

Traduction et dialogue herméneutique

MARIUS GHICA

Abstract: *The dialogue between the interpreter and the text unfolds in keeping with a “question-and-answer logic”. The translation can seldom be absolutely faithful to the source text and approximate the ideal of an exchange that preserves the full richness of both languages. The hermeneutical recovery of the author’s intention, the highlighting of the latent meanings, the renunciation at one’s own self and the sympathetic merger placed under the dominant authority of the original (that Entzugsung A.W. Schlegel spoke about), the linguistic dislocations from one language into another; which bring to the surface the “work” in its letter and spirit, through an equal exchange and a transfer with as few minus excesses or augmentative betrayals as possible, the rewriting of the text with an eye to the translator’s linguistic genius and at the same time to the language-source, the resizing of the original to the new cultural and linguistic matrix through a quasi-total symbiosis – are as many marks of the genuine recreation through translation, having in mind here the hermeneutical component of all translations.*

Mots-clés: traduction, dialogue, compréhension, interprétation, herméneutique, langage, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer

L’acte herméneutique, cette mise en dialogue avec le texte, permet de réactualiser ce qui nous a été transmis par la lettre de ce dernier dans le présent vivant du dialogue qui prend forme dans un enchaînement de questions et de réponses. Gadamer, qui apprécie hautement le rôle de la question, entreprend d’analyser la dialectique platonicienne de la question et de la réponse¹.

La connaissance en soi débute par une question. Voulant connaître pour de bon ce que tous les autres ont l’air de savoir – *qu’est-ce que* l’amitié, le bien, le beau, l’amour, la justice etc., Socrate guide ses interlocuteurs à la recherche d’une réponse en partant toujours d’une question: «*qu’est-ce que telle chose?*». Alors que ses partenaires de dialogue pensent savoir déjà en vérité la chose sur laquelle porte la question, Socrate commence chaque fois par avouer son ignorance. C’est la supériorité de celui qui *veut* savoir *sachant qu’il ne sait pas*. Cette *docta ignorantia*, de celui qui aspire à connaître la chose même de façon explicite et approfondie, dicte à Socrate la manœuvre qui consiste à laisser cette chose-là se dévoiler par l’entremise de la question.

La question *ouvre et oriente* la voie de la bonne recherche. Une question est «authentique» dans la mesure où elle conduit à une *ouverture* vers le sens de la recherche tout en repoussant à chaque fois une réponse définitive, gardant un équilibre entre les preuves et leurs contraires, permettant ainsi à la chose qui forme l’objet de la question de se révéler

à nous progressivement dans sa complexité, au fur et à mesure de l'éclairage que lui apporte la question qui est posée². Pourtant, l'ouverture qu'apporte la question ne renvoie pas à un espace illimité. Quand une question est *bien posée*, elle délimite le champ à l'intérieur duquel doit se situer la problématique de la chose ciblée par la question. Mais il se peut que la question soit *mal posée*. Dans ce cas, la réponse ne se trouvera pas dans la direction indiquée par cette question. Elle va bloquer l'accès à une recherche authentique, à un objectif souhaité et entrevu, l'ouverture qu'elle apporte n'est qu'apparente, car les suppositions qui déclenchent l'investigation n'ont pas un rapport étroit avec la chose investiguée.

«En philosophie – dit Wittgenstein, autre maître de la question “bien posée” – il convient toujours de poser *une question* à la place d'une réponse à une question. Car une réponse à une question philosophique peut facilement être injuste; régler la question par une autre question n'est pas injuste»³. Wittgenstein utilise souvent cette modalité de répondre à une question par une autre interrogation. En voulant souligner la différence, négligée pour la plupart, entre deux types de possibilités, l'une empirique, l'autre logique ou «grammaticale», il offre en exemple ces doubles interrogations: «Pourquoi un chien ne peut-il pas simuler la douleur? Serait-il trop honnête?»⁴, «Pourquoi ma main droite ne peut-elle pas donner de l'argent à ma main gauche? Serait-elle trop avare?»⁵. Wittgenstein confessait qu'il préférerait à la frivolité et à la pédanterie académique de la revue *Mind* le sérieux très élaboré de quelques bons polars. Ce n'est pas une excentricité du philosophe. Ses proches racontent qu'il arrivait que l'auteur des *Investigations philosophiques*, agacé par l'insistance et la naïveté des questions qu'on lui posait, mette fin à une discussion sur des thèmes philosophiques en lançant des propositions du genre: «Dites ce que vous voulez!» ou «Je n'ai pas d'opinions sur la philosophie»⁶. Suivant en cela le modèle des maîtres Zen, pour stopper le flot des questions farfelues, Wittgenstein recourrait à ce type de procédés: le silence, la réponse à côté, l'aveu de son ignorance, la reprise de la question en suggérant sa naïveté, la formulation d'une banalité qui désarçonnait le questionneur et contrastait visiblement avec l'apparente gravité de la question etc.

Il semblerait – et c'est là la leçon de Socrate à ses partenaires de dialogue – qu'il est plus difficile de trouver *la bonne question* que de donner une bonne réponse. Lorsque les interlocuteurs de Socrate, irrités par les questions qui n'en finissent plus et par l'insistance du Maître qui ne se contente jamais des réponses faciles, tentent de jouer le rôle de celui qui questionne, hypostase qui leur apparaît bien plus commode, ils nous semblent ridicules en quelque sorte. Quant à l'aisance avec laquelle ils offrent des réponses, elle est la preuve qu'ils ne savent pas poser la bonne question, la question qui ouvre la voie vers la problématique de la chose examinée, qui permet d'enchaîner les questions. La réponse à chaque question doit se justifier par des arguments «pour» et «contre» lesquels entretiennent le plus souvent un voisinage très étroit. C'est justement le cadeau de la dialectique: de pouvoir exprimer le contradictoire, de prendre en compte le contraire et de peser l'opposition entre un «oui» et un «non» qu'implique la question. Socrate n'ignore pas son partenaire de dialogue; il dirige le cheminement de la recherche, prend en compte l'opinion de l'autre, la soumet à l'épreuve du juste jugement, n'arrête de poser des questions.

La question est le «moteur» de la connaissance; elle paralyse le sens commun car, allant vers une connaissance approfondie, elle soumet à l'exigence du questionnement ce qui passait pour être connu. Le point de départ du dialogue socratique s'appuie sur l'opinion courante de ceux qui croient savoir ce qu'est telle ou telle chose. S'ils ont du mal à poser des questions c'est parce qu'ils ignorent leur ignorance. Car *questionner c'est vouloir savoir*, volonté qui prend sa source dans un *savoir que l'on ne sait pas*. On ne mesure son ignorance qu'en s'arrachant à l'opinion pour connaître vraiment la chose en la questionnant. L'art de la dialectique dans lequel Socrate – Platon est passé maître, ce n'est pas argumenter savamment pour sortir vainqueur d'une dispute verbale. L'astuce du dialecticien consiste à trouver chaque fois la bonne question, maintenir dans une interrogation incessante, en la portant vers l'éclaircissement, la chose prise dans le rayon de la connaissance. Le dialecticien combat l'illusoire science de l'opinion qui étouffe la possibilité de questionner. *L'art d'a-cheminer le dialogue* transgresse les opinions subjectives des interlocuteurs, leur désir de «convaincre» et «d'avoir raison»; il laisse transparaître la chose même dans sa vérité qui se dévoile par la parole. Celui qui a-chemine le dialogue ne cesse à aucun moment d'être celui qui «ne sait pas», c'est pourquoi il questionne encore et encore.

Gadamer s'arrête sur le modèle de la dialectique platonicienne qu'il analyse en soulignant le caractère primordial de la question dans tout discours qui se donne pour but d'éclaircir «la chose en soi» car l'interprète décèle une analogie structurale entre le caractère original du dialogue, en tant que rapport question-réponse, et le phénomène herméneutique.

Le dialogue entre le texte et l'interprète suit lui aussi une «logique de la question et de la réponse»⁷. Quand un texte s'offre à l'interprétation, dit Gadamer, il pose déjà une question à l'interprète et comprendre le texte c'est comprendre d'abord la question. Elle doit être éclaircie en direction de l'ouverture qu'elle perce, dans «l'horizon herméneutique» de cette question. Ce que dit le texte doit être compris comme une réponse à cette question dont l'horizon embrasse d'autres réponses aussi. Le sens d'un texte, vu comme réponse à la question qui lui a été posée, revoie au-delà de la lettre du texte. L'éventail des sens passe outre aux intentions de l'auteur. Dans l'évolution historique de la tradition écrite, chaque œuvre fait émerger d'autres virtualités des significations d'une œuvre si bien que la même œuvre sera comprise chaque fois différemment. Lorsque Pierre Menard, le personnage de Borges, se propose de composer un Don Quichotte qui soit identique au chef-d'œuvre de l'Espagnol, d'écrire quelques pages qui «coïncident mot pour mot et ligne pour ligne avec celles de Miguel de Cervantes», il ne peut réaliser cette chimère car de lui à Cervantes il y a trois cents ans d'histoire qui ont laissé des traces profondes dans la langue et la sensibilité du second auteur. Le *Quichotte* de Menard sera *un autre*, «plus riche» – dit Borges mais assurément *un autre* que celui de Cervantes.

La relation entre l'interprète d'un texte et le texte qu'il doit comprendre est comparée par Gadamer à la relation entre les partenaires à un dialogue ou par analogie à l'acte du traducteur. L'expression «porter un dialogue» est impropre car, observe Gadamer, elle trahit l'illusion que ce sont les interlocuteurs, et eux seuls, qui décident l'allure de la conversation, le but vers lequel se dirige l'échange de répliques et la compréhension du message. Alors qu'en réalité, *c'est nous qui sommes portés* par le dialogue; il prend forme

et mène vers la réussite ou l'échec de la compréhension entre les interlocuteurs, souvent indépendamment de leur volonté. *Comprendre* ce n'est pas partager l'expérience de l'interlocuteur, le comprendre en tant qu'individualité, mais *tomber d'accord sur la chose en discussion*. En tant que sujets parlants, nous ressentons mieux la relation entre les partenaires à un dialogue lorsque nous apprécions qu'une conversation «s'est bien passée» ou qu'elle s'est déroulée «sous d'heureux auspices». Il existe un génie de la langue qui veille sur nous, qui discerne pour nous, qui accouche de sa propre vérité. La langue est donc le milieu dans lequel se produit la compréhension entre ceux qui participent au dialogue et «l'accord sur la chose» autour de laquelle se déroule le dialogue⁸.

L'acte de traduire met en évidence le rôle de *medium* de la compréhension et de l'interprétation que joue la langue⁹. Le traducteur qui tente de rendre le sens d'un texte dans une autre langue est censé entrer en dialogue avec le texte, tel un individu qui, entrant dans un dialogue, établit une relation avec son partenaire. Le traducteur est entraîné dans un double dialogue: entre lui, l'interprète, et le texte original, entre la langue de l'auteur et celle du traducteur. L'issue de ce va-et-vient doit être la compréhension du texte et, aussi, la restitution du sens dans une autre langue. Revivre l'expérience de l'auteur ne signifie pas pouvoir la rendre, pouvoir l'exprimer comme telle dans sa propre langue. Quelle que soit sa volonté, sa détermination de rester fidèle au texte à traduire, il ne pourra trouver des équivalences parfaites entre la traduction et l'original. A vouloir rendre exactement une certaine dimension du texte original on est amené parfois à en sacrifier d'autres qui apparaîtront estompées, appauvries, ayant perdu de leur relief primitif.

La traduction qui se propose de tirer au clair les obscurités du texte lorsqu'elle ne peut leur trouver un équivalent dans l'ambiguïté des connotations, devient invariablement plus claire et plus plate que le texte original qui en ressort diminué. Là où le texte semble obscur ou accepte plusieurs sens, force est au traducteur de choisir la variante la plus plausible, à son sens, au risque de réduire la richesse des significations voire d'altérer le message au profit d'une plus grande clarté. Quoi qu'il en soit, son interprétation du texte indique clairement ce qu'il en a compris – et comment. C'est là qu'on trouve la qualité d'interprète d'un traducteur. Il recourt ainsi à un «suréclairage» du texte. La clarté de la traduction peut amputer les dimensions de l'original¹⁰.

Ailleurs, la transposition altère le texte-source par augmentation: la traduction du poème *Amores*, II, 10 d'Ovide, due à Christopher Marlowe, l'*Umdichtung* de Rilke d'après les sonnets de Louise Labé, la *Salomé* d'Apollinaire dans la variante de Paul Celan ou encore les imitations chinoises de Pound d'après les poésies de *Chitai*. Le traducteur surenchérit, il déborde l'original en le trahissant, avec les meilleures intentions si l'on peut dire, en en prenant ses distances et en l'augmentant. Le traducteur s'ingénie à affranchir le sens du texte de base, à trouver équivalences et correspondances de sens dans la langue-cible: c'est un travail de récréation du texte original qui s'apparente à celui de l'interprète. Aristote utilisait le terme *hermeneia* pour désigner un discours qui signifie la mesure dans laquelle il interprète. Dans ce sens, toute traduction est une interprétation, tout traducteur – un interprète.

Il est unanimement admis qu'il existe une unité et une généralité de l'esprit humain qui façonnent la pensée et le langage et rendent ainsi possible la compréhension entre sujets

parlant des langues différentes. Pourtant, si ces «universels formels» chomskyens que recherche la grammaire générative-transformationnelle existaient vraiment, cela signifierait que le transfert réciproque sans pertes entre les langues est possible, qu'il est parfaitement possible de rendre n'importe quel contenu conceptuel d'une langue à l'autre. De là à Hjelmslev, qui postulait l'isomorphisme de tous les niveaux linguistiques, il n'y a pas loin. Malheureusement, il est apparu que la pertinence d'un phonème dans une langue ne vaut pas pour une autre langue et qu'au niveau phonématisqué une transformation universelle d'un système à l'autre n'est pas possible, le code de phonèmes d'une langue étant un code qui se referme sur lui-même. Par ailleurs, le seul niveau phonologique d'une langue ne peut constituer un modèle pour l'ensemble du système de cette langue. La morphologie et la syntaxe d'une langue présente des lois valables pour cette seule langue. Au niveau sémantique aussi, chaque langue a un code qui n'est qu'à elle: en allemand, certains verbes précisent la position verticale ou horizontale des objets concernés, ce qui n'est pas le cas pour les verbes roumains ou français. Les expériences les plus réussies ont démontré qu'un inventaire, aussi complexe soit-il, des règles qui agissent au sein d'une langue ne suffit pas à rendre compte de toutes ses énergies et à décrire tous les énoncés possibles émis dans la langue vivante. La machine à traduire, utile et efficace quand il s'agit de traduire des textes scientifiques, dénotatifs, fonctionne selon le principe de la traduction «mot-à-mot» qui offre des correspondances pour chaque unité lexicale ou expression. Par contre, ses performances sont modestes quand il s'agit des traductions de poésie, précisément parce que l'acte herméneutique du traducteur automatique est minime. L'interprétation du contexte se réduit à une évaluation purement statistique.

Quand il transpose un texte d'une langue à une autre, le traducteur établit vis-à-vis de l'original les mêmes rapports réciproques qui existent entre l'interprète et le texte à interpréter, rapports similaires à la relation de réciprocité qui caractérise la compréhension entre les partenaires à un dialogue. De même que les interlocuteurs participent, chacun, au dialogue et que leurs opinions cristallisent en un sens sur la chose en question, le traducteur et l'interprète participent à la révélation et à la compréhension du sens. Entre eux et le texte s'établit un *dialogue herméneutique*¹¹. Le texte hausse un contenu dans la sphère du langage où il est pourvu d'un sens – grâce à l'intervention de l'interprète. L'interprète est entraîné en dialogue avec le texte et la compréhension-interprétation prend forme dans une dialectique de la question et de la réponse. Comme dans une conversation réelle la chose sur laquelle porte la discussion acquiert expression par la coparticipation des interlocuteurs, ce que dit un texte n'est pas une chose sur laquelle l'auteur a l'exclusivité, non plus qu'une chose qui appartient à l'interprète-traducteur, mais une chose qui devient commune à l'un comme à l'autre et se dévoile par cette «fusion des horizons». La tentative de l'interprète de donner un corps verbal à la compréhension d'un texte n'est pas une opération auxiliaire; elle relève de la compréhension même du texte. Et si «toute compréhension est interprétation», Gadamer dixit, alors *toute traduction est un acte herméneutique*¹².

Dans un traité sur l'amélioration et le perfectionnement de l'allemand, Leibnitz avait affirmé dès 1697 que la langue n'est pas l'instrument de la pensée mais son milieu déter-

minant. Gadamer rentre dans la même logique lorsqu'il admet que le problème herméneutique est un «cas particulier» d'une relation plus générale entre la pensée et la parole.¹³

On connaît des traductions magistrales qui comptent elles-mêmes parmi les grandes créations: les traductions de Pindare ou Sophocle par Hölderlin, les vers de Hafiz traduits par Goethe, Shakespeare traduit en allemand par Karl Kraus, Stefan George ou Paul Celan, l'*Odyssée* dans la version de Wolfgang Shadewaldt, *A la recherche du temps perdu* traduit en roumain par Irina Mavrodin, le *Faust* de Blaga ou de Ștefan Aug. Doinaș, la liste est loin de s'arrêter là.

Il est rare que la traduction puisse vouer une fidélité absolue au texte-source, qu'elle frôle l'idéal d'un échange sans pertes entre les deux langues. La récupération herméneutique de l'intention de l'auteur, la mise en évidence des sens virtuels, la mise entre parenthèses du moi, l'*Entsagung* dont parlait A. W. Schlegel, les dislocations linguistiques d'une langue à l'autre, à même de mettre en évidence «le travail» dans sa lettre et dans son esprit par un échange égal et un transfert avec le moins d'excès en moins ou de trahisons augmentatives, la réécriture du texte sous l'emprise du génie de la langue du traducteur et de la langue-source, l'aménagement de l'original en fonction de la nouvelle matrice culturelle-linguistique grâce à une symbiose quasi-totale – autant de signes d'une vraie récréation par la traduction si l'on prend en compte la composante herméneutique de toute transposition.

NOTES

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960]. Nous citons ici l'édition d'Etienne Sacré, revisitée par Paul Ricoeur, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Editions du Seuil, collection «L'Ordre philosophique», 1976, pp. 208-216.

² *Ibidem*, p. 209.

³ *Remarques sur les fondements des mathématiques*, II, 5, cité par Jacques Bouveresse dans *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Éditions de Minuit, Paris, 1971, p. 38.

⁴ *Cercetări filozofice Philosophische Untersuchungen*, 1953], I, § 250, trad. Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Editions Humanitas, Bucarest, 2003.

⁵ *Ibidem*, I, § 268.

⁶ Cf. Jacques Bouveresse, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, pp. 216-226.

⁸ *Ibidem*, pp. 229-230.

⁹ *Ibidem*, pp. 216-226.

¹⁰ *Ibidem*, p. 232.

¹¹ Cf. George Steiner, *Après Babel: une poétique du dire et de la traduction*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, Albin Michel, 1978.

¹² Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 235.

¹³ *Ibidem*, p. 233.