

POUR UNE HISTOIRE DU SUJET DE LA TRADUCTION (ET POURQUOI LA RENAISSANCE)

Étienne Dobenesque
Université Paris 8

Il n'y a pas cinquante manières de traduire. Il y en a deux. Depuis le temps qu'on nous le répète, c'est une chose qui semble entendue, et que les théoriciens contemporains ne peuvent que confirmer : une traduction, la traduction, a été, est, sera, « traduction de la lettre » ou « traduction ethnocentrique » (Berman), « formal » ou « dynamic » (Nida), « adequate » ou « acceptable » (Even-Zohar, Toury), « resistant » ou « transparent » (Venuti)... Depuis quelques années, cette opposition exclusive se donne volontiers à travers les notions de traduction « sourcière » (« source-oriented ») ou de traduction « cibliste » (« target-oriented »). « Sourciers » seraient ces traducteurs qui auraient à cœur de maintenir dans leur traduction la marque de la « langue-source ». « Ciblistes » ceux qui seraient préoccupés avant tout d'une certaine forme de lisibilité de leur traduction, l'idéal de la traduction cibliste étant de donner l'illusion d'un texte directement écrit dans la « langue cible ». Cette terminologie a son origine, je crois, dans la « traductologie » issue des écoles de traduction où, pour des raisons pratiques, puisqu'on y apprend à traduire des langues, et non des œuvres, l'enseignement se fonde sur ces notions de « langue-source » et de « langue-cible ». Dans l'enseignement de la traduction tel qu'il se pratique un peu partout, la distinction des sourciers et des ciblistes sert souvent à présenter les deux stratégies possibles qui se présentent à tout traducteur. Et la didactique peut ici s'appuyer sur une histoire de la traduction elle-même fondée sur une « opposition fondamentale », et constituée comme une succession d'époques, d'écoles ou d'individus, alternativement plutôt sourciers ou plutôt ciblistes, depuis cette origine qu'incarne si bien Cicéron, par ailleurs premier cibliste, et théoricien du ciblisme.

Ce que suppose cette opposition des sourciers et des ciblistes, c'est une définition purement linguistique de la traduction comme transfert d'un énoncé d'une langue dans une autre. Et si cette opposition a toutes les apparences du bon sens, c'est parce que cette définition correspond aussi à la représentation la plus commune de la traduction : le traducteur y est le *pas-*

seur, l'homme qui fait passer les textes d'une langue à une autre, d'une civilisation à une autre. Et, s'il y a ce choix à faire, sourcier ou cibliste, c'est que, malheureusement, tout ne passe pas : on est sourcier ou cibliste en fonction de ce qu'on choisit de faire passer d'abord de l'énoncé. Pour le sourcier, le signifiant, pour le cibliste, le signifié. Derrière le vernis néologique, il n'y a rien d'autre que la vieille distinction de la forme et du fond. Penser la traduction en termes de langue, comme le transfert d'un énoncé d'une langue-source à une langue-cible, c'est se condamner à en rester là.

Mais à part, peut-être, les rédacteurs de dictionnaires bilingues, on ne traduit jamais que les énoncés d'une langue, pour la simple raison qu'on traduit toujours un *discours*, marqué par une historicité et une subjectivité qui font son caractère chaque fois absolument spécifique. Par quoi l'essentiel d'un discours, quand il est le lieu de l'invention d'une historicité, et d'une subjectivation maximale, n'est pas tant dans ce qu'il dit que dans ce qu'il fait. Traduire ce qu'un discours fait, et qui est le fait d'un sujet, suppose le travail d'un sujet de la traduction. Et il y a ce travail quand la traduction réinvente, dans son temps et dans sa langue propre, l'agir du texte traduit. Ce qu'on peut voir dans certaines traductions, qui fonctionnent et durent comme des œuvres.

Ce qui m'intéresse ici, c'est de penser à ce que pourrait être une histoire de la traduction qui s'écrirait, non plus du point de vue de la langue, des catégories de la langue, et du dualisme du signe, mais du point de vue du sujet. De penser ce que pourrait être une histoire de la traduction dès lors qu'on ne prend plus le traduire pour un transport d'une langue-source à une langue-cible, mais pour un rapport de discours à discours, et de sujet à sujet. Cette histoire de la traduction du point de vue du sujet est donc aussi une histoire du sujet de la traduction, qui doit contribuer à le constituer en objet théorique. Il y a donc à la fois à montrer qu'une traduction peut avoir la valeur d'une œuvre, comme cela s'est produit dans l'histoire, quand il y a un sujet de la traduction. Et d'autre part, ce qui sera l'objectif plus spécifique ici, que contre toutes apparences, on n'a pas toujours pensé dans les termes de l'opposition des sourciers et des ciblistes, et que l'idée de la traduction comme recreation de l'agir du texte est une vieille idée.

*

Je prendrai ici pour exemple celui de la relecture à faire du texte de Cicéron, *De optimo genere oratorum*. Texte dont on a raison d'affirmer qu'il a constitué pendant des siècles, jusqu'au XVIII^e sans doute, un point d'ancrage

théorique essentiel pour la réflexion sur la traduction. Cicéron y défend, c'est ce qu'on en a retenu, la traduction du sens contre la traduction des mots. Ce qu'on peut lire comme la revendication pour la traduction du primat du signifié sur le signifiant, du contenu sur la forme : Cicéron, premier des « ciblistes ». Mais relisons Cicéron. Nulle part on ne trouve ce qui pourrait s'apparenter à une telle opposition de la traduction « des mots » et de la traduction « du sens ». C'est Saint Jérôme qui, dans sa *Lettre à Pammachius* sur la traduction, s'appuyant sur l'autorité de Cicéron (« *habeoque huius rei magistrum Tullium* »), a cette formule :

Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu.

// Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les Saintes Ecritures où l'ordre des mots est aussi un mystère – ce n'est pas un mot pour un mot, mais une idée pour une idée que j'exprime. (St. Jérôme, 1953, 59)

Cette opposition du *verbum* et du *sensus* n'apparaît qu'au IV^e siècle. C'est avant tout un produit du christianisme, dont l'arrière-fond est la théologie de la langue qui fait la sacralisation du *verbum*. C'est que jusque-là, l'Antiquité ne connaissait que la notion de traduction *ad verbum*, qui désignait le mode dévalué, le "mot à mot". C'est sur ce modèle qu'a été forgée, dans les discussions autour de la traduction de la Bible notamment, la notion de traduction *ad sensum*, pour désigner désormais la mauvaise manière de traduire, tandis que la traduction *ad verbum* était jugée seule appropriée. Jérôme a la représentation du langage de ses pairs, qui le fait parler à partir de cette opposition *verbum/sensus*, et il reste soumis à la sacralité du *verbum*, qui impose la précision sur les écritures saintes, contredite immédiatement après par les exemples choisis pour appuyer son propos, pris dans la Bible... Mais Jérôme est avant tout le grand traducteur que l'on sait, dont l'œuvre montre une écoute continue du système du discours. Et la revendication d'une approche par le *sensus* (Jérôme dit aussi plusieurs fois *sententia*) me semble devoir se comprendre avant tout comme le produit de cette écoute, où la primauté du *verbum*, comme toute autre approche par les unités de la langue, ne peut qu'être rejetée.

Quant à Cicéron, que Jérôme cite à la suite, il pose le problème dans des termes tout autres que ceux qu'on a voulu en retenir, à travers la lettre de Saint Jérôme :

*non pro verbo verbum necesse habui reddere, sed genus omne verborum vim-
que servavi*

// Je n'ai pas cru nécessaire de rendre mot pour mot ; c'est le ton et la valeur
des expressions dans leur ensemble que j'ai gardé.

(*De optimo genere oratorum*, 5, 14, in Cicéron, 1921, 111)

Rien à voir donc, avec une opposition entre traduction des mots et traduction du sens : Cicéron oppose une traduction fondée sur *le mot (verbum)*, le mot seul, à une traduction fondée sur *les mots (verborum)*, les mots *dans leur ensemble*, ou les mots *en tant qu'ils font partie d'un ensemble*, et plus précisément sur *genus omne verborum vimque*, « le ton et la valeur » dans la traduction de Bornecque, de ces mots. Mais *verborum vis*, c'est un concept important chez Cicéron. Au lieu de « force des mots », qu'on attendrait, toute une tradition philologique, du dictionnaire de Freund à celui de Gaffiot, suivie par les auteurs des éditions de référence, traduit par « sens des mots ». Ici Henri Bornecque traduit *vis* par « valeur », et c'est une façon de mettre à jour un système conceptuel, puisque pour nous, après Saussure mais comme ici chez Cicéron, la valeur d'un mot pris dans un discours spécifique se distingue du sens du mot dans la langue. Mais là comme ailleurs, comme Henri Meschonnic en a fait souvent la démonstration, cet exemple de la traduction du *verborum vis* de Cicéron montre avant tout la résistance à une notion susceptible de remettre en cause une représentation installée du langage. Significativement ici, ce que manque de faire apparaître la traduction de Cicéron en évitant la notion de « force », c'est une pensée de la traduction qui échappe à cette opposition « fondamentale », la traduction du sens contre la traduction des mots. Cicéron ne parle pas au nom du sens ou de la langue, mais au nom de ce qui les met en échec, la *verborum vis*, cet agir du texte qu'il s'agit de recréer en traduisant. Où l'on rencontre un point de départ inattendu pour une histoire du sujet de la traduction.

*

Faire l'histoire de la traduction, c'est toujours faire plus que l'histoire de la traduction. Pour Henri Van Hoof, « étudier l'histoire de la traduction équivaut à reprendre l'histoire du monde, l'histoire des civilisations » (Van Hoof, 1991, 7). C'est que la traduction est considérée comme ce qui permet les échanges entre civilisations par la transmission de savoirs, de faits culturels, de valeurs, qui seraient sans elle comme enfermés dans leur langue. Etudier la façon dont ces civilisations se nourrissent les unes les autres, au moyen

des traductions, revient alors à « reprendre » l'histoire du monde. Du reste on l'a longtemps faite, cette histoire du monde comme histoire des civilisations, sur le modèle de la *translatio*. C'est le motif célèbre de la *translatio studii et imperii*, qui apparaît vers la fin du Moyen Age, mais chez Chrétien de Troyes déjà, par exemple, motif selon lequel le savoir et le pouvoir, *studium et imperium*, qui sont nés en Grèce, sont ensuite passés à Rome, et doivent désormais poursuivre leur translation, dans les exemples français vers la France. Sans s'en rendre compte forcément, il est possible qu'on pense encore aujourd'hui, plus souvent qu'on ne le croit, d'après ce modèle de la *translatio studii et imperii*.

Le problème d'une conception de la traduction comme transfert, transmission de savoir entre civilisations, et le problème d'une histoire de la traduction qui se fonde sur une telle conception, c'est qu'elle réduit la littérature, et la parole en général, à l'information qu'elles sont susceptibles de contenir. Emetteur-récepteur, et pur déterminé, produit d'un temps et d'un lieu, c'est la seule place qu'y a l'homme. Mais ce n'est pas la communication du déjà donné qui fait l'homme, c'est l'invention continuée du monde et de soi, dans et par l'invention de nouvelles manières de dire, qui sont aussi de nouvelles manières de penser, de voir, de sentir, de vivre. Si cette histoire du sujet de la traduction, à écrire, peut être une histoire du monde, c'est en tant qu'elle relève d'une histoire du sujet dans le langage, puisque anthropologiquement, il n'y a toujours eu que des langues.

La Renaissance a une place particulière dans cette histoire. Elle représente, on le sait, l'apogée de la *translatio studii* : l'incroyable volume des traductions écrites et publiées à cette période correspond à un désir de s'appropriier les écrits des Anciens, sur le modèle de ce que les Latins ont fait avec les Grecs. Mais dans le même temps, on découvre alors que n'existe pas ce transfert impersonnel : on découvre qu'on ne transporte pas un texte d'une langue à une autre comme on transporte un objet d'un pays à un autre.

La Renaissance est le moment où on passe, pour reprendre le titre d'un article important d'Antoine Berman, « De la translation à la traduction » (Berman, 1988). L'apparition au XV^e siècle, en latin puis dans les langues romanes, des termes désignant en propre la traduction et le traducteur témoigne d'un besoin de penser la spécificité de l'acte de traduire, en le sortant du champ de l'*interpretatio* (le terme le plus courant depuis l'Antiquité pour la traduction, qui désigne aussi le commentaire) et du champ de la *translatio* comme déplacement d'objet (*translatio* était le terme commun en bas latin, qui est passé en ancien français).

L'apparition de *traducere* dans le sens de « traduire » a une histoire, qu'on peut rappeler brièvement car elle n'a rien d'anecdotique. On doit à Leonardo Bruni, au début du XV^e siècle, les premières attestations de *traducere*, dans un sens très proche du latin médiéval, mais pour désigner l'acte de traduire, avec une réelle intention néologique. Bruni est l'auteur de ce que l'on peut considérer comme le premier traité humaniste sur la traduction, le *De Interpretatione recta*. Bruni y propose la définition suivante :

Dico igitur omnem interpretationis vim in eo consistere, ut, quod in altera lingua scriptum sit, id in alteram recte traducatur.

(Bruni, 1969, 83)

Ce qui ressemble à une stricte tautologie (« une bonne traduction, c'est quand c'est bien traduit »), mais qui tient par l'opposition d'*interpretatio* (le terme attendu pour « traduction », celui qu'emploient Cicéron, Jérôme, et Bruni lui-même dans le titre de son traité), et de *traducere*. Ce qui tient aussi par un concept auxquels les commentateurs ne prêtent d'ordinaire pas attention, celui de *vis*, la force, comme chez Cicéron. Loin de toute tautologie, ce que Bruni affirme au début de son traité, c'est que :

toute la force d'une interprétation (*omnem interpretationis vim*) tient au fait que, ce qui dans une langue est écrit, c'est dans une autre bien traduit (*recte traducatur*).

C'est donc la « force de l'*interpretatio* » que Bruni entend saisir avec ce nouveau concept qu'est alors la *transductio*. Par la force, comme chez Cicéron, qui disait vouloir traduire en orateur (*ut orator*), traduire n'est pas le transfert d'un écrit, mais le recommencement d'un écrire. Mais contrairement à Cicéron, qui, pour parler de la traduction, s'en tenait à peu près à la phrase citée, contrairement aussi à Saint Jérôme, Bruni s'efforce de développer une conception d'ensemble de la traduction, à laquelle il accorde le statut de problème théorique spécifique.

L'apparition du terme de « *transductio* », qui correspond aussi à la mise à jour de la traduction comme problème, est donc liée à la fois au besoin de la séparer du commentaire (de l'*interpretatio*), et de la penser autrement que sur le mode d'une *translatio* impersonnelle. En cela, il faut bien sûr la relier à ce qu'on a appelé l'humanisme. Ce nouveau rapport aux textes, spécialement les textes des Anciens, passe par exemple, mais c'est un point important, par la remise en cause de la traduction d'après une autre traduc-

tion, la traduction de traduction. C'était le mode normal de la traduction médiévale : on connaissait parfois un texte grec par une traduction en latin faite d'après une traduction arabe, elle-même traduite du syrien qui traduisait le texte grec. La pratique de la traduction de traduction se poursuit à la Renaissance (comme encore de nos jours), mais elle est systématiquement condamnée par ceux qui, de Bruni à Du Bellay, écrivant sur la traduction, entendent interroger sa spécificité. La pensée d'une spécificité de la traduction se développe donc à partir d'une sacralisation de l'original dans sa langue, comme lieu propre de la figure de l'auteur. Mais la sacralisation de l'original, et de l'auteur, n'a ici rien à voir, contrairement à ce qu'on pourrait dire, avec une conception sourcière. En dehors de toute fétichisation du mot de l'original, elle affirme la continuité entre l'auteur et son œuvre, dans sa langue, tous trois indissociables, continuité qui fait la spécificité irréductible du texte. C'est avant tout parce que le texte à traduire est reconnu comme le lieu d'une individuation qui ne se laisse pas transporter comme une chose d'une langue à une autre qu'advient la traduction. C'est ce quelque chose comme un sujet dans l'œuvre à traduire qui fait de la traduction un problème.

Alors ce problème apparaît chez ceux qui traduisent ou qui écrivent sur la traduction à la Renaissance comme le lieu d'une tension irrésolue. D'un côté, la puissance absolue reconnue à l'auteur et à son œuvre est décrite par les traducteurs comme un assujettissement de leur propre écriture. Luce Guillerm l'a montrée dans sa thèse, *Sujet de l'écriture et traduction autour de 1540*, dans tout ce volume d'écrits sur la traduction, la figure la plus saillante n'est pas celle du traducteur, mais celle de l'auteur, comme, dit-elle, « sujet individuel d'une écriture "libre" » (Guillerm, 1988, 8). Cette nouvelle transcendance de l'auteur, et la représentation dévaluée de la traduction qui va avec, ouvrent donc la voie aux critères traditionnels de la fidélité et de la trahison, et au principe de l'effacement du traducteur. Mais en même temps que cette représentation dévaluée, par laquelle le traduire s'oppose à l'écrire, il y a un effort constant pour penser ce que pourrait être un réécrire dans la traduction. C'est l'effort de Bruni, déjà, vers l'*interpretationis vim*, la force de la traduction, dans son attention au rythme notamment, à recréer en traduisant. Et Etienne Dolet, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, ne fait que reprendre Bruni quand il affirme en conclusion de sa *Manière de traduire*, que « [s]ans grande observation des nombres ung Auteur n'est rien » (Dolet, 1540, 16), où c'est bien la recherche de la spécificité du traduire qui mène, cette fois, et par paradoxe, à l'assimilation du traducteur à un nouvel « auteur ». Il reste que, après Bruni et

l'invention du *traducere*, penser le traduire comme écrire semble supposer encore de renouveler chaque fois ce geste de Bruni, qui avait été déjà celui de Cicéron renonçant à traduire *ut interpretes*. De là le besoin, chez Du Bellay par exemple, de se distinguer d'un mode commun de la traduction, en refusant même ce nom de traduction. Et les contradictions toujours pointées de Du Bellay, premier des anti-traducteurs et grand traducteur, sont bien une façon de poser à nouveau le problème. C'est en effet, dans *La Deffence, et Illustration de la langue françoise*, à partir d'une critique violente de la traduction comme pratique désobjectivante qu'il élabore une théorie de l'imitation qui pourrait fonder une véritable poétique de la traduction, et qui irrigue l'ensemble de son œuvre, traductions comprises.

L'intérêt spécifique de la Renaissance tient au fait que ce qu'on appelle alors la « question de la langue » est d'une importance incontestable, le problème de la traduction tel qu'on peut le voir se mettre en place, n'est en rien une affaire de langue. Et ce même si une autorité des langues est souvent invoquée par les traducteurs tout comme ils parlent de l'autorité de l'auteur. Mais un livre comme *La Deffence* est exemplaire à ce titre : Du Bellay ne cesse d'y parler au nom de la langue, mais c'est de littérature qu'il s'agit partout, et de ses *génies* passés, dans leur langue, et à venir, en français, dans le rapport intersubjectif qui se produit dans l'imitation, par laquelle doivent advenir de nouveaux *génies*. On peut formuler l'hypothèse, certes peut-être un peu simpliste, et discontinuiste, que ce problème de la traduction, ce conflit des sujets que la Renaissance maintient comme problème, le XVII^e siècle lui donnera une forme de résolution, en effaçant, simplement, la question du sujet, pour mettre à la place de ce que Du Bellay appelait le *genius* le « génie de la langue ».

Bibliographie

- Ballard, M., *De Cicéron à Benjamin – Traducteurs, traductions, réflexions*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992.
- Berman, A., « De la translation à la traduction », *Traduction-Terminologie-Rédaction*, I, 1, pp. 23-40, 1988.
- Bruni, L., *Leonardo Bruni Aretino Humanistisch-Pilosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe* (Baron, H., ed.), M. Sändig, Wiesbaden, 1969.
- The Humanism of Leonardo Bruni : Selected Texts* (Griffiths, G., et al., eds.), Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghampton, 1987.

- « Sulla perfetta traduzione » (Marmo, C., trad.) in Nergaard, S. (ed.), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano, 1993, 2002, pp. 73-97.
- Opere letterarie e politiche* (Viti, P., ed. et trad.) Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1996.
- Buridant, C., « Translatio medievalis. Théorie et pratique de la traduction médiévale », *Travaux de linguistique et de littérature*, XXI, 1, 1983, pp. 81-136.
- Chiesa, P., « Ad verbum o ad sensum ? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo », *Medioevo e Rinascimento*, 1, 1987, pp. 1-51.
- Cicéron, M. T., *Academici libri* (Reid, J. S., ed.), Macmillan and Co, London, 1885.
- Du meilleur genre d'orateurs* (Bornecque, H., ed. et trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1921.
- L'Orateur, Du meilleur genre d'orateurs* (Yon, A., ed. et trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1964.
- Dolet, E., *La Maniere de bien traduire d'une langue en aultre*, Etienne Dolet, Lyon, 1540.
- Folena, G., *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino, 1973, 1991.
- Gonzales Rolan, T., et al., *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la 1a mitad del siglo XV*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000.
- Guillerm, L., *Sujet de l'écriture et traduction autour de 1540*, Aux amateurs de livres, Paris, 1988.
- Jérôme, St., « A Pammachius – La meilleure méthode de traduction », in *Lettres* (Labourt, J., ed. et trad.), Les Belles Lettres, t. III, Paris, 1953, pp. 55-73.
- Meschonnic, H., *Poétique du traduire*, Verdier, Lagrasse, 1999.
- Mounin, G., *Teoria e storia della traduzione* (Morganti, S., trad. de *Traductions et Traducteurs*, inédit en français, Einaudi, Torino, 1965.
- Nergaard, S., « Introduzione » in Nergaard, S. (ed.), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano, 1993, 2002, pp. 1-50.
- Norton, G. P., *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France*, Droz, Genève, 1984.
- Pym, A., *Method in Translation History*, St Jerome Publishing. Manchester, 1998.
- Sabbadini, R., « Del tradurre i classici in Italia », *Atene i Roma*, III, pp. 19-20.
- Van Hoof, H., *Histoire de la traduction en Occident*, Duculot, Paris/Louvain-la-Neuve, 1991.
- Vegliante, J.-C., « Leonardo Bruni Aretino, tra[ns]ducteur » in *D'écrire la traduction*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris, 1996, pp. 17-36.