

La chair du langage : à propos de l'importance de la traduction

Autor(en): **Baschera, Marco**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Quaderni grigionitaliani**

Band (Jahr): **80 (2011)**

Heft 1: **Lingue al limite**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-325303>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MARCO BASCHERA

La chair du langage. A propos de l'importance de la traduction

Je me permets de commencer directement par une question centrale qui concerne le rapport entre l'homme et la langue, entre l'homme et *les* langues. A ce propos, j'aimerais citer une fameuse phrase de Wilhelm Humboldt tirée de son *Essai sur l'étude linguistique comparée selon les diverses époques du développement linguistique* de 1820 où il dit: «Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache: um aber die Sprache zu erfinden, müsste er schon Mensch sein.» «L'homme n'est homme que par la langue, mais pour inventer la langue, il lui faudrait déjà être homme.»¹ La première partie de la phrase soulève le problème de l'identité de l'homme. Qu'est-ce qui fait que «l'homme est homme»? Il s'agit d'une proposition tautologique dont le prédicat «homme» n'ajoute rien au sujet «homme». Pourquoi l'homme ne devrait-il pas être homme? Or il se trouve que la phrase de Humboldt transforme cette tautologie en une proposition restrictive. Car c'est seulement par la langue que l'homme peut être homme. Elle place une restriction au beau milieu de l'identité de l'homme avec lui-même. Pour qu'il soit identique à lui-même, il faut qu'il passe par la langue. C'est elle qui brise son *autos*, sa mêmeté. Autrement dit, cette proposition de Humboldt rappelle les conditions nécessaires qui doivent être accomplies pour qu'il y ait tautologie, c'est-à-dire en l'occurrence l'identité de l'homme avec lui-même. Il lui faut le détour par la langue. C'est elle qui conduit l'homme au delà de lui-même. Elle le transcende, mais pour le ramener à son union avec lui-même. Sa mêmeté passe par l'écart que la langue ouvre dans son identité apparente. C'est ainsi qu'il devient autre que lui-même pour devenir homme. La langue *traduit* l'homme en homme.

¹ WILHELM VON HUMBOLDT, «Essai sur l'étude linguistique comparée selon les diverses époques du développement linguistique», in *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, traduits et commentés par Denis Thouard, Paris, Le Seuil, 2000 (Coll. «Points Essais»), p. 222.

Mais qu'en est-il de cette fonction traductrice qu'exerce la langue et qui s'intercale entre l'homme et l'homme? Comment la déterminer et comment comprendre justement sa position intermédiaire et en même temps excentrique? Et c'est là qu'intervient la deuxième partie de la phrase de Humboldt qui dit que «pour inventer la langue, il lui faudrait déjà être homme». «Um aber die Sprache zu erfinden, müsste er schon Mensch sein». Dans le mot «erfinden» – inventer –, il y a «finden» – trouver. Qui cherche trouve. Mais toujours faut-il savoir ce qu'on cherche. Comment l'homme pourrait-il chercher et trouver quelque chose qui lui confèrera l'identité avec lui-même? Par quel bout commencer? Comment l'homme peut-il forger l'outil – la langue – qui lui serve de clé afin de se saisir lui-même? La réponse de Humboldt est simple et complexe à la fois: «il lui faudrait déjà être homme». Mais quelle ironie! Ce que l'homme cherche, présuppose ce qu'il *est déjà* en tant que chercheur. La quête semble être terminée avant de commencer. D'une certaine manière, l'homme s'est toujours déjà trouvé en tant que sujet parlant, mais cela veut dire en même temps qu'il s'est infailliblement manqué. Car le moyen de comprendre ce qu'il cherche implique déjà la condition inhérente à cette quête. La langue est née avec l'homme et vice versa. Ce n'est pas à lui de l'inventer en tant qu'outil pour accomplir l'union avec lui-même. C'est la langue qui ouvre l'homme et qui le sépare de lui-même tout en lui offrant la possibilité de comprendre son identité. Mais puisque cette compréhension s'effectue toujours à travers la langue, il s'agit d'une tâche infinie. L'homme n'arrivera jamais à se capturer entièrement à l'aide d'une langue. Ainsi lui rappellera-t-elle toujours la transcendance qu'il porte en lui-même. Toute tentative d'auto-saisissement se heurte au fait que l'outil qu'il croyait prendre n'en est jamais *un*, dans le sens fort du mot UN. Une langue n'est jamais donnée d'avance en tant qu'instrument de communication. Au contraire, elle précède sa propre utilisation. Par conséquent, elle ouvre une faille originelle dans la conceptualisation de l'homme et dans ses tentatives servant à déterminer ses propres fins. Qui croit pouvoir utiliser naïvement une langue, p.ex. l'anglais, comme un simple outil de communication internationale succombe à cette faille originelle sans pourtant s'en rendre compte. Le sens ficelé des messages qu'il croit véhiculer de manière intacte par l'emploi de cet outil, ce sens se *déficèle* sous ses propres mains. Selon Humboldt, il rate même l'occasion d'accomplir son humanité qui consiste à se savoir engagé en tant que sujet parlant sur une trajectoire infinie. Mais comme nous le savons tous, il s'agit là bel et bien de l'attitude la plus naturelle et la plus répandue qui soit dans l'emploi des langues.

Or, dans la citation de Humboldt, le mot allemand «Sprache» a été traduit par langue et non pas par langage. Il s'agit donc d'une langue particulière et non pas de la faculté générale de parler et de comprendre. L'allemand ne fait pas la distinction entre langue et langage. Mais curieusement, c'est dans cette langue qu'on a certainement le plus creusé la question de l'existence de LA langue universelle. En traduisant «Sprache» par «langue», le traducteur attire l'attention du lecteur francophone sur le fait que «Sprache» est liée au «sprechen», au fait de parler. Une langue n'existe que d'être parlée. Je parle toujours *dans* une langue, mais celle-ci ne peut jamais être une. Elle est toujours délimitée par quelqu'un qui la parle, et ceci en dépit des linguistes. Ainsi le mot allemand «Sprache» rappelle-t-il constamment que je dois par-

ler pour comprendre, d'une part, ce qu'est une langue et, d'autre part, ce que je suis en tant que sujet parlant.

Si je veux comprendre et dire ce que je suis, il y a un «je» qui parle, mais qui, en parlant, participe déjà à cette tentative d'autodétermination de moi-même, et ceci sans pouvoir attendre le résultat final de cette quête, car je suis déjà partie prenante de cette quête du moi. Ce que j'aurai dit, aura déjà été précédé *in actu* par un «je» qui parle. Il en découle que par le simple fait de parler, s'ouvre une faille originelle entre le dire et le dit qui, en fait, m'empêche à jamais de dire ce que je suis. En d'autres mots, il est impossible de séparer et d'abstraire ce que je dis – le contenu – de la manière dont je le dis. En parlant, j'ouvre d'entrée de jeu une différence temporelle par rapport à moi-même qu'il m'est impossible de rattraper. Cette différence interne qui se creuse dans l'acte de parler est due à l'antériorité inatteignable de la langue par rapport à celui qui parle. Par conséquent, je suis *innommable* dans la mesure où je n'arrive jamais à me nommer et à dire ce que suis. Il y va d'une séparation originelle qui ne me permet jamais de combler la faille s'ouvrant entre les deux pronoms personnels «je» et «moi». Dans ce sens, et encore une fois, parler est une quête infinie où celui qui cherche à se dire en tant que sujet identique à lui-même se manquera infailliblement. Ceci est une *conditio sine qua non* que partagent tous les hommes en tant qu'êtres parlants. Il suffit de le savoir et d'en être conscient. Mais avant de continuer sur la voie de cette réflexion, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que c'est la langue française qui offre la possibilité de distinguer entre le pronom personnel atone «je» – le «je» qui parle – et le pronom tonique «moi» qui indique le résultat auquel devrait aboutir cette quête. A la question «qui est là?», on répond en français «moi» et non pas «je». Par contre, en allemand on dit «ich» et en italien «io».

Lorsque quelqu'un dit «je», il se place implicitement dans une *deixis*² temporelle et spatiale. L'emploi du pronom personnel «je» signifie que «je suis dans un ici et maintenant» où je parle. Personne d'autre ne pourra se mettre à la place de ce «je». Il s'agit par conséquent d'un rappel de son corps présent ici et maintenant, d'un corps doué de paroles. Mais cette activité parlante constitue en même temps une pure perte. Car le corps parlant se pro-nonce. «Er spricht sich *aus*», comme on dit en allemand – il s'*ex*-prime. Quelque chose – un souffle – quitte le corps en cherchant à atteindre l'oreille d'un autre et à créer ainsi une communauté vernaculaire au delà de la pure présence de celui qui parle. Ce moment de l'énonciation est au fond sans commune mesure, car chaque mesure possible situera cet «ici» par rapport à un «là», un autre endroit et l'endroit d'un autre, pour briser ainsi la présence absolue du «je» qui parle. Il y va de la question d'«une langue à un», d'un véritable drame de la parole se déroulant entre un soliloque et la constitution originelle d'une communauté vernaculaire. Autrement dit, il s'agit de la singularité absolue de chaque expression verbale. Cette singularité se manifeste par un «je» qui parle et qui, en parlant, aimerait savoir ce qu'il est, comme le rappelle Humboldt. Il quitte son intériorité innommée

2 La *deixis* sert à montrer et à désigner un objet singulier qui se trouve dans une situation déterminée, dans un «ici et maintenant».

pour atteindre un être extérieur, l'oreille d'un autre qui le nomme et qui lui dise et ce qu'il est. Dans ce sens précis, le «je» qui parle est un être *innommable*.

Or il est un texte littéraire qui ne parle pratiquement que de cela. Il s'agit du roman de Samuel Beckett, *L'Innommable*, qu'il a terminé en 1949 et publié en 1953. J'aimerais en citer un court passage³ où le narrateur dit de lui-même:

[...] je sais que ce n'est pas moi, c'est tout ce que je sais, je dis *je* en sachant que ce n'est pas moi, moi je suis loin, c'est tout ce que je sais, loin, qu'est-ce que c'est loin, pas besoin d'être loin, il est peut-être ici [...].

Admirable description ou plutôt réalisation de cet écart qui s'ouvre entre «je» et «moi», dès qu'un «je» se met à parler. Ce «je» sait qu'en disant «je», ce n'est pas de lui dont il parle. Mais d'où lui vient ce savoir? Il ne saurait le dire. Il sait que c'est comme ça. Et il ne cesse de parler:

c'est la faute des pronoms, il n'y a pas de nom pour moi, pas de pronom pour moi, tout vient de là, on dit ça, c'est une sorte de pronom, ce n'est pas ça non plus, je ne suis pas ça non plus [...].⁴

Il n'y a ni nom ni pronom qui soient capables d'exprimer qui est ce «je» qui parle. Comme nous venons de voir, le «je» fonctionne comme indicateur déictique sans pouvoir remplir la forme vide qu'il représente. Il s'agit d'un masque linguistique vide qui est à la disposition de tout le monde. De la sorte, le pronom «je» perd la magnificence dont il a été couronné depuis la découverte du fameux «cogito» par Descartes. Mais pas tout à fait, car, comme le dit Beckett, le «je» *sait* que ce n'est pas «lui». Le «Je pense», «das 'Ich denke'» – et c'est Kant surtout qui rappelle tout le temps qu'il s'agit d'une *phrase*, donc d'une expression verbale – le «Je pense» est peut-être ce point zéro qui ne porte pas de nom, mais qui rend possible tous les autres noms sauf le sien. A ce propos, Georges-Arthur Goldschmidt, dans un grand petit livre qui s'intitule *A l'insu de Babel*, dit ceci:

S'il n'y avait pas ce savoir de soi qui ne contient que ce savoir innommé, il n'y aurait pas de langage. Je sais que je parle, il n'y a langage que par ce savoir. Le langage part d'un pouvoir de dénomination qui lui est toujours antérieur. Le langage est au creux de lui-même, il est issu du vide, un vide qui me fait dire [...].⁵

Ainsi, on pourrait être amené à conclure que le nom innommable du «je» beckettien se prononce par l'ensemble de tous les autres mots du roman et de toutes les relations qu'ils entretiennent parmi eux. Ainsi formeraient-ils une espèce de monade sans fenêtre, renfermée sur elle-même. Mais comme nous rappelle Leibniz, la monade contient en elle-même la représentation de l'univers tout entier dont elle n'est qu'une partie.⁶

Dans un autre fameux passage, Beckett essaie de spécifier le drame verbal de ce «je» situé entre un intérieur innommé et un extérieur qu'il ne cesse de nommer:

³ SAMUEL BECKETT, *L'Innommable*, Paris, Minuit, 2004 (1^{ère} ed. 1953), p. 197.

⁴ *Op. cit.* p. 195

⁵ GEORGES-ARTHUR GOLDSCHMIDT, *A l'insu de Babel*, Paris, CNRS éditions, 2009, p. 21 s.

⁶ Il s'agit de la *Monadologie*, dernière oeuvre que Leibniz a écrite en 1714.

[...] c'est peut-être ça que je sens, qu'il y a un dehors et un dedans et moi au milieu, c'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part le dehors, de l'autre le dedans, ça peut être mince comme une lame, je ne suis ni d'un côté ni de l'autre, je suis au milieu, je suis la cloison, j'ai deux faces et pas d'épaisseur, c'est peut-être ça que je sens, je me sens qui vibre, je suis le tympan, d'un côté c'est le crâne, de l'autre le monde, je ne suis ni de l'un ni de l'autre, ce n'est pas à moi qu'on parle, ce n'est pas à moi qu'on pense, non, ce n'est pas ça, je ne sens rien de tout ça, essayez autre chose, bande de cochons, dites autre chose, que je l'entende, je ne sais comment, que je le ré-pète, je ne sais comment [...].⁷

Dans ce passage, Beckett décrit le «je» comme un «tympan» qui vibre, comme une chose qui sépare le dehors du monde du dedans de son crâne. Étrange tête de Janus qui coupe en deux le monde en un intérieur et un extérieur sans pourtant faire partie ni de l'un ni de l'autre. Et étrange position d'une cloison mince, sans épaisseur aucune, qui tire sa force (et sa défaillance) de la négation des deux domaines qu'elle ne cesse de séparer. Ni l'un ni l'autre *et* les deux à la fois, puisqu'elle les sépare, voici une unité trinitaire et dissociative fort intéressante dans laquelle Beckett place le «je» qui parle et qui essaie de comprendre ce qu'il est. Cette position intermédiaire et excentrique qui ne connaît point d'étendue rappelle celle de la langue qui sépare l'homme de l'homme présentée par Humboldt. Il s'agit à vrai dire d'une position intenable puisqu'elle est toujours en train de se scinder.

En utilisant la métaphore du tympan qui vibre, Beckett fait allusion à l'aspect acoustique de la langue. Les langues, ça se parle et ça s'entend. Or, en français le verbe «entendre» contient un double sens, celui de comprendre et celui de percevoir acoustiquement: «*hören und verstehen*». Beckett joue constamment sur cette équivoque qui au fond n'en est pas une, car pour comprendre un énoncé il faut d'abord entendre. Ainsi dit-il par exemple: «[...] je ne fais qu'entendre, sans comprendre, sans pouvoir profiter de ce que j'entends [...]».⁸ Entendre une langue sans la comprendre, voici une forme d'entente, dans le double sens du mot, qui attire l'attention de celui qui veut comprendre sur des aspects musicaux, corporels et rythmiques de la langue. Le «je» qui entend, sépare le monde, d'un côté, en une partie extérieure d'où proviennent les ondes acoustiques et sonores pour atteindre son tympan et, de l'autre, en une partie intérieure où se forment les concepts et le sens des mots. Et pourtant, aux dires de Beckett, le «je» qui entend n'appartient ni à l'un ni à l'autre. Il se tient au milieu en une sorte d'équilibre *entre* le sens abstrait des mots et les mots en tant que phénomènes purement acoustiques et sensoriels. Entendre et comprendre une langue depuis cette position excentrique veut dire l'entendre dans un état naissant où une langue est ouverte sur toutes les autres langues existantes. Car avant de percevoir ou de distinguer des mots séparés d'une langue donnée, cette écoute originelle et musicale dresse l'oreille à ce qu'on pourrait appeler «la chair du langage» à laquelle participent toutes les langues et dont chacune ne saurait être qu'une variante particulière. Il s'agit d'une espèce de magma sensoriel d'où surgissent les langues particulières, mais sans qu'elles ne puissent jamais s'en dégager complètement.

⁷ BECKETT, *cit.*, p. 160.

⁸ *Op. cit.*, p. 209.

La preuve en est par exemple le phénomène des homonymies et des homophonies d'une langue qui, pour une approche purement instrumentale des langues constituent un obstacle à éviter. Les poètes par contre, pour qui le sens de ce que disent les mots restera toujours lié aux différentes qualités rythmiques, sensorielles et musicales que comportent ces mots, eux, ils savent très bien que comprendre une langue, c'est la comprendre mal. Car mieux on connaît une langue, mieux on connaît les malentendus qui peuvent naître du plus simple discours. Ainsi chaque langue participe-t-elle de l'universalité du langage, de sa chair rythmique, qui, elle, n'existe que par l'existence des mots. Il en résulte qu'aucune langue ne saurait prétendre au titre de langue universelle, comme le fait de nos jours le «globish». Or ce qui ouvre les langues sur le langage universel, c'est entre autres la traduction.

Ces considérations nous reconduisent au passage de *L'Innommable* avec le «je» décrit sous forme de tympan. Car au fond, il s'agit d'un acte de traduction que décrit Beckett, mais d'une traduction qui fonctionne dans les deux sens. D'une part, il s'agit, comme je viens de le décrire, d'associer les sons et le sens que les mots sont censés véhiculer. D'autre part, il s'agit de traduire une idée, un quelque chose qui n'est pas encore de l'ordre du linguistique en *mots* pour l'exprimer et pour le communiquer aux autres. Car il est indéniable que le fait de s'exprimer par des langues commence *avant* la parole et que toute langue est au début traduction. Il n'y a pas que les langues et le langage. Il y a quelque chose que je *veux* dire, mais qui ne passera pas intact le fleuve des mots. Car ce quelque chose ne peut s'exprimer ni se reconnaître en tant qu'identique à soi qu'en passant par le creuset des mots. Cela veut dire que le sens n'est jamais donné comme un en-soi qui se tienne quelque part intact et identique à soi-même dans mon crâne, et qui attende d'être exprimé. Au contraire, il ne peut révéler son existence et son identité qu'à travers les mots d'une langue, mais qui l'altère irrésistiblement. Or ce qui est important dans ce passage de *L'Innommable*, c'est que le «je» n'occupe pas une troisième position – dialectique en quelque sorte – depuis laquelle il serait apte à contrôler le passage qui advient entre le monde des idées et celui des sons rythmés. Il représente plutôt ce vide dont parle Goldschmidt et qui est à l'origine de notre capacité de parler – un vide qui nous fait parler.

Par ailleurs, n'oublions pas que Beckett était bilingue et qu'il a publié en 1959 une version anglaise des trois romans *Molloy*, *Malone meurt* et *L'Innommable*. Il s'est donc traduit lui-même. Tâche ardue que de se traduire soi-même! Car qui traduit qui? Et où est l'original, si c'est l'auteur qui se traduit lui-même? Et comment s'opère le basculement d'une langue à l'autre, si c'est le même qui parle, et si c'est le même qui s'exprime différemment? Les positions du texte original et du texte traduit qui semblent constituer un dispositif de base pour toute traduction se mettent à vaciller. Il n'est plus sûr du tout où est l'original et où est la traduction. Quel serait le sens de ce texte s'il existait en deux langues différentes? On constate qu'au fond, en se traduisant lui-même, Beckett ne fait rien d'autre que de mettre en doute l'idée du sens UN qui existerait quelque part dans ma tête et qui serait ancré dans une pensée logique universelle. Il la met en doute, mais il la met également en oeuvre. Il la rend fertile en l'envoyant sur la trajectoire infinie dont j'ai parlé au début de mon exposé, et ceci dans l'intention de revenir autrement sur cette idée de l'universalité du sens.

Et c'est là que nous sommes au coeur de mes préoccupations. Car, à mon sens, il s'agit de trouver d'autres chemins que ceux battus par la métaphysique, la philosophie analytique et surtout par les sciences modernes. Des chemins qui, certes, ne se perdent pas dans un relativisme aveugle, mais qui gardent en vue l'idée de quelque chose d'universel, d'humain peut-être, mais qui est très différent de ce que l'humanisme propose normalement.

En tant que traducteur de son propre texte, Beckett s'est trouvé précisément dans la position de ce curieux sujet à deux faces qui se trouve être dépourvu de toute épaisseur. Si, en suivant l'idée d'un relativisme linguistique, on est tout de suite prêt à admettre que chaque langue a sa propre manière de penser et de s'exprimer, comment est-ce possible qu'un bilingue puisse penser la même chose de deux manières différentes? Qui veille au basculement d'une langue à l'autre? Et dans quelle langue s'effectuerait ce contrôle?

Or force est de voir que Beckett nous présente le côté possible *et* impossible de la traduction. Autrement dit, il y va de la question des intraduisibles. Je rappelle un fameux texte de Walter Benjamin qui s'intitule *Die Aufgabe des Übersetzers* qu'on a traduit en français par *La tâche du traducteur*⁹. Il est impossible de rendre par une autre langue l'homonymie incluse dans le mot allemand «Aufgabe» qui signifie à la fois «tâche» et «abandon». Le français, par exemple, ne parvient pas à rendre cette idée de tâche impossible qui renvoie d'entrée de jeu à l'impossibilité qui est à la base de toute traduction.

Me voici retourné au début, à Humboldt qui, lui, confère à la langue la tâche infinie, nécessaire *et* impossible à la fois de traduire l'homme en homme. Si la traduction se trouve au coeur du langage, et si elle est également ce qui constitue l'homme en tant qu'être qui ne cesse de se dépasser lui-même, il faut conclure pour les langues, et c'est avec elles que mon cheminement a commencé, qu'elles ne sauraient être prises pour des entités isolées capables de se replier sur leur propre territoire. Au contraire, il faut constater, en suivant Georges-Arthur Goldschmidt «qu'une langue ne l'est que de ne pas être une autre, que de ne pas pouvoir épuiser le linguistique.»¹⁰ Les langues se complètent pour témoigner ensemble de quelque chose d'universel. Et c'est l'idée de ce concert universel de toutes les langues qui devrait nous inciter, chacun à sa manière, à défendre la multitude des langues et à ne pas accepter la piètre et misérable idée d'un sens universel UN qui se laisserait traduire par une langue universelle UNE. En effet, il s'agit dans cette idée d'une atteinte à ce que l'homme a de plus profond, c'est-à-dire de se savoir être illimité.

⁹ WALTER BENJAMIN, *La tâche du traducteur*, trad. par Maurice de Gandillac, in *Mythe et violence*, Paris, Denoël, 1971.

¹⁰ GOLDSCHMIDT, *cit.*, p. 30.