garantirait la justesse et les prétentions d'une traduction qu'il veut sans doute — pointe polémique — *politically correct*.

C'est cette notion de *real-life* que je voudrais enfin examiner en introduisant le rôle épistémologiquement essentiel du concept d'histoire dans la pensée traductologique. Le professeur Dasgupta trace une distinction entre *form* et *substance* qui séparerait la sémiotique de la pragmatique, privilégiant cette dernière. Je ne reviendrai pas, après les travaux de Henri Meschonnic, sur la fragilité de cette dualité alors que le processus de traduction, de par sa pratique même, la nie totalement. Mais la notion de forme est d'un grand intérêt car elle est utilisée par Walter Benjamin dans sa théorisation de l'acte de traduction. *Übersetzung ist eine Form* :

[La] traduction est une forme. Pour la saisir comme telle, il y a lieu de revenir à l'original. Car c'est lui qui contient la loi de cette forme, en tant qu'elle est enclose dans la possibilité même qu'il soit traduit. (1971 : 262)

C'est l'importance de cette traductibilité, qualité du texte original le reliant au texte traduit, qui explique le propos précité selon lequel la traduction n'est pas destinée à son lecteur, position antagoniste au pragmatisme du professeur Dasgupta. La pensée de la traduction chez Benjamin doit se placer dans le contexte de sa philosophie du langage et de sa philosophie de l'histoire. La traduction n'est pas destinée au lecteur car la traductibilité d'un texte lui donne une dimension au-delà de la simple communication. Celle-ci, comme dans la nouvelle journalistique, peut se réduire à de l'information qui s'épuise dans l'instant de la communication. Alors que la traductibilité d'un texte, qualité effaçant la distinction forme/contenu (ou substance) et le poussiéreux débat sur la fidélité en traduction, l'inscrit dans un devenir, une continuité qui peut être marquée de multiples interprétations ou traductions. Sa traductibilité ouvre le texte à une après-vie.

De même que les manifestations de la vie, sans rien signifier pour le vivant, sont avec lui dans la plus intime corrélation, ainsi la traduction procède de l'original. Certes moins de sa vie que de sa survie. (1971 : 263)

Or ce concept de vie est très précisément défini par Benjamin hors de l'organicité :

C'est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce dont il y a histoire, et qui n'en est pas seulement le théâtre, qu'on rend pleinement justice à ce concept de vie. (1971 : 263)

La forme ne s'oppose pas à la substance, elle est ce qui la révèle et, dans la traduction, en ce que cette substance est promise à l'après-vie, elle est infusée d'histoire, ce que la simple communication *real-life* n'offre pas car esclave de l'instant. Dire que la traduction ouvre le texte à l'après-vie, à d'autres instants ne peut se comprendre qu'à la lumière de la philosophie de l'histoire benjaminienne refusant l'homogénéité d'un temps linéaire, saisi dans une progression irrémédiable, pour la possibilité d'un temps conçu comme dia-

logue et rencontre d'expériences investies de *Jetztzeit* (1983), rendus à leur essence de moments vécus au présent.

Et qu'on ne dise pas qu'il s'agit là d'une pure spéculation. Benjamin était traducteur et son essai, *La tâche du traducteur*, est écrit en préface à sa traduction des *Tableaux parisiens* de Baudelaire. Au demeurant, il pouvait trouver dans les poèmes qu'il traduisait l'illustration de sa pensée :

*Paris change ! mais rien dans ma mélancolie ! N'a bougé ! palais neuf, échafaudages, blocs !
Vieux faubourgs, tout pour moi devient allégorie !
Et mes chers souvenirs sont plus lourds que des rocs. (1968 : 82)*

Paris, mélancolie, allégorie, mémoire : éléments familiers de la pensée benjaminienne.

L'expérience du traduire est l'expérience de l'après-vie du texte en ce qu'elle est histoire. L'acte de traduction vient toujours après. Cela est vrai de toute communication, dira-t-on, la compréhension vient après. Mais dans la traduction, cet *après* est la forme même et la loi du passage d'un texte à l'autre. Le traducteur traduit autant le texte que cet *après*, que cette histoire. Et il la traduit dans son histoire. Ce qui explique qu'aucune traduction et aucune évaluation de traduction ne peuvent se faire sans la considération de la position du traducteur. La qualité d'une traduction est fonction de son histoire, celle des textes et celle du traducteur. La non-destination du texte est la marque de cette présence de l'histoire, de ce travail de l'histoire. *Wirkungsgeschichte* dirait Gadamer (1976). L'histoire d'une traduction devient la traduction de l'histoire. La pragmatique de la traduction s'efface alors devant l'herméneutique de la traduction.

Et quant à conclure sur la modernité, à l'exemple du professeur Dasgupta, puisque Benjamin suggérait que «l'allégorie est l'armature de la modernité» (1982 : 240), dire que la traduction sera moderne en ce qu'elle sera allégorique⁹. À l'idéal du professeur Dasgupta d'une traduction qui ferait avancer la connaissance dans la transparence pragmatique de la communication et du partage de l'information, dans la croyance d'une totalité du sens statique et transmissible, une traduction qui procéderait en somme par une démarche symbolique, j'opposerai une traduction qui serait de l'ordre de la déchirure et de la fragmentation du sens, d'un humanisme qui intégrerait la ruine et le désastre de l'histoire, d'une écriture de l'ambiguïté et de l'étrangeté, du deuil et de la mélancolie, du constant déplacement, bref d'une traduction allégorique qui par la conscience de son inachèvement serait à même de résister à tous les pouvoirs. Est-il une autre manière d'affronter la réalité de notre monde, non seulement en Occident mais partout et pour tous ?

Non, la traduction ne peut être appliquée. Comme notre modernité, elle ne peut être que compliquée.

Notes

1. Je ne peux traiter ici que de quelques thèmes généraux parmi tous ceux que ma lecture a rencontrés dans le riche texte du professeur Dasgupta. Il aurait été fastidieux de reprendre en série tous les arguments avancés, d'autant que certains éléments m'apparaissent franchement polémiques et d'autres dépassés. Je m'en suis tenu d'autre part, puisque tel est le cadre des confrontations du présent recueil, à ceux de mes commentaires relevant d'une perspective traductologique.
2. Je dois ces précisions rhétoriques au généreux savoir du professeur Rajendra Singh.
3. Voir sur ce point les textes de Gadamer réunis dans *Herméneutique : traduire, interpréter, agir*, Éd. Fides, Montréal, 1990, ainsi que le commentaire de Fernand Couturier, p. 165. Rappelons que Jean-René Ladmiral (*Traduire : théorèmes pour la traduction*, Payot, 1979) propose de voir dans la théorie de la traduction une *praxéologie*.
4. Voir *Théorie de l'agir communicationnel* (tr. J.-M. Fery et J.-L. Schlegel), Paris, Fayard, 1987, et le chapitre «La raison communicationnelle : une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet» dans *Le discours philosophique de la modernité* (tr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz), Paris, Gallimard, 1988.

5. Le professeur Dasgupta me rejoint involontairement sur ce point quand il dit: «*Avant-garde work is a series of happenings*».
6. Voir la notion de *parcours décisionnel* développée par R. Larose dans son article du présent numéro.
7. Comme l'ont montré les travaux fondés sur la théorie du polysystème ou l'analyse du discours: voir par exemple Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction — Théâtre et altérité au Québec (1968-1983)*, Montréal, Le Préambule, 1990.
8. Voir, pour un état de la question, «Psychanalyse et traduction», numéro spécial de *Meta* sous la direction de François Péraldi, vol. 27, n° 1, mars 1983, et «La décision de traduire: l'exemple Freud», *L'écrit du temps*, n° 7, été 1984.
9. Sur l'allégorie chez Walter Benjamin, voir notamment Christine Buci-Glucksmann, *La raison baroque*, Paris, Éd. Galilée, 1984.

RÉFÉRENCES

- ARENDDT, Hannah (1986): *Vies politiques* (divers traducteurs), Paris, Gallimard, coll. TEL.
- BENJAMIN, Andrew (1989): *Translation and the Nature of Philosophy: a New Theory of Words*, Londres et New York, Routledge.
- BENJAMIN, Walter (1971): «La tâche du traducteur», *Œuvres*, t. I, Mythe et violence (tr. M. de Gandillac), Paris, Denoël.
- BENJAMIN, Walter (1982): *Charles Baudelaire* (tr. J. Lacoste), Paris, Payot, coll. pbp.
- BENJAMIN, Walter (1983): «Thèses sur la philosophie de l'histoire», *Essais*, t. 2 (tr. M. de Gandillac), Paris, Denoël/Gonthier, coll. Médiations.
- BERMAN, Antoine (1986): «L'essence platonicienne de la traduction», *Revue d'esthétique*, n° 12, pp. 63-73.
- BLANCHOT, Maurice (1971): «Traduire», *L'amitié*, Paris, Gallimard.
- DELISLE, Jean (1980): *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa.
- DERRIDA, Jacques (1979): *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, coll. Points.
- ECO, Umberto (1979): *L'œuvre ouverte* (tr. C. Roux de Bézieux), Paris, Le Seuil, coll. Points.
- GADAMER, Hans-Georg (1976): *Vérité et méthode* (tr. E. Sacre), Paris, Le Seuil.
- GADAMER, Hans-Georg (1990): *Herméneutique: traduire, interpréter, agir* (tr. F. Couturier, J.-C. Petit, M. Thoma), Montréal, Fides.
- MESCHONNIC, Henri (1986): «Propositions pour une poétique de la traduction», *Pour la poétique II*, Paris, Gallimard.
- NIDA, Eugene A. et Charles R. TABER (1964): *The Theory and Practice of Translation*, Leyde, E. J. Brill.
- PERGNIER, Maurice (1980): *Les fondements sociolinguistiques de la traduction*, Paris, Honoré Champion.
- SELESKOVITCH, Danica et Marianne LEDERER (1984): *Interpréter pour traduire*, Paris, Didier.
- STEINER, George (1978): *Après Babel* (tr. L. Lotringer), Paris, Albin Michel.
- STEINER, George (1991): *Réelles présences* (tr. M.R. de Pauw), Paris, Gallimard.
- TOURY, Gideon (1980): *In Search of a Theory of Translation*, Tel Aviv, The Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- VATTIMO, Gianni (1991): *Éthique de l'interprétation* (tr. J. Rolland), Paris, La Découverte.