

LA TRADUCTION ENTRE MÉTAPHORE ET VÉRITÉ

Carla Canullo
Université de Macerata – Italie
carla.canullo@virgilio.it

Résumé:

La traduction est affaire d'interprètes, de traducteurs professionnels aussi bien que de chercheurs en linguistique. Pourtant, elle aussi affaire des philosophes et, à partir du XIX siècle, elle n'a jamais cessé d'être questionnée par la philosophie. Aujourd'hui, le débat philosophique sur la traduction se croise avec celui qui questionne sa puissance éthique, d'où sa définition en tant que « paradigme d'hospitalité langagière ». Et pourtant, cette définition – tout à fait légitime – suffit-elle à la sauvegarde de la pluralité des langues aussi bien que de leur spécificité ? C'est à partir de cette question qu'une nouvelle question peut se poser concernant celle-ci non seulement l'hospitalité que la langue où l'on traduit donne à la langue traduite, mais encore concernant ce qui arrive à celui qui se laisse traduire aussi bien que au geste du traduire lui-même. C'est dans ce but que l'on propose d'entendre la traduction comme chiasme de métaphore et vérité. De « métaphore », car dès son étymologie la traduction et son verbe traduire partagent une même racine visant le mouvement et le transport ; de « vérité », en concevant celle-ci comme ce que de vrai chaque langue et culture veut emporter chez l'autre.

Mots clés: Paradigme, hospitalité langagière, métaphore, vérité

Abstract:

The translation is a matter of interpreters, translators professionals as well as researchers in language. Yet it is also a matter of philosophers, from the nineteenth century, it has never ceased to be interviewed by the philosophy itself. Today, the philosophical debate about the translation intersects with the investigating its ethical power, hence its definition as a "paradigm of linguistic hospitality". Yet this definition, quite legitimately, enough so that it is kept the plurality of languages as well as their specificity? This is from another issue may arise, this time not only on the hospitality where the language is translated to give the translated language, but also on what happens to the eyes of those who to translate leaves as well as translate the gesture itself, offering to hear it as chiasmus metaphor and truth. Of "metaphor", at its etymology from the translation and translate his words sharing the same root for the movement and transport of "truth", hearing it as real as every language and culture will take home the another, wishing it to be known as well as kept.

Keywords: Paradigm, linguistic hospitality, metaphor, truth

La traduction comme paradigme

La traduction représente depuis longtemps la condition de possibilité de la rencontre des peuples et des cultures. À ce sujet, Paul Ricoeur

remarque qu'il y a eu "les voyageurs, les marchands, les ambassadeurs, les espions" (RICOEUR 2004 : 24) bien avant les interprètes professionnels, c'est-à-dire un grand nombre de polyglottes traducteurs. Et, c'est pour expliquer cet état de fait qu'il propose de définir la traduction en tant que « paradigme d'hospitalité langagière », la soustrayant ainsi au seul domaine de la linguistique. Cette définition n'empêche pas pour autant de s'interroger sur l'exercice effectif de la traduction afin de rechercher quels types de modifications elle provoque et produit non seulement sur le traducteur mais encore sur le plan de la langue cible. Autrement dit, il s'agit d'enquêter sur ce qu'il advient réellement lorsqu'on traduit et sur les modifications que la traduction engendre.

On sait que le rôle de la traduction a été à bien des égards « politique » ou, ce qui revient au même, que la traduction est aussi « politique ». Par cette expression, nous n'envisageons pas la « politique de la traduction », voire les choix que celle-ci sous-tend¹, mais *la traduction en tant qu'elle est en elle-même* « politique ». La possibilité d'élargir en ce sens la définition remonte aux « Cultural Studies ». En effet, les auteurs engagés dans ce projet culturel ont toujours mis en lumière le rôle de déclencheur de la traduction dans la culture d'arrivée en ce qui concerne la formation des identités culturelles². De plus, la traduction au cours de l'histoire a démontré sa capacité de susciter des prises de conscience au sein de la société provoquant par là même la régénération de celle-ci³. En outre, elle a joué un rôle central dans les grandes renaissances et fondations par exemple dans la Rome antique ou dans l'humanisme européen⁴. Lorsqu'on traduit, une modification affecte donc aussi bien la langue que la culture d'arrivée. De ce fait, une langue et une culture sont accueillies non seulement par une langue et dans une autre langue mais aussi par une culture et dans une autre culture qui en retour se renouvellent elles-mêmes. Et, c'est ce renouvellement qui d'après nous peut engager une deuxième acception du paradigme de la traduction comme ce fut le cas pour la culture romantique allemande. En effet, Hölderlin traduisant Sophocle en allemand écrivait :

¹ On peut parler, dans le sillage d'Antoine Berman, de « traduction ethnocentrique » et de « traduction éthique ». Voir aussi Henry Meschonnic, *Éthique et politique du traduire* (2007).

² Voir Laurence Venuti, notamment *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference* (1998).

³ Voir Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (1984) et Antoine Berman *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain* (1999).

⁴ C'est la proposition de Rémi Brague dans *Europe. La voie romaine* (1992); de Dimitri Gutas dans *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsid society* (1998) et de Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica* (2012).

Les Grecs sont moins maîtres du pathos sacré, parce qu'il était inné ; ils excellent au contraire dans le don de la présentation [...], s'appropriant ainsi l'élément étranger. Chez nous, c'est l'inverse [...]. Mais ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger. C'est pourquoi les Grecs nous sont indispensables. Seulement, nous ne pourrions pas les rejoindre précisément dans ce qui nous est propre, national, parce que, encore une fois, le *libre* usage de ce qui nous est propre est ce qu'il y a de plus difficile (BERMAN 1999 : 86)⁵.

Antoine Berman, en commentant cette lettre, remarque que « Hölderlin oppose deux mouvements simultanés, *l'épreuve de l'étranger* et *l'apprentissage du propre*, chacun de ces mouvements corrigeant ce que l'autre peut avoir d'excessif » (BERMAN 1999 : 86), ce qui permet de transformer de façon féconde la culture d'arrivée.

Un troisième sens peut s'ajouter aux deux premiers sens du « paradigme de la traduction », à savoir l'hospitalité et le renouvellement culturel. Il s'agit du paradigme proposé par le philosophe et juriste belge François Ost. Celui-ci commence par nous mettre en garde vis-à-vis de toute conception omni-compréhensive et trop ample du paradigme de la traduction. Puis, de façon plus humble mais toujours aussi efficace, il remarque que la traduction peut réorienter aussi bien les échanges entre les différentes cultures que la façon dont celles-ci cohabitent. Il écrit à ce sujet :

À égale distance du monolinguisme ombrageux, comme de l'arrogance ethnocentrique des traductions annexionnistes, le traducteur responsable propose une éducation à l'étrangeté de l'étranger, qui est aussi une manière de découvrir l'autre en soi-même » (OST 2009 : 385-386).

Il nous propose ainsi une traduction qui serait le chiffre d'un monde vivant en réseau et fait de négociations. Plus loin, il précise :

Produit du réalisme post-babélien, la traduction se montre à cet égard [...] patiente : empruntant les détours du discours de l'autre, elle offre plus des chances à la reconnaissance mutuelle et assure ainsi aux compromis à venir des bases plus solides, tout en favorisant l'éclosion des « propriétés émergentes » qui ont pour effet d'élargir les perspectives des langues en dialogue (BERMAN 2009 : 386-387).

La traduction est donc le paradigme qui convient à la description de ce monde « pluriel » et « complexe ». Et pourtant, est-ce que le paradigme de la traduction, tel qu'on le conçoit à partir des trois sens que nous venons de présenter, suffit à comprendre et interpréter ce monde complexe ?

Le *polemos* traductif : la traduction en conflit ?

⁵ Berman cite la lettre de Hölderlin du 4 décembre 1801, traduite par François Fédier in Hölderlin, *Remarques sur Oedipe, remarques sur Antigone* (1965), pp. 97-98.

Aucune des réponses que nous pourrions donner à la question que nous venons de poser ne saurait en éluder une autre, tout aussi fondamentale, qui consiste à se demander si ces trois définitions sont les seules possibles. Effectivement, la définition de la traduction comprise comme paradigme nous oblige à prendre en considération la définition que Thomas Kuhn a donnée du paradigme scientifique. En effet, il constate que les caractéristiques principales d'un paradigme consistent à proposer des résultats « suffisamment nouveaux et capables d'attirer un certain nombre de disciples » et « suffisamment ouverts, afin que ce groupe de savants qui s'est constitué à partir de ces nouvelles bases, puisse résoudre des problèmes de tout genre » (KUHN 1962 : 29). Au contraire de la science empirique qui accumule les données et avance en s'appuyant sur les résultats précédemment obtenus, les révolutions scientifiques représentent un élément de discontinuité car elles inaugurent des paradigmes nouveaux censés révéler ce qui était jusqu'alors inconnu. Et de la même façon que la cohabitation de formes de vie sociale antagonistes est impossible lorsque des révolutions politiques surviennent et qu'un choix s'impose entre des paradigmes différents, de même entre des paradigmes scientifiques contradictoires, il faut choisir.

D'après Kuhn, il y a un *polemos* salutaire entre les différents paradigmes pris en considération, tandis que les trois sens du paradigme de la traduction que nous évoquions semblaient ne pas prêter le flanc à la controverse et, surtout, ils semblaient gommer les différences entre « les différents ». En revanche, toute expérience de traduction comporte un conflit pour maintes raisons : tout d'abord à cause des différentes politiques de la traduction,⁶ mais encore en raison du conflit qui agite la « communauté des traducteurs »⁷ dans la mesure où elle conçoit sa tâche de différentes façons⁸ ; enfin, l'existence de tensions entre l'esprit et la lettre, entre la fidélité et l'infidélité vis à vis des textes, en somme tout ce que les "Cultural Studies" nous ont appris⁹, relève également de ce conflit. En outre, on parle de traduction

⁶ Cfr. Henry Meschonnic, *op. cit.*

⁷ Voir, à titre d'exemple, Yves Bonnefoy, *La communauté des traducteurs* (2000). Mais il faudrait faire référence ici à toute la réflexion sur la traduction, à partir de Georges Mounin, *Les belles infidèles* (1994); voir aussi Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction* (1986).

⁸ Sur ce point, nous nous contenterons de citer Walter Benjamin, *La tâche du traducteur*, *Œuvres I* (1971), essais traduits de l'allemand par Maurice de Gandillac, et l'histoire de la traduction de Laurence Venuti *The Translator's Invisibility: A history of translation* (1995). Sur le travail du traducteur, voir aussi Magdalena Nowotna, Amir Moghani (édd.), *Les traces du traducteur* (2009).

⁹ C'est la thèse de Susan Bassnett, *Translation Studies* (1980); Susan Bassnett, André Lefevere (édd.) *Translation. History & Culture* (1990); Harish Trivedi, *Translating Culture vs. Cultural Translation*, in http://iwp.uiowa.edu/91st/st_Archive/vol4_n1/trivedi2.html, et beaucoup d'autres. Sur la polémique interne de la traduction voir aussi Jean-René Ladmiral,

dans plusieurs domaines, linguistique, scientifique, littéraire, juridique et, dans notre cas, philosophique. De plus, même dans le domaine philosophique, la question de la traduction est abordée à partir de points de vue eux-mêmes en conflit. En effet, on connaît les réflexions que Martin Heidegger a consacré à ce sujet¹⁰ et celles que lui ont consacré, toujours dans le domaine de l'herméneutique, Hans Georg Gadamer et Paul Ricœur, sans ignorer la démarche certes différente suivie par Jacques Derrida dans le sillage de Walter Benjamin ou, encore, le chemin emprunté par [Willard V. O. Quine](#)¹¹ ainsi que par la philosophie analytique¹². C'est pourquoi nous opposons au « paradigme de la traduction », même s'il revêt différentes dénominations, ce que nous appelons le « *polemos* traductif ».

Un texte fondateur, *Les différentes méthodes du traduire* de Friedrich Schleiermacher, confirme ce que l'on vient de dire. Schleiermacher, après avoir distingué entre *Dolmetschen* et *Übersetzen*, remarque la complexité de ce dernier terme. Il propose deux principales façons de traduire : « Ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre » (SCHLEIERMACHER 1999 : 49). Ces deux chemins sont différents et l'on ne peut pas les parcourir en même temps. Dans le premier cas, le traducteur s'efforce de remplacer par son travail la connaissance de la langue d'origine que le lecteur ignore, dans le second cas, le traducteur fait parler l'auteur qu'il traduit comme si l'auteur parlait en allemand. Dans le premier cas, la « traduction est parfaite quand l'on peut dire que si l'auteur avait appris l'allemand aussi bien que le traducteur le latin, il aurait traduit son œuvre, originellement rédigée en latin, comme l'a réellement fait le traducteur » (SCHLEIERMACHER 1999 : 51). Dans le second cas, « ne montrant pas comment l'auteur aurait traduit, mais comment il aurait écrit originellement en allemand et en tant qu'Allemand, il pourra difficilement y avoir un autre critère de perfection que celui-ci : pouvoir assurer que si les lecteurs allemands, dans leur ensemble, devenaient des connaisseurs et des contemporains de l'auteur, l'œuvre elle-même serait pour eux exactement la même chose que maintenant la traduction, au cas où l'auteur serait devenu Allemand » (SCHLEIERMACHER 1999 : 51). D'autres conflits tels que celui qui

Traduire: théorèmes pour la traduction (1994) et Henri Meschonnic, *Poétique du traduire* (1999).

¹⁰ Voir Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, Ga 53, (1984).

¹¹ Willard V. Orman Quine, *Word and Object* (1960).

¹² En Italie, c'est Francesca Ervas (*Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*, 2009) qui propose cette démarche.

oppose l'esprit à la lettre, ou encore la fidélité à la liberté, découlent de la double manière de traduire.

Et pourtant, s'agit-il d'un véritable conflit ? À vrai dire, il s'agit de deux démarches qui coexistent. Étant donné qu'on ne peut parcourir qu'une seule voie à la fois – c'est aussi le cas des différentes démarches philosophiques – il s'agira moins d'un conflit que d'un choix. Mais encore, ces deux méthodes ne seront jamais définitivement séparées et Schleiermacher dit très clairement que le choix de l'une d'entre elles n'invalide pas la possibilité de parcourir le chemin qui a été laissé de côté ni même ne le supprime. Par conséquent, après avoir expliqué les deux méthodes, le philosophe allemand remarque qu'il est impossible de les « séparer radicalement » (SCHLEIERMACHER 1999 : 51). En effet, en dépit de ses déclarations explicites, même leur délimitation est imprécise et ces méthodes sont inspirées par la même *Neigung zum Übersetzen*, ce « penchant à traduire » qui s'enracine dans un peuple surtout s'il est conscient du fait qu'un déploiement culturel authentique ne peut se réaliser que lors de la rencontre entre des ouvrages étrangers et ceux provenant de cultures « autres ».

Dans ce cas, si un conflit a lieu, il ne s'agira que d'un conflit *ad extra*, d'une culture envers une autre, du même type que celui que les études postcoloniales ont dénoncé. Celles-ci ont critiqué le rôle dominant des cultures majoritaires à l'encontre des cultures minoritaires, tout comme l'a très bien démontré Paul Bandia : selon lui, la traduction est « une métaphore et un déplacement, un « transporter au-delà », d'une culture de langue minoritaire vers une culture hégémonique » (BANDIA 2009 : 336). Et pourtant, peut-on envisager aussi un conflit *ad intra*, c'est-à-dire à l'intérieur de la traduction elle-même ? Ce conflit a d'abord lieu au sein de chaque langue car il y a toujours un quelque chose qu'elle n'arrive pas à exprimer, une sorte de « secret »¹³ qui exige une traduction continue de la langue aussi bien que du domaine culturel auquel on appartient. En ce sens, le conflit de la traduction se joue aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur des cultures, en brisant – par le mouvement traductif – la surface de la langue « connue » et en l'obligeant sans relâche à se transformer et à passer.

Le conflit ne se situe donc pas seulement *entre* les différentes méthodes de traduire ou entre deux cultures : il se manifeste aussi *dans* la traduction et il est aussi le conflit *de la* traduction. Notons ici le génitif subjectif indiquant le fait que le conflit de la traduction se situe à l'intérieur de la traduction. C'est en ces termes, c'est-à-dire en tant que conflit *ad intra*, que nous proposons d'interpréter et comprendre la *Neigung zum Übersetzen*. On peut concevoir ce penchant comme une

¹³ Voir, en ce sens, George Steiner, *After Babel. Aspect of Language and Translation*, (1975) et Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre* (1996).

« tension à traduire », mais encore comme un penchant et une tension *du* traduire, voire comme l'âme de la traduction qui, selon nous, incite à passer toujours "au-delà" (d'une langue, d'une culture) et "vers" (autre langue, autre culture). Dès lors, la question se renverse et se déplace *du* traducteur *au* traduire lui-même. Par cette inversion, ce « penchant à traduire » se détourne *de* l'universelle tendance des peuples à traduire pour se tourner *vers* le verbe « traduire » lui-même, nous permettant, ce faisant, d'aborder une question jusqu'à présent ignorée. Relevant de la crise inhérente à toute définition paradigmatique de la traduction, cette question doit être étudiée à nouveaux frais en prenant en considération le fait que les « peuples et cultures », même s'ils ont été « traduits » et donc accueillis dans la langue d'arrivée, n'acceptent pas aisément l'hospitalité de l'autre, notamment quand cet autre exige que ces peuples et ces cultures renoncent aussi bien à leur spécificité qu'à leur originalité linguistique et culturelle. En effet, l'hospitalité risque aussi de « déposséder » au sens où elle prive ceux que l'on a accueilli de leur originalité. Et lorsque par la traduction une culture en accueille une autre, la culture et la langue, pour ainsi dire « accueillies », se trouvent exposées au risque d'être apprivoisées et de disparaître.

La question que nous venons de poser nous entraîne à critiquer la définition philosophique de la traduction comme paradigme d'hospitalité, tout d'abord parce que ce paradigme ne permet pas de poser la question du conflit de la traduction, et quand bien même il la poserait, il ne le ferait que *ad extra*, omettant le fait que la question décisive se pose aussi *ad intra*, et enfin parce que le paradigme de l'hospitalité finit par soulever d'autres questions qui concernent le conflit bien plus que la cohabitation irénique. En outre, si la traduction est paradigme d'« hospitalité langagière », par cette hospitalité, « l'autre » commence par s'introduire chez « quelqu'un d'autre » dans le but d'être compris sans pour autant se retrouver immédiatement enfermé. Toutefois, cette convergence, au fur et à mesure que le temps passe, sombre presque inévitablement dans l'oubli, ce qui a pour conséquence l'effacement de l'altérité originaire de l'autre.

Hölderlin pensait que la prise en considération de l'apport des Grecs était indispensable à la *Bildung* allemande, et Schleiermacher était du même avis. Néanmoins, la situation actuelle nous montre que ce projet a échoué car une appropriation a eu lieu après le premier accueil et c'est justement cette appropriation qui empêche aujourd'hui de reconnaître la présence de l'autre dans le même et donc cette altérité essentielle. Autrement dit, l'hospitalité – même la plus généreuse et sincère – n'aboutit qu'à englober et intégrer ; elle est un « comprendre qui prend jusqu'à s'approprier » et qui annihile le *novum* qu'elle a accueilli chez elle. Un paradigme qui vise à annexer le plus grand

nombre possible de cas pourrait-il donc vraiment convenir à la traduction ? Bien plus, un paradigme convient-il à cette traduction qui, avant que d'être une pratique, est mouvement et passage ? Nous pensons qu'en enquêtant sur ce mouvement nous pourrions peut-être non seulement plaider « la cause de l'autre » qui se donne à connaître dans les catégories de la culture d'arrivée, mais aussi celle du « *proprium* » de la traduction elle-même.

La traduction « entre » paradigme et métaphore

La traduction peut certes être considérée comme un paradigme mais, de même que le verbe traduire, une tension la traverse de part en part la poussant au transport et au passage, et c'est la même tension qui anime la métaphore. C'est Paul Bandia – que l'on a déjà cité – qui l'a remarqué lorsqu'il constate que la traduction est aussi « une métaphore et un déplacement, un « transporter au-delà » une culture de langue minoritaire vers une culture hégémonique ». Ce « transporter au-delà » caractérise, pour ainsi dire, « en propre » la traduction, ou mieux, l'acte de *traduire* car ce transport représente aussi la signification du verbe latin *transducere*. Leonardo Bruni, dans son ouvrage *De recta interpretatione*, écrit que ce verbe latin correspond à l'*ermeneuein* grec et qu'il signifie aussi « faire passer », « transporter », d'où le mot *traductio* qui, en latin, désigne aussi le trope, la métonymie et la métaphore¹⁴. Si le mot grec qui correspond à « traduire » est *ermeneuein*, *metafero* (d'où vient le mot *métaphore*) est le verbe qui signifie « transférer, passer » et, par *translatio*, le fait de « dire métaphoriquement ». Par conséquent, la portée métaphorique caractérise « en propre » la traduction et, tout en passant d'une langue à l'autre, le traducteur fait des métaphores et, en même temps, interprète (*ermeneuein*).

Or « faire (des) métaphores » indique en même temps un transport de sens où la différence « entre » le point de départ et celui d'arrivée est sauvegardée. Ce « entre » est la marque du fait qu'une différence demeure et que, grâce à cette différence, un « comprendre qui *ne* prend *pas* jusqu'à s'approprier » est possible. Encore, l'acte de traduire revient à « conduire ailleurs » une vitalité culturelle qui exige d'être exprimée aussi bien par des mots appropriés ou nouveaux – au moins dans le cas où ceux-ci font défaut dans la langue cible – que par des *images nouvelles* censées vivifier la culture d'arrivée. En effet, en accueillant

¹⁴ Sur cette étymologie voir Leonardo Bruni, *De recta interpretatione – De la traduction parfaite* (2008), ainsi que Jean-Charles Vegliante, *D'écrire la traduction* (1996).

par la traduction une autre langue et une autre culture, la culture d'arrivée peut découvrir en soi ces *ressources* qu'elle n'est pas consciente de garder en soi-même. Et ces mêmes ressources lui permettraient de porter à la lumière ces *potentialités* dont la culture d'arrivée n'avait pas encore eu l'occasion de faire l'épreuve. Dès lors, c'est grâce à la traduction qu'une culture peut découvrir son « soi » le plus vrai et authentique et c'est ce « soi » ce que nous proposons d'entendre en tant que « vérité » d'une culture.

L'étymologie du verbe « traduire » ainsi que sa motilité nous a permis de le rapprocher du *metaforein* grec. Cette motilité ne lui vient pas exclusivement de la métaphore car le mot « traduire » possède aussi un autre sens, où il signifie « présenter » ou « se présenter » et emmener « devant ». Autrement dit, avant que la traduction adienne, il faut que quelque chose « se » traduise, dans le sens français et italien de l'expression « se traduire devant », et il faut aussi qu'un *mouvement principiel* adienne. Par conséquent, le « penchant à traduire » ne sera plus exclusivement un « désir » du traducteur mais encore cette même tension constituant le mouvement principiel de la traduction. Et pourtant, pourquoi ce mouvement doit être envisagé et comment peut-il être conçu? En outre, pourquoi et comment est-on penché vers (l')« autre » ? Personne n'accomplit ce mouvement qui n'a d'autre souci que celui d'être ré-compris ou assimilé par cet « autre » ; en revanche, chacun l'accomplit quand et parce qu'il désire que l'autre le comprenne. Ou bien, ce qui revient au même, parce qu'il a à dire « quelque chose » de vrai qu'il veut « transporter ailleurs » afin que cela soit au moins *entendu*. Toute culture emmène vers l'autre sa propre vérité afin que celle-ci soit comprise, transmise et sauvegardée. Et la traduction « rend vrai » parce que *par* elle et *en* elle-même se traduit quelque chose de vrai : c'est en ce sens que nous allons désormais parler de « vérité ». Et c'est en sens que nous allons introduire le lemme « chiasme de la traduction », c'est-à-dire le croisement, dans la traduction, de la métaphore et de ce que nous venons d'appeler « vérité ».

Le chiasme de la traduction : métaphore et vérité

Il y a, donc, une vérité qui, pour ainsi dire, emmène le mouvement de la traduction et, en même temps, incite à la traduction. Et pourtant, de quelle vérité s'agit-il ?

La métaphore et la traduction sont deux mouvements « vers l'autre en vue d'un « passer, transiter » censés engendrer des nouveautés. Nous proposons le terme « métaphorale » pour définir le cœur de ces deux mouvements ainsi que la tension qui caractérise le *proprium* de la

métaphore, et par *translatio* le mouvement propre à la traduction. Autrement dit, le « métaphorale » est ce qui meut et incite au passage aussi bien la métaphore que la traduction. C'est par ce « métaphorale » que celles-ci peuvent *libérer* ces ressources des langues et des cultures qui, dans le cas contraire, demeureraient cachées. Et c'est par ce biais que nous nous rapprochons aussi de la *métaphore vive* de Paul Ricoeur. Il écrit à ce sujet : « La métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours *libère* le pouvoir que certaines fictions comportent de récrire la réalité » (RICOEUR 1975 : 11). Et plus loin :

En liant de cette manière fiction et re-description, nous restituons sa plénitude de sens à la découverte d'Aristote dans la *Poétique*, à savoir que la *poiesis* du langage procède de la connexion entre *mythos* et *mimesis*. De cette conjonction entre fiction et redescription nous concluons que le « lieu » de la métaphore, son lieu le plus intime, n'est ni le nom, ni la phrase, ni même le discours, mais la copule du verbe être. Le « est » métaphorique signifie à la fois « n'est pas » et « est comme ». S'il en est bien ainsi, nous sommes fondés à parler de vérité métaphorique, mais en un sens également « tensionnel » du mot « vérité » (RICOEUR 1975 : 11).

Cependant, ajoutons-nous faisant un pas au-delà de Ricoeur, non seulement on peut parler de vérité métaphorique, mais encore notre avis est que *métaphore et vérité s'entrecroisent dans la traduction*. C'est pourquoi celle-ci non seulement fait que les cultures se comprennent, mais encore – par son avènement – elle fait que *la vérité animant la langue/culture de départ se transporte*.

Il s'agira, certes, d'une vérité tensionnelle, censée se traduire « devant (l'autre) » par son transport et qui convient au « se présenter » et au « se traduire » des cultures. Par conséquent, se traduire signifiera « se traduire devant » afin que ce qui caractérise une culture « en propre » se présente, voire même afin que ce « soi » authentique des cultures qui est aussi leur vérité s'emmène chez « autre ». La traduction métaphorique, pour ce qu'on vient de dire, rend ce transport possible étant sa tâche celle de faire que le « soi » authentique des cultures se manifeste. Et c'est grâce à la traduction de ce « soi » que les cultures se comprennent. En effet, ce qui rend possible leur compréhension réciproque n'est pas le résultat de leur propre élaboration mais c'est ce *sens vivifiant* qui « se traduit » et qu'elles peuvent aussi bien se communiquer l'une l'autre que partager ensemble.

En outre, par la question de la vérité nous retrouvons aussi – même si d'un autre point de vue – la question du paradigme. Dans un ouvrage paru dans la seconde moitié du XX^e siècle, Hans Blumenberg proposait ses « paradigmes pour une métaphorologie »¹⁵. Les quatre chapitres

¹⁵ Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie* (2006).

consacrés à la métaphorique de la vérité et à la métaphore de sa force¹⁶ abordent, même si d'un point de vue différent, ce que nous envisageons par le « chiasme de la traduction » : la vérité s'exprime dans la métaphore et par les métaphores qui en traduisent – voire qui en transportent et donnent à comprendre – sa force, sa splendeur. La métaphore n'est pas extrinsèque à la vérité et, en revanche, elle l'exprime : « L'éclat de la diction (de la métaphore, est l'éclat de la vérité même, auto-conversion immédiate de la « cause » dans la langue et sa force de persuasion » (BLUMENBERG 2006 : 54).

Le moment est venu d'introduire ce qui vient d'être dit dans le cadre que nous avons ébauché jusqu'ici. La traduction « traduit » la vérité vivante des cultures et c'est pourquoi nous proposons de concevoir la « traduction » comme transport d'un vrai vivant. Par cette proposition nous visons la possibilité que la traduction ne s'exerce pas exclusivement en vue de l'hospitalité de la culture qu'elle accueille, car en ce transport il y a aussi « quelque chose » qu'elle ne peut pas maîtriser et qui l'excède – *la vérité qui se transporte*.

Par ce transport aussi bien « différentiant » que « se différentiant », la culture qui se transporte s'expose à l'interprétation, même critique, de celui ou ceux qu'elle rencontre – dit autrement : *elle se donne à être interprétée*. Si l'on traduit parce que le mouvement même de la vérité meut et incite au (se) traduire et au passer, afin que ce passage ne soit pas réduit à une hypothèse abstraite, voire à un jeu de glaces vide, monté exclusivement pour justifier le fait que « malgré tout » on traduit ; et afin que l'on arrive aussi à penser cette puissance de la traduction de sauvegarder ce qui s'est traduit, *une différence doit être préservée*. Et c'est bien l'interprétation qui, selon nous, rend cela possible. En effet, l'interprétation s'insère dans l'écart entre la culture de départ et celle d'arrivée, cet écart où même une vérité exigeant une expression plurielle s'introduit. Dès lors, le moment est venu de chercher une figure de vérité proche à ce que nous venons de dire. Et cette figure est, sans doute, celle que le philosophe italien Luigi Pareyson a formulée.

Après avoir distingué dans son ouvrage *Verità e interpretazione* une pensée exclusivement *expressive* qui n'exprime que son temps, et une pensée *révélatrice* dont le but est la manifestation de la vérité – sans que l'on renonce, bien entendu, à son expressivité temporelle –, Pareyson écrit :

Dans la pensée révélatrice [...], d'un côté tout le monde dit la même chose, de l'autre côté chacun ne dit qu'une seule chose [...] c'est-à-dire la vérité, qui ne peut être qu'unique et identique, et chacun dit une seule chose, c'est-à-dire il dit la vérité dans la façon qui lui est propre, dans la façon qui est *solum* la sienne. [...] La

¹⁶ Cfr. Hans Blumenberg, *op. cit.*, ch. 1-4.

vérité est donc unique et atemporelle dans les formulations multiples et historiques qu'on en donne ; mais cette unicité ne se laissant pas compromettre par la multiplication des perspectives ne peut être qu'une infinité les stimulant et les nourrissant sans qu'aucune d'entre elles ne l'épuise et sans qu'une seule perspective soit privilégiée ; ce qui veut dire que dans la pensée révélatrice la vérité demeure plus en tant que source ou origine qu'en tant qu'objet de découverte [...]. Ce n'est qu'en tant qu'inépuisable que la vérité s'en remet à la parole qui la révèle, lui donnant une profondeur qui ne se laisse jamais expliciter totalement ni ne se laisse jamais éclaircir complètement (PAREYSON 1982 : 18).

A côté de son caractère inépuisable, Pareyson discerne une autre caractéristique de la vérité, celle d'être inobjectivable :

Si la vérité ne peut être saisie qu'en tant qu'inépuisable, [...] son caractère inobjectivable est originaire et profond, et il se manifeste comme une postériorité qu'on ne peut arrêter, par laquelle la vérité ne se donne aux différentes perspectives que parce qu'on ne s'identifie avec aucune d'entre elles, ne rendant un discours possible que parce qu'elle ne se résout pas, de son côté, en un discours (PAREYSON 1982 : 26).

Une pensée appropriée à cette « venue » de la vérité doit être bien une pensée interprétante qui ne réduise pas cette originellité aléthique à des formules dogmatiques, car l'interprétation est en même temps expressive et révélatrice. Plus loin, Pareyson écrit que « le principe fondamental de l'herméneutique est que la seule connaissance adéquate de la vérité est l'interprétation ; ce qui signifie que la vérité est accessible et saisissable de plusieurs façons et qu'aucune de ces façons, à condition d'être digne du nom d'interprétation, ne jouit d'un privilège vis-à-vis des autres, aucune ne prétend posséder la vérité d'une façon exclusive » (PAREYSON 1982 : 57).

Grâce à la vérité, à la fois expressive et révélatrice, même l'interprétation soude en soi-même aussi bien le moment révélateur que le moment expressif et historique :

La vérité est unique, mais sa formulation est multiple, et il n'y a pas de contradiction entre l'unicité de la vérité et la multiplicité de ses formulations, car grâce à l'interprétation, en même temps historique et révélatrice, l'unicité de la vérité ne se fait valoir que dans les formulations historiques et singulières qu'on en peut donner, et c'est précisément l'interprétation qui maintient la vérité unique par l'acte même qui en multiplie inlassablement les formulations. L'interprétation n'est pas unique : elle ne peut pas l'être et elle ne le doit pas l'être. Par définition, elle est multiple, mais sa multiplicité est celle de formulations de la vérité toujours nouvelles et différentes, c'est-à-dire celle qui, loin de compromettre et disséminer l'unicité de la vérité, la maintient et s'en nourrit, la gardant et en même temps recevant d'elle sollicitation et inspiration (PAREYSON 1982 : 67).

Cette proposition s'expose, certes, au risque d'aboutir au plus radical des relativismes. À cette objection Pareyson répond en prenant comme exemple l'interprétation musicale, où chaque interprétation révèle

l'œuvre en la rendant accessible sans la prétention d'être la seule interprétation possible. Le texte de Pareyson est certainement plus riche que ce que nous venons de résumer. Cependant, la figure de la vérité qu'il propose est conforme à ce que nous sommes en train de chercher : une vérité inobjectivable et inépuisable qui se donne dans l'interprétation sans s'épuiser en elle. Dès lors, l'interprétation pourrait être la modalité *effective* par laquelle la vérité se donne à comprendre sans se laisser reconduire à des expressions aussi bien univoques que réductrices et dogmatiques. L'interprétation est notre façon d'accéder à la vérité et, réciproquement, elle rend possible cet accès parce que la vérité *ne se donne qu'à celui qui l'interprète* (PAREYSON 1982 : 53).

Pareyson ne parle pas de la traduction dans les termes que nous avons employés, c'est-à-dire en tant que « transport de soi » et « traduction de soi » de la vérité, et pourtant la manière dont il parle de la vérité perçoit vers cette direction : la traduction peut bien figurer parmi les façons dont la vérité se présente à nous afin d'être comprise – d'une compréhension qui n'est pas appropriation, étant donné que la vérité ainsi conçue est in-appropriable – et l'interprétation est bien cet acte effectif du « se traduire » de la vérité. Dès lors, comment se configure la traduction à l'épreuve d'une interprétation de la vérité qui « est » dans la mesure où elle a à être interprétée? Il ne pourra pas s'agir d'une traduction expressive – Walter Benjamin aurait dit « communicative » – mais d'une *traduction révélatrice*, c'est-à-dire révélant le fait que « passer » – d'une langue à l'autre, d'un texte à l'autre, d'une culture à l'autre – est un geste où se traduit une vérité des textes et des cultures dont la dimension interprétative n'est pas accidentelle. Encore, il s'agira d'une traduction où la vérité de ce qui (s') est traduit se transporte « devant » afin de se manifester, et cela dans le but de se présenter ainsi que de ne pas demeurer un pur et simple objet de la pensée.

Il s'agira d'une vérité qui est le « comment » de la communication du sens qui vit aussi bien dans les textes que dans les cultures. De plus, il s'agira d'une vérité qui est le cœur aléthique de ce mouvement traductif que nous proposons de concevoir en tant que « avoir à se traduire » de la vérité par les interprétations où le sens de la vérité elle-même se donne à comprendre. Enfin, il s'agira d'une vérité qui se donne à comprendre se traduisant « devant » afin de rencontrer, dans la pratique effective de la traduction, d'autres langues et d'autres cultures. De commencement en commencement, selon des commencements qui n'auront jamais fin.

BIBLIOGRAFÍA:

- BANDIA, Paul. 2009. Alcune considerazioni etiche sulla letteratura africana nelle lingue europee e sulla scrittura come traduzione, in BOLLETTIERI BOSINELLI, Rosa Maria, DI GIOVANNI, Elena (édd.), *Oltre l'occidente. Traduzione e alterità culturale*, Bompiani, Milano.
- BASSNETT, Susan, LEFEVERE, André, (édd.). 1990. *Translation. History & Culture*, Pinter Publishers, London and New York.
- BASSNETT, Susan, 1980. *Translation Studies*, Methuen, London
- BENJAMIN, Walter, 1971. *La tâche du traducteur, Œuvres I, essais traduits de l'allemand par Maurice de Gandillac*, Denoël, Paris
- BERMAN, Antoine. 1984. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, coll. tel / Gallimard, Paris.
- BERMAN, Antoine. 1999. *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, Paris.
- BETTINI, Maurizio. 2012. *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino
- BLUMENBERG, Hans. 2006. *Paradigmes pour une métaphorologie*, éd. fr. par D. Gammelin, postface J.-C. Monod, Vrin, Paris.
- BONNEFOY, Yves. 2000. *La communauté des traducteurs*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg.
- BRAGUE, Rémi. 1992. *Europe. La voie romaine*, Critérion, Paris.
- BRUNI, Leonardo. 2008. *De recta interpretatione – De la traduction parfaite*, Presses de l'Université de Ottawa, Ottawa
- DERRIDA, Jacques. 1996. *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris.
- ERVAS, Francesca. 2009. *Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*, Quodlibet, Macerata.
- GUTAS, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: the Gaeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society*, Routledge, London.
- HEIDEGGER, Martin. 1984. *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, Klostermann, Frankfurt a.M. (Ga 53).
- KUHN, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- LADMIRAL, Jean-René. 1994. *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Gallimard.
- MESCHONNIC, Henry. 1999. *Poétique du traduire*, Verdier, Lagrasse.
- MESCHONNIC, Henry. 2007. *Éthique et politique du traduire*, Verdier, Lagrasse.
- MOUNIN, Georges. 1986. *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, Paris.
- MOUNIN, George. 1994. *Les belles infidèles*, Presses universitaires de Lille, Lille.
- NOWOTNA, Magdalena, MOGHANI, Amir (édd.). 2009. *Les traces du traducteur*, Actes du colloque international, Paris 10-12 avril 2008, Inalco-Cerlom, Paris.
- OST, François. 2009. *Traduire. Illustrations et défense du multilinguisme*, Fayard, Paris.
- PAREYSON, Luigi. 1982. *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano.
- QUINE, Willard Van Orman. 1960. *Word and Object*, the MIT Press, Cambridge (MA).
- RICOEUR, Paul. 1975. *La métaphore vive*, Seuil, Paris.
- RICOEUR, Paul. 2004. *Le paradigme de la traduction*, in *La traduction*, Bayard, Paris.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. 1999. *Des différentes méthodes de traduire*, trad. franc. par A. Berman et Ch. Berner, Seuil, Paris.
- STEINER, George. 1975. *After Babel. Aspect of Langage and Translation*, Oxford UP, London.
- TRIVEDI, Harish. *Translating Culture vs. Cultural Translation*, in http://iwp.uiowa.edu/91st/st_Archiuve/vol4_n1/trivedi2.html
- VEGLIANTE, Jean-Charles. 1996. *D'écrire la traduction*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris.
- VENUTI, Laurence. 1995. *The Translator's Invisibility: A history of translation*, Routledge, London-New-York.

VENUTI, Laurence. 1998. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, Routledge, London.

Carla Canullo est professeur à l'Université de Macerata (Italie). Ses recherches se sont concentrées sur la pensée du mal et de l'espoir chez Jean Nabert (notamment dans l'ouvrage *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert* [Assisi 2005]) mais aussi à Maine de Biran, Lavelle, Le Senne (voir *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Napoli 2001). Sur la pensée de Jean-Luc Marion, Michel Henry et Jean-Louis Chrétien, elle a écrit l'ouvrage *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien* (Torino 2004). Actuellement ses recherches portent sur les rapports entre traduction et philosophie, auxquels elle a consacré déjà nombre d'essais (voir notamment « La traduction à l'épreuve de l'herméneutique », in Ch. Berner, T. Miliaressi, *La traduzione : filosofia et tradition*, Villeneuve d'Ascq 2011).