

Le plaisir de traduire

Entretien avec **Barbara Cassin**

Philologue, philosophe, traductrice, directeur de recherches au CNRS, Barbara Cassin a dirigé le *Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des intraduisibles* (Seuil/Le Robert, 2004) ; elle est également l'auteur de *L'Effet sophistique* (Gallimard, 1995), *Voir Hélène en toute femme* (Les empêcheurs de penser en rond, 2000) ; elle a présenté, traduit et commenté Parménide : *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être* (Seuil, 1998).

Vous présentez souvent votre itinéraire comme procédant d'un premier geste : « être autrement présocratique »¹. Pourriez-vous définir pour nos lecteurs ce que vous entendez par cette expression et est-ce que ce premier geste n'était pas déjà une première expérience de la traduction ?

Effectivement, je me suis intéressée à la manière d'être autrement présocratique. En 1969, j'ai assisté au dernier séminaire du Thor autour de Heidegger. A l'époque j'étais très jeune, et c'était pour moi quelque chose de tout à fait passionnant. Ce séminaire portait en partie sur le principe de raison chez Leibniz et j'avais fait une maîtrise sur la correspondance entre Leibniz et Arnaud. C'est pour cette raison, je pense, que j'avais été invitée à ce séminaire. J'ai donc à cette occasion entendu, lu, tenté de comprendre Heidegger. Je n'ai jamais été dans la khâgne de Jean Beaufret, mais j'allais suivre de temps en temps son enseignement et j'avais beaucoup d'amis qui, contrairement à moi, lisaient beaucoup Heidegger. Lorsque j'essayais de le lire, cela me tombait des mains et je me disais que je n'avais pas encore les moyens de comprendre et de savoir ce que je pouvais en faire. Cependant, peu à peu, les moyens me sont venus et, j'ai compris, ou j'ai cru comprendre, la manière dont Heidegger traitait la Grèce, et plus précisément la manière dont il traitait de la Grèce à partir de son aurore pensive qu'est Parménide. Or ce traitement de la Grèce et du grec comme langue de la pensée et de l'ontologie fondamentale, m'a paru à la fois vrai et faux, ou plutôt il m'est apparu ne pas rendre compte de tout ce que je pouvais lire. Pierre Aubenque m'a proposé à ce moment-là de faire une thèse sur le *Sur Mélissus, Xénophane et Gorgias*, c'est-à-dire un texte pseudo-aristotélicien qui contient, une version, la version la plus intéressante à mon avis du *Traité du non-être* de Gorgias, qui met en perspective disons des présocratiques bon teints, Mélissus et Xénophane, et un hétérodoxe Gorgias. J'ai alors réfléchi sur cette constellation et la sophistique m'est apparue comme quelque chose d'aussi fondamental comme discours que le *Poème* de Parménide dont Heidegger faisait la matrice de toute la pensée grecque, ou plutôt de toute la pensée grecque qui l'intéressait. Je me suis alors demandée : peut-on



être autrement présocratique ? La réponse étant évidemment : oui, on peut être autrement présocratique, c'est-à-dire autrement présocratique que les présocratiques heideggeriens. On peut même l'être tout de suite : dès qu'un présocratique heideggerien parle, il peut y avoir un présocratique « autre ». En l'occurrence il y en a un, c'est Gorgias. J'ai caractérisé l'opposition entre le *Poème* de Parménide et le *Traité du non-être* de Gorgias comme celle entre ontologie, c'est-à-dire discours fidèle de l'être (être = pensée = dire) et « logologie », c'est-à-dire discours en prise sur la performance et qui manifeste que l'être est un effet de dire, un effet parmi d'autres possibles.

Justement vous avez essayé de définir le sophiste comme cette possibilité du plaisir de parler ; or dans *Voir Hélène en toute femme*, vous rapportez une citation de Levi-Strauss selon laquelle « à l'inverse des femmes, les mots ne parlent pas »². Parler et traduire sont-ce des plaisirs féminins ?

Le rapport entre femme et mot est pour moi une vraie question. J'ai écrit *Voir Hélène en toute femme* pour savoir s'il y avait une autre manière de se positionner par rapport au langage et si il y avait une manière *gender* de parler. Maintenant pour interroger le rapport entre le plaisir de parler et le plaisir de traduire, il faut se demander ce que veut dire le plaisir de parler. C'est une expression que j'ai reprise d'Aristote : « *legein logou kharin* ». C'est ainsi que j'ai traduit la manière dont Aristote stigmatise ceux qui, selon lui, ne rentrent pas dans le régime normal du langage, c'est-à-dire dans le principe de non-contradiction. Tout ce que j'ai essayé de montrer sur le livre *Gamma* de la *Métaphysique*, *La décision du sens*³, tient à cela. L'équation aristotélécienne est la suivante : parler c'est dire quelque chose qui a un sens, un seul, et le même pour soi-même et pour autrui. La décision du sens qui sert à démontrer le principe de non-contradiction est donc entée sur une proscription de l'homonymie analogue à la prohibition de l'inceste. Je les rapproche parce qu'il y a là un élément structural, un interdit qui structure tout le reste. C'est ce que veut dire pour moi « *legein logou kharin* », parler pour le plaisir. J'en suis venu alors à trouver le terme de « logologie » chez Novalis qui définit le discours « tout uniment occupé que de lui-même »⁴, c'est-à-dire la possibilité qu'il y ait une consistance ou une autonomie propre du discours et qu'il ne soit pas nécessairement une « fidélité à », que le discours ne soit pas nécessairement phénoménologique au sens le plus vaste du terme, mais qu'il puisse être fabricant, performant.

Est-ce un plaisir des hommes parlant ou un plaisir de la langue ?

Nous sommes ici sur le fil du rasoir parce qu'il y a une interprétation heideggerienne de la logologie dans « Le chemin vers la parole »⁵. On peut entendre cela comme une soumission encore plus grande à un principe d'autonomie supérieure du langage qui clôt la langue sur elle-même et dont on ne peut plus sortir. On peut aussi tenter de l'entendre de manière plus violemment grecque et sophistique comme une performance effective qui fabrique un monde et qui sert à fabriquer en particulier le monde commun qu'est celui de la politique et de la culture. Traduire, c'est également éprouver l'ensemble des pouvoirs de la langue dans la mesure où nous ne rencontrons la langue que sous la forme de la pluralité effective des langues. Moi, je ne sais pas ce que c'est que *La* langue. Ce qui m'intéresse, c'est de comprendre comment parle une langue dans sa différence avec les autres langues.

Et ce « comment parle », c'est en rapport avec la performance, c'est-à-dire avec le type de monde qu'elle produit. A travers l'expérience du *Dictionnaire des intraduisibles*, il s'agissait d'immerger la performance sophistique dans la pluralité des langues et de voir comment d'une langue à l'autre on produit quelque chose, c'est-à-dire un monde mettons politico-culturel différent. Par conséquent avec l'expérience de la traduction, on fait l'expérience des symptômes de différences des langues.

Est-ce cette richesse qui procure autant de plaisir à la traduction ?

Oui, cette expérience vaut de chaque langue, parce que c'est à partir d'une autre langue qu'on voit les richesses de la sienne et inversement... C'est toujours à partir d'une autre langue, c'est toujours en « déterritorialisant » qu'on aperçoit la singularité de chacune des langues.

Diriez-vous de sa langue ? Est-ce qu'il y a quelque chose comme ma langue ?

Oui, il y a une langue maternelle, une langue plus maternelle que les autres pour chacun de nous. Il peut y en avoir peut-être plusieurs, je ne sais pas. Personnellement, je suis dans le cas où il n'y en a qu'une. J'ai une langue maternelle qui était d'ailleurs la langue de ma mère et de mon père. Elle est maternelle simultanément. En allemand, c'est intéressant, il y a les deux termes, « *Vatersprache* » et « *Muttersprache* », et chez Schleiermacher, par exemple, ce n'est pas facile de voir la différence. On m'assure qu'il n'y en a pas. Je suis sûr qu'il y en a une, mais je ne sais pas laquelle. En tout cas, la langue maternelle est singulière. Hannah Arendt disait que c'est celle qui est « *in the back of her mind* »⁶ et elle le disait en anglais, ce qui est étrange. La langue maternelle, ce peut être celle des chansons ou celle des poésies de son enfance. Je me souviens de mon premier livre de lecture qui n'était pas un livre d'école, mais qui était un livre que ma mère avait trimbalé pendant la guerre. Je vois très bien ce livre, marron, avec une femme au visage ovale et aux cheveux noirs dessinée sur la couverture avec peut-être un bébé dans les bras. C'était un livre de poèmes. Le premier, c'était trois vers de Victor Hugo : « Viens j'ai des fruits d'or, j'ai des roses / J'en remplirai tes petits bras / Je te dirai de douces choses / Et peut-être tu souriras. » C'est là-dedans que ma mère m'a appris à déchiffrer, c'est une langue maternelle.

Est-ce que pour autant cette langue maternelle procure une certaine forme d'identité ? Y a-t-il un rapport entre la langue et la fabrication de soi ou la perception de soi ?

On entre ici dans des parages extrêmement dangereux car la notion d'identité nationale est bien différente de celle d'identité individuelle. Je pense que parmi les traits d'une identité individuelle, il y a la langue qu'on parle avec sa mère, la langue maternelle ou la langue familiale, ou les langues maternelles et familiales. J'en ai eu l'expérience assez précise avec des adolescents psychotiques en souffrance avec leur langue maternelle. J'ai tenté de leur faire comprendre que c'était une difficulté qu'ils avaient, non pas avec la langue, mais avec la langue maternelle. Je pense, en effet, que la langue maternelle, dans ses défauts mêmes, dans ce qui nous arrête avec elle et dans ce qui nous empêche de la posséder, est un trait d'identité individuelle. Mais passer de là à l'identité nationale, il y a des bonds à faire. Pour exiger de quelqu'un, qui

par ailleurs ne sait peut-être pas écrire, qu'il possède la langue du pays dans lequel il va arriver, qu'il la possède de manière à pouvoir passer un examen, c'est encore un tout autre monde. Je crois qu'il faut être très prudent dans le pas à pas des différences, mais je dirais assez tranquillement qu'en effet la langue qu'on parle en naissant, ou, les langues qu'on parle en naissant, sont un trait de l'identité de chacun.

Des traits de singularité, et non pas d'identité refermée sur soi...

Voilà !

Si les actes de parole sont des effets-mondes, traduire est-ce une ré-organisation de ces effets-mondes, ou par soi-même un effet-monde, un effet-entre-mondes ?

Si on imagine avec Humboldt ou Troubetzkoï que chaque langue singulière est un filet jeté sur le monde qui rapporte un autre monde, ou un autre géométral de monde, alors passer d'une langue à l'autre, c'est changer de filet et pêcher d'autres poissons. Cela oblige, par conséquent, à tout changer, jusque et y compris son âme parlante. Ce qu'il y a de très beau dans la traduction c'est d'être véritablement dans un entre-langues. On comprend qu'il n'y a pas d'identité sans dualité, qu'il n'y a pas de territoire sans déterritorialisation. C'est là véritablement l'expérience de la traduction. Pourtant, traduire ce n'est jamais traduire tout court, mais traduire une œuvre, un excès sur la langue, un excès dans chaque langue. La phrase de Schleiermacher à propos de l'auteur et de sa langue : « il est son organe et elle est le sien »⁷, c'est une phrase magnifique qui pointe bien cet excès. J'ai souvenir – et c'est une des choses apprises auprès de Jean Bollack – de colloques, ou de séances de travail, avec des hellénistes patentés qui vous disaient : « Ah non, vous ne pouvez pas ! ça n'est pas possible, ça ne peut pas vouloir dire ça : *it's no greek*. » « *It's no greek* », ça veut dire quoi : ce n'est pas grec, certes, mais peut être est-ce grec dans cette œuvre, par cet auteur. Justement : « il est son organe et elle est le sien ».

Précisément ici, il n'y avait pas possibilité d'invention...

Non, il n'y avait pas de possibilité d'écart. Il n'y avait pas non plus la possibilité d'œuvre, puisqu'une œuvre, c'est toujours en écart par rapport à la langue : c'est toujours un idiome de la langue. Dans une langue morte, on a à faire à un corpus fini et nos seuls repères, dans la mesure où on ne la parle plus, sont les normes de la grammaire et de la syntaxe. Il est difficile de voir comment il peut y avoir une création de langue, bien qu'on soit sans arrêt confronté à des créations de langue et qu'on soit finalement conduits à les reconnaître : ce que Lacan, par exemple, a repéré comme un « passager clandestin », le « *den* » de Démocrite, c'est une création de langue absolument inouïe et complètement signifiante dans tous les sens du terme : c'est un écart autorisé qui était bien nécessairement autorisable puisqu'il a eu lieu, comme le « *Ichts* » de Maître Eckhart. La traduction est évidemment une possibilité de jeu, elle vous donne le droit et même le devoir de jouer. Mais si tout est possible dans la langue, je ne dis pas que tout est possible dans la traduction. Dans la traduction, vous avez certes le devoir d'expérimenter, mais il y a des choses qui, précisément, ne fonctionnent pas. Il y a également des tournures qui fonctionnent à la longue : par exemple

quand nous avons traduit, sous la direction de Patrick Lévy, *Men in dark times* de Hannah Arendt ; pour moi, « *Men in dark times* » pouvait se rendre par « hommes de sombres temps » ou « en de sombres temps ». Pourtant, il était absolument impossible de le faire admettre par Gallimard et on a eu droit à *Vies politiques* qui n'aide pas à comprendre. Par la suite, René Char a parlé de « sombres temps », et puis Hannah Arendt a été traduite largement en français, Sylvie Courtine-Denamy a employé l'expression de « sombres temps ». Aujourd'hui, il est évident que si on avait à le republier on choisirait « Hommes en de sombres temps », « Hommes de sombres temps »...

A partir de cette remarque, abordons la question des intraduisibles. Le *Vocabulaire européen*, est également un « dictionnaire des intraduisibles ». Comment définir l'intraduisible ?

J'ai l'habitude de le définir par le syntagme suivant : ce n'est pas ce qu'on ne traduit pas, c'est ce qu'on ne cesse pas de traduire. Cette définition écarte un type d'intraduisible qui est l'intraduisible sacralisé qu'on devrait à tout prix maintenir en l'état.

Si l'on reprend la tournure lacanienne selon laquelle « une langue, entre autres, n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister »⁸ peut-on dire justement que par ce jeu des possibilités, traduire c'est revenir sur l'épaisseur de l'histoire d'une langue : des emprunts, des héritages, des traces, mais aussi peut-être des traumatismes dans la langue ?

Absolument.

Or, n'y a-t-il pas des équivoques qui sont absolument mal passées – c'est le cas des enfants psychotiques par exemple –, des accidents qui coïncident dans la langue et qu'il faut « replastiquer » ?

En effet, vous avez raison de dire « plasticité ». C'est tout à fait le mot. Pour nous l'homonymie c'est l'homophonie. On ne comprend pas cela autrement. Ce qui cause problème, c'est le fait que [ver] puisse être du vert, la couleur, du verre, la matière, du vair, la fourrure, un verre de terre, et le verre dans lequel on boit, et le vers du poème, et la direction vers. C'est ainsi qu'on perçoit les équivoques, c'est-à-dire, en gros, les homophonies. Cela fait évidemment partie du signifiant, et le fait que cela ait droit de cité, c'est-à-dire qu'on ne soit pas fou quand on pense comme cela, c'est très important. On n'est pas fou quand on pense ou entend « verre » dans « vert ». Cela veut dire que la langue nous appartient, que c'est la nôtre, et qu'on peut entendre cela. C'est déjà une grande liberté, mais cela ne fait pas rentrer vraiment dans l'histoire de la langue. Ce qui fait rentrer dans l'histoire de la langue, c'est l'équivoque au sens de multiplicité des sens d'un même mot : un même mot mais pas la même définition. C'est dans ces cas précis que la phrase de Lacan m'a beaucoup servi. Cette phrase, il la prononce à propos des langues de l'inconscient, des langues les plus singulières pour chacun. Pourtant il est possible de l'étendre aux langues de la linguistique. C'est une expérience que j'ai faite avec le *Dictionnaire des intraduisibles* : l'homonymie, ou les équivoques, c'est ce qu'il y aurait de plus propre à une langue par rapport à une autre. Par exemple, dans le *Dictionnaire des intraduisibles*, on s'est aperçu en travaillant avec l'équipe ukrainienne et russe,

que les entrées russes que l'on choisissait n'étaient finalement que des entrées qui, pour nous, sont absolument homonymes : par exemple *mir*, c'est-à-dire « monde », « paix », « commune paysanne » ; ou encore *svet*, c'est-à-dire « lumière » et « monde ». Or les motifs de ces homonymies, de ce qui pour nous est homonymie, n'en sont pas : ce qui pour nous est homonymie accidentelle est homonymie essentielle, donc non-homonymie dans le russe. Dans *Guerre et Paix*, Tolstoï joue avec ce terme *mir*. Il y a des phrases qui s'interprètent deux fois. Ce jeu est essentiel. Prenons un autre exemple : *pravda*, on croit que cela veut dire « vérité », mais cela veut d'abord dire « justice ». Les Ukrainiens de notre équipe résistaient absolument à ce qu'on parle de *pravda* sous le chef de l'article « vérité », parce que, contrairement au sens du journal *Pravda*, cela veut d'abord dire « justice » ; c'est ce terme qui traduit le *dikaïosunê* de la Bible. Il faut donc comprendre ce que veut dire *pravda* dans cet empan justice-vérité, en sachant bien qu'il y a un autre mot qui dit vérité-exactitude, à savoir *istina*. Par conséquent, *pravda* est pour nous homonyme parce qu'on ne comprend pas comment cela peut vouloir dire à la fois « justice » et « vérité ». En revanche, du point de vue russe, « vérité », « *Wahrheit* », « *truth* », c'est de la pure homonymie puisque cela conjoint une vérité de type justice et une vérité de type exactitude. C'est ainsi qu'il faut être attentif à la profondeur équivoque d'une langue.

N'est-ce pas justement à partir de l'intégrale de ces équivoques qu'on doit comprendre que la traduction est tout sauf une affaire exclusivement linguistique, mais aussi et d'abord une affaire culturelle ?

En effet, la traduction c'est du linguistique, mais le linguistique n'est pas exclusivement du linguistique. Plus simplement, ce qu'il y a dans les langues, c'est bien autre chose que de la communication. C'est la raison pour laquelle je lie mon expérience de la sophistique avec la langue comme performance. Si l'on immerge la notion de performance dans la pluralité des langues, on obtient le *Dictionnaire des intraduisibles*. C'est donc parfaitement lié avec la critique de l'ontologie que représente la sophistique. A mon avis, les vrais héritiers de l'ontologie aujourd'hui, ce sont les philosophes analytiques, parce que pour eux, ce qui existe, c'est du concept universel, et les mots sont de petits habits que l'on peut changer comme on change de chemise. C'est une conception cratylienne, celle du *Cratyle* de Platon et non pas celle de Cratyle. C'est une conception où le mot n'est qu'un outil, et le langage qu'un outil de communication. Cette conception a aujourd'hui partie liée avec la philosophie analytique et avec quelque chose de l'ordre de l'ontologie dure. Face à cela, vous avez la conception du langage comme performant. Or si le langage est performant, et si le langage n'existe dans la réalité que comme multiplicité des langues, vous avez une multiplicité des performances à comparer et à faire converger et diverger les unes par rapport aux autres. C'est parce que c'est une affaire de performance et d'effet-monde qu'il y a de l'intraduisible. Si l'on réduit la langue à la communication, il n'y a pas d'intraduisibles.

Par conséquent, on peut dire que l'anglais, l'anglais de la communication internationale, ou plutôt le « globish », dont vous parlez dans *Google-moi* (Albin Michel, 2007), ne se traduit pas proprement.

Au sens fort du terme, de ce que c'est la traduction, cela ne peut pas se traduire, et il n'y a non plus par

définition pas besoin de le traduire. Il s'agit simplement de communication et on perd l'intraduisible qui est au cœur de la traduction.

Est-ce que la traduction n'est pas le « *pharmakon* », le remède, le contre-poison aux consensus produits par l'illusion de transparence ?

Oui, transparence du tristement monolingue, du monolinguisme du *world*. Même pas « mono » puisque pas « bi- », et je ne sais pas si c'est un « linguisme ».

Est-ce que finalement le traducteur, dans cette question du dialogue des cultures, n'a pas à montrer qu'il est bienheureux qu'il y ait de l'équivoque et qu'il soit difficile de traduire ?

Tout à fait. Il faut souligner que la traduction automatique ne marche pas et cela montre quelles sont les difficultés. J'ai fait une petite expérience que je raconte dans *Google-moi*. En prenant l'expression « Et Dieu créa l'homme à son image », vous la traduisez en allemand, puis vous traduisez l'allemand en français, puis vous traduisez le français en allemand, et au bout de quatre fois, cela se stabilise en « Et l'homme créa Dieu à son image ». Cela signifie que la gestion de l'ordre des mots est extrêmement complexe. La traduction automatique est d'ores et déjà dans l'orbite du « globish », elle passe par une langue pivot, et cette langue pivot c'est l'anglais « désambigué » ou qui tâche de l'être. Il y a un entonnoir qui ramène à un point unique à partir duquel cela se re-disperse : on passe du chinois au français via l'anglais. C'est le modèle courant de Systran. Mais il y a un autre modèle, je pense, qui est en train de se faire jour, et qui, considérant la pluralité de contextes, ressemblerait plus au modèle des intraduisibles : un modèle sans langue pivot et attentif à la pluralité de contextes par lequel arriveront à se lire les équivoques, passant d'une pluralité d'équivoques à une autre pluralité d'équivoques. Ensuite, il va falloir choisir parmi ces équivoques. Il faut encore y réfléchir mais de réseau à réseau, la traduction automatique est déjà beaucoup plus intéressante.

C'est plus intéressant, mais est-ce qu'on arrivera jamais à programmer cette traduction ? Est-ce une question d'impossibilité effective, factuelle ou une impossibilité de droit ?

Je ne crois pas aux impossibilités de droit, mais aux difficultés qui nous enrichissent. Une bonne traduction automatique, c'est peut-être une simple visée régulatrice, mais le changement de méthode qui va changer la mauvaiseté de traduction m'intéresse beaucoup. Cependant si l'on parle uniquement le « globish », cette langue de transmission internationale, il n'y a aucune raison de s'intéresser à la traduction.

Peut-on considérer le « globish » comme l'imposition d'un effet-monde univoque ?

Oui, c'est une sorte d'ontologie courante. La communication est une ontologie courante. Le « globish » a parfaitement réussi comme l'ontologie a parfaitement réussi. Ce sont des discours qui fonctionnent mieux que les autres. Ce qui n'empêche pas de montrer que ce sont des discours, des types de performance basés sur un certain nombre de prémisses et de les mettre en perspective. Cela nous donne une prise sur eux.

Même s'ils réussissent, parvenir à les voir de dehors, c'est fondamental. Le pire des scénarios serait que le « globish » l'emporte absolument et que les langues soient réduites à l'état de dialectes privés – le privé pouvant s'étendre au privé d'un pays. Il s'agit de savoir si entre nous, il pourrait n'y avoir que de la communication. Si c'est le cas, c'est dramatique. On peut s'en alarmer, on peut travailler contre. Je pense que l'Europe doit se considérer comme multilingue mais cela requiert un certain type de politique. Il n'est pas possible que l'Europe imagine un instant que la langue soit seulement un instrument de communication, parce qu'alors elle a déjà perdu, puisqu'il est beaucoup plus simple de communiquer en « globish ». Il faut absolument que l'Europe comprenne la pluralité de langues comme liée à une pluralité de cultures. J'appartiens à un groupe d'experts auprès du Commissaire au multilinguisme, Léonard Orban, et je propose quelque chose comme un observatoire de la traduction avec une bibliothèque des manques à traduire, une synergie des aides et la promotion d'éditions bilingues. Il est essentiel de disposer d'œuvres dans leur langue originale traduites dans une autre langue avec, entre autres outils, un glossaire comparatif qui permette de flairer la différence des langues. Le multilinguisme et le multiculturalisme commencent ainsi.

Le destin de l'Europe est-il lié à la question de la traduction ?

Absolument ! A la question de la traduction, à celle de la pluralité parlée des langues, des langues comme langues de culture, et donc à la question des œuvres.

Peut-on dire avec Umberto Eco que « la langue de l'Europe, c'est la traduction » ?

Oui, c'est tout à fait juste. Et je ne vois pas d'autres moyens de parler contre le « globish » que d'affirmer que « la langue de l'Europe, c'est la traduction. »

N'est-ce pas lutter contre une pensée identitaire de l'Europe qui s'attacherait à une essence déterminée ?

L'idée d'une essence de l'Europe est dramatique et Derrida l'a dit très bien : il n'y a pas d'essence de l'Europe. Il faut d'ailleurs souligner le mal qu'est susceptible de faire la philosophie analytique à une identité multiple, type *simul* et *singulis* (c'est la devise de la Comédie-Française) : il me semble que la philosophie analytique – enfin, telle que moi je la vois pratiquer – est la grandiose héritière de la caractéristique universelle de Leibniz pour laquelle l'épaisseur et l'histoire des langues n'existent pas. Il y a là un angélisme de l'universel, et en même temps un militantisme de l'ordinaire – puisque c'est le langage ordinaire, et parmi tous les langages ordinaires l'anglais, qui est le plus apte à dire l'ordinaire de l'ordinaire, via Hume, l'empirisme et même la conversation. Cette symbiose entre l'universel et l'ordinaire constitue un appui terrible au « globish ». Aristote est vraiment mon collègue à Oxford : on s'en fiche qu'il parle le grec et le grec d'il y a des siècles.

Traduire, est-ce alors ménager une autre manière de considérer l'exigence de l'universel ?

L'universel construit. L'universel construit, et c'est en cela qu'Habermas est encore présent puisque le

consensus est une construction. L'universel n'a de sens à mes yeux que construit, et je dirais visé et non pas réalisé. Néanmoins, dans les circonstances actuelles, il convient mieux de promouvoir le multiple ou la multitude que l'universel.

Mais la transparence du « globish » n'autorise-t-elle pas déjà la multiplicité et le métissage ?

Ce sont des questions difficiles parce qu'une langue ne fonctionne que par traductions et mélanges, ajouts et emprunts, elle refile et on lui refile. C'est ainsi que se fabrique une langue. Je me souviens d'un poème de Michel Deguy qui disait : « la poésie (...) métissée perdue ». Mais ce sont des adjectifs heureux dans sa bouche. La langue doit être « métissée perdue ». Jacques Derrida a une très belle phrase dans *Apprendre à vivre enfin* c'est : « Une langue, ça n'appartient pas. » Il faut garantir le multiple comme multiple. Mais garantir le multiple comme multiple fait fonctionner le multiple de telle manière que le métissage soit à la fois un risque et une chance. Je ne vois pas comment on peut s'en sortir autrement. En outre, une langue c'est aussi l'ensemble de ses auteurs et de ses œuvres qui sont les produits de mélanges. Une langue existe comme la somme de ses œuvres. Il est très important de garder la dimension de la culture, c'est-à-dire la dimension des œuvres et de leur style, et de les remettre en jeu dans la langue, dans la traduction notamment.

Si « une langue ça n'appartient pas », traduire n'est-ce pas un geste d'exil ou d'écart ?

D'exil et de retour...

Par ce mouvement, n'est-ce pas un geste profondément politique ?

Oui, la traduction est politique. Elle l'est dans le sens de l'appropriation. C'est ce qu'ont fait Cicéron et Lucrèce avec les Grecs, être déjà plus et autrement grecs que les Grecs. Pour qu'il y ait traduction, il faut qu'il y ait deux langues, et donc c'est avec le latin que la traduction commence vraiment à exister comme le souligne Antoine Berman. Évidemment la langue latine avait à s'enrichir et à exister comme langue à partir de ses traductions-adaptations des textes grecs. Toutes les dimensions de la politique y sont présentes, d'abord comme appropriation de l'autre mais également comme une compréhension-appropriation de soi. Tout cela est simultanément « épreuve de l'étranger » et constitution d'un monde pluriel. La traduction est, par conséquent, politique de A à Z. Mais elle est politique pour meilleur et pour le pire, bien que, dans la traduction, en général, le pire revienne au meilleur. Vous voyez bien, le pire qui était : « non, non, mais nous on connaît la philosophie grecque, on se l'est appropriée », cela rend tout de même le latin génial, et rend les institutions latines et les philosophes latins passionnants. Cela les constitue comme tels. Hannah Arendt a très bien vu les choses contrairement à Heidegger pour qui le passage au latin constitue une perte. A travers ce passage, commence quelque chose d'autre qui est « autrement » riche et passionnant. Et heureusement qu'il y a autre chose qui commence. Et outre, rien n'est perdu. C'est plutôt préservé deux fois : préservé en tant qu'œuvre grecque et préservé dans autre chose – la Grèce dans le latin et, ensuite, le latin dans le monde. C'est plutôt extraordinaire. C'est un ensemble de gestes magnifiques.

La question est de savoir si le « globish » arrivera jamais à tenir lieu de tous ces gestes. Tel que je le vois se déployer, je ne le pense pas. Justement parce qu'il ne s'agit plus que de communication. Alors que dans tous les gestes que je viens de répertorier, il s'est toujours agi d'autre chose que de communication – de *translatio* précisément, passage d'une langue à l'autre et dépacement d'une culture à une autre, *translatio studii*. Malheureusement, aujourd'hui, quand on vous parle de pluralité des langues à Bruxelles et de traduction en général, on envisage au premier chef l'interprétation et l'interprétariat. On envisage le nombre de langues de travail, le passage par des langues-pivots et le coût que cela représente. C'est à cela que se réduit le plus souvent la traduction. C'est pour cela que je milite pour quelque chose comme un observatoire de la traduction et pour une éducation soucieuse de l'apprentissage des langues. « Une plus deux », c'est aujourd'hui la doctrine de l'Europe. C'est déjà très bien. Ce n'est, bien souvent, pas vraiment ce qu'on fait en France. On a beaucoup de mal à faire « une plus deux ». Il faut savoir ensuite si l'une de ces deux, c'est l'anglais. Moi, j'aurais tendance à dire qu'il faut absolument qu'on apprenne tous l'anglais puisque maintenant c'est une langue de communication. Mais il ne faut pas réduire l'anglais au « globish », contrairement aux directives qui ont été données il y a peu. Ce serait donner un double avantage à ceux qui parlent l'anglais comme langue de culture : ils parlent « globish » et ils le parlent bien mieux, parce que soutenus, soubassés par la possibilité de Shakespeare et de Joyce, de Jane Austen et de Virginia Woolf.

Mais l'enseignement des langues aujourd'hui n'est-il pas cantonné à l'enseignement des langues sur le modèle de la communication ?

En effet, la langue est réduite, quelle qu'elle soit, à un instrument de communication. Comprendre que les langues sont des langues de culture, c'est l'un des points essentiels de l'enseignement du multilinguisme européen. Si les langues servent exclusivement à communiquer, parlons « globish » ! Si l'on veut promouvoir quelque chose d'autre, et que ce ne soit pas sur le mode de la préservation mais sur le mode de l'invention continuée, il faut impérativement comprendre qu'une langue est autre chose qu'un moyen de communiquer.

Nous sommes ici dans un moment bancal : on veut à la fois préserver la multiplicité, mais, en fait, la façon dont on préserve cette multiplicité va dans le sens du « globish » et détruit la multiplicité réelle.

Absolument, nous vivons un moment contradictoire et l'Europe doit en prendre conscience au niveau du multilinguisme. Je n'arrête pas de marteler que si traduire c'est interpréter et que parler c'est communiquer, alors on a tort de prétendre avoir envie du multilinguisme, parce que cela n'a aucun sens.

L'enseignement des langues doit donc passer par la lecture des œuvres ?

Oui, par la culture. Il faut repenser les manuels scolaires, mais cela ne veut pas dire qu'on n'ait pas besoin de communiquer. « Erasmus » est nécessaire, parce qu'il est nécessaire de s'immerger dans une langue. Mais, je crois, que pour un temps, il nous faut une « *affirmative action* » en langues. Pour un temps, l'Europe a un besoin fondamental qu'on apprenne les langues et qu'il y ait des offres de langues en maternelle. Il est anormal, par exemple, qu'il n'y ait pas d'offre d'arabe ou de chinois en maternelle, et que l'on ne

sache pas lire du tout ces langues, que l'on pas ne constitue pas un espèce de bout de patrimoine commun. L'« *affirmative action* » en matière de langue doit faire partie de nos fondamentaux : lire, écrire, compter...

Cette question de l'enseignement des langues comporte une dimension proprement politique, celle du vivre-ensemble et de la formation, de la *Bildung* d'une communauté de sens ?

Dont l'Europe a absolument besoin. On a fait circuler les marchandises et les hommes, il convient désormais de faire circuler les cultures sans les réserver à une élite. D'où la nécessité d'un enseignement dès la maternelle, faute de quoi il y aura une élite qui comprendra *grosso modo* à peu près toutes les langues d'Europe sauf les langues orphelines, et puis, idiots au sens strict, aristotélien du terme, des « privés » de paroles et, par conséquent, des apolitiques. C'est aussi pour cette raison que l'Europe suscite des peurs, et à juste titre, parce qu'il y a une menace d'idiotie dans tout cela. Il faut absolument ouvrir l'accès, et je pense que cette ouverture passe par l'apprentissage des langues qu'il faut placer parmi les fondamentaux : lire, écrire, compter, parler en langues, traduire.

Cela signifie aussi qu'il s'agit d'apprendre autrement à parler ?

Absolument, il s'agit de savoir qu'on parle une langue, que sa langue maternelle est une langue entre autres, et d'apprendre autrement les langues. J'ai quand même l'impression que le grec m'est une langue à peu près familière parce qu'on m'a fait apprendre un peu de Homère par cœur. Le son est un élément essentiel du plaisir de parler et de traduire : c'est une formidable expérience dans la langue. Cette générosité de la langue et des œuvres, il nous faut encore l'offrir.

La traduction fait-elle partie du corps de l'œuvre ?

Je pense que la traduction n'est jamais que la forme aboutie de l'interprétation, une forme aboutie d'interprétation. J'aurais, comme auteur, tendance à dire que « tout ce que j'ai dit, j'ai voulu le dire », moyennant quoi toutes les interprétations, et donc toutes les traductions, font d'une certaine manière partie de l'aura de l'œuvre, sinon de l'œuvre même. Il est vrai cependant qu'il y a des interprétations ignobles. Mais qu'est-ce qui fait une mauvaise traduction ? C'est un problème.

La bonne traduction est-elle une affaire de jugement ou de juste appréciation ?

En effet, comme le dit Arendt, la culture est une question de goût. La faculté de juger intervient à ce niveau. Bien traduire, c'est préserver quelque chose de la singularité de l'œuvre. Mais il y a toujours deux façons de traduire d'après Schleiermacher, dont une seule est bonne⁹. Celle qui est bonne, c'est celle qui dérange le lecteur et le conduit jusqu'à l'auteur, celle qui fait bouger quelque chose dans la langue d'arrivée. Mais encore faut-il que ce bougé soit tolérable, réceptible et reçu. Il n'est pas forcé d'être reçu tout de suite, il peut l'être plus tard. La plasticité est vraiment un bon concept pour la traduction. Traduire est une affaire d'*energeia*, et non d'*ergon*¹⁰. Chaque *ergon* est un produit d'*energeia* et il faut retrouver l'*energeia*

dans l'*ergon* que l'on re-produit. Traduire n'a de sens et d'intérêt que si l'*energeia* de l'*ergon* vient étonner la langue d'arrivée. On comprend alors qu'on parle une langue et qu'il y a des langues dans les œuvres. C'est même le début de la culture : c'est ce sans quoi il n'y a pas de culture. Cela rend possible une éducation du goût et j'irais jusqu'à dire, avec Hannah Arendt, que le goût est la faculté politique par excellence. Mais la culture est également un certain rapport à l'histoire, une certaine ouverture et une certaine rupture par rapport à ce qui précède : un engrangement et une rupture, ces différents gestes pour ouvrir de nouvelles choses et en fermer d'autres volontairement ou involontairement. La rupture reste une inscription. Pour la lecture des textes grecs, je pense que Nietzsche était l'un des derniers vrais cultivés, c'est-à-dire que quand il lisait Diogène Laërce il savait, sous chaque anecdote et sous chaque mot, toute l'épaisseur du palimpseste. Quand il lisait Homère, je pense qu'il entendait tout ce qu'il y avait avant et après. Au fond c'est ce feuilletage que j'ai essayé de faire paraître un petit peu dans *Voir Hélène en toute femme* : à partir d'un brin de texte, qu'est-ce qu'il y a en dessous ?

Savoir traduire, c'est aimer l'épaisseur ?

Oh oui, probablement, mais c'est aussi savoir trancher, se libérer, choisir, jouer, savoir être léger. Il y a toutes les dimensions dans la traduction : celle de la culture, de l'épaisseur et du feuilletage. Il y a celle du risque, du jeu, du lancer. Tout cela fonctionne simultanément vers un objectif instantané. C'est une affaire de *kairos*, à la fois tisser et décocher.

Propos recueillis par Nicolas Millet et Pierre-Étienne Schmit

Cf. Barbara Cassin, « Peut-on être autrement présocratique ? », in *Revue de philosophie ancienne*, IV (2), 1986, p. 211-229. (ndlr)

2 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, Agora, p. 77. (ndlr)

3 *La Décision du sens*, en collaboration avec Michel Nancy, Paris, Vrin, 1989. (ndlr)

4 Cf. Novalis, *Œuvres complètes*, trad. Guerne, II, p. 86 : « C'est au fond une drôle de chose que de parler et d'écrire ; la vraie conversation, le dialogue authentique est un pur jeu de mots. [...] Mais le propre du langage, à savoir qu'il n'est tout uniment occupé que de soi-même, tous l'ignorent. » (ndlr)

5 Cf. Martin Heidegger, « Le Chemin vers la parole », in *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 227 et 253. (ndlr)

6 Cf. Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », entretien télévisé avec Günther Gaus, repris et traduit par Sylvie Courtine-Denamy dans *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1987, p. 240 : « Il y a une différence incroyable entre la langue maternelle et toute autre langue. Pour moi, cet écart se résume de façon très simple : je connais par cœur en allemand un nombre de poèmes en allemand ; ils sont présents d'une certaine manière au plus profond de ma mémoire, derrière ma tête, in *the back of my mind* ». (ndlr)

7 Friedrich Schleiermacher, « L'herméneutique générale, 1809-1810 », in *Herméneutique*, trad. C. Berner, Cerf/Pul, 1987, p. 75. (ndlr)

8 Jacques Lacan, *Scilicet*, 4, Le Seuil, 1973, p. 47). Cité in *Dictionnaire des intraduisibles*, p. XXI. (ndlr)

9 Cf. Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes de traduire*, tr. fr. A. Berman et C. Berner, Paris, Seuil, 1999. (ndlr)

10 Sur cette distinction « *energeia/ergon* », cf. Wilhem von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le kavi* (G.S. VII, 46), tr. fr. P. Caussat, Paris, Seuil, 1974, p. 183 : « En elle-même, la langue est non pas un ouvrage fait (*Ergon*), mais une activité en train de se faire (*Energeia*). » (ndlr)

