

Fidèle, infidèle, c'est tout comme,
Merci mon signe

Henri Meschonnic

Je dis « merci mon signe » comme on dit « merci mon Dieu ». Manière de dire : fidèle, infidèle, vieilleries tout ça. C'est à quel sujet, que ces mots s'adressent ? Toute cette affaire est une question de point de vue.

Je ne fais cette réflexion que sur et à partir de ce qu'on appelle couramment traduire, apparemment d'une langue dans une autre.

C'est dire que la première chose à débusquer, le préalable théorique, est de faire comprendre, mais je ne me fais pas d'illusion, c'est pourquoi aussi j'adopte ce ton, que l'obstacle majeur est l'assimilation molle, métaphorique, entre *comprendre* et *traduire*, héritée de l'essentialisation du langage chez Heidegger. Selon laquelle, comme dans les deux cas il y a *interprétation*, comprendre c'est déjà traduire, et traduire, bien sûr, suppose comprendre. Je pense à certains philosophes, et même à un certain établissement philosophique, que représente à la perfection Paul Ricœur, par exemple dans son dernier petit livre, *Sur la traduction* (Bayard, 2004), où il le dit au moins trois fois (p.22, 44, 50) : « Comprendre, c'est traduire », en se référant d'ailleurs à Georges Steiner, dans *Après Babel*. Même spécialité de dire des banalités d'un ton pénétré : de remuer les idées reçues de fidélité et de trahison. Ce qui explique peut-être l'effet médiatique, la réponse à l'horizon d'attente. Ricœur avance donc comme des découvertes que « c'est parce que les hommes parlent des langues différentes que la traduction existe » (p.22) et qu'« il est toujours possible de *dire la même chose autrement* » (p.45). Où Ricœur met sur le même plan « ce que nous faisons quand nous définissons un mot par un autre du même lexique, comme font tous les dictionnaires » (p.45) – cette belle ignorance de la notion de discours, qui ne retient, ou ne connaît, que la notion de langue, et cette confusion entre traduction et métalangage. Tout cela pour arriver à la découverte, contre le motif fameux de l'intraduisible : « *Car la traduction existe* » (p.56). Ce qu'il appelle « *l'hospitalité langagière* » (p.19, 43). Toujours la maison de l'Etre et l'homme de l'Etre.

Tout cela, ces fossiles de pensée, dans les termes de « la chair des mots, cette chair qui s'appelle 'la lettre' » (p.67), met d'avance traduire dans l'herméneutique, c'est-à-dire dans la tradition culturelle du signe.

C'est pourquoi je dis : « fidèle, infidèle – c'est tout comme ». Parce que malgré leur opposition apparente ces deux notions font la même chose : rester dans l'opposition entre la forme et le contenu, c'est-à-dire dans les deux cas, dans le signe. Vous traduisez-fidèle, ou vous traduisez infidèle, vous ne faites qu'une seule et même chose, vous traduisez du signe, au lieu de traduire, quand il a lieu, le poème de la pensée. Quand la poétique montre le discours, le système de discours, le traducteur herméneutisé et le philosophe regardent le signe. Le doigt, au lieu de regarder la lune.

Tout ce qu'ils peuvent traduire, c'est ce que dit ou ce qu'a l'air de dire un énoncé, pas ce que fait, ce que vous fait, un système de discours. Or il vous fait du sujet.

Mettre en continu comprendre et traduire, c'est ne pas même se rendre compte qu'on remplace une pensée du langage, une théorie du langage par le motif à la mode de la communication et de l'information. Ce n'est pas par hasard que les traducteurs ont un faible pour la métaphore du passeur, et aiment se voir comme des passeurs. Ils se trompent de patron : ce n'est plus saint Jérôme, c'est Charon sur le Styx. Ils passent du cadavre. Ce qui arrive sur l'autre rive, selon cette répartition de la chair des mots, la lettre, et de l'esprit, si on sépare les deux, c'est du cadavre.

Tout cela dans cette foire contemporaine de la pensée où on oppose l'identité à l'altérité, l'annexion-langue au décentrement-langue, les sourciers aux ciblistes, le calque au naturel, sans voir que ce qu'on prend pour l'effet du naturel est le comble du culturel. De langue à langue.

Un seul petit exemple, à ce stade, en est l'illustration : quand, au début du traité d'Aristote sur l'interprétation, les mots *ta en té phoné*, « les choses qui sont dans la voix », sont traduits par Tricot, dans l'édition Vrin : « les mots ».

Par quoi peut-être on peut commencer à voir que l'herméneutique ambiante est une effaçante, que la traduction dans les termes du signe est une effaçante, pour la même raison, qu'il y a donc à faire une critique radicale des concepts et des pratiques qu'on enseigne comme

une nature des choses et un mal nécessaire. Et on ne saurait en sortir qu'en prenant un autre point de vue.

Devant le caractère omniprésent de ce que je considère comme une absence de pensée qui ne se connaît pas comme telle, et bien au contraire elle est la pensée dominante, je n'ai pu, pour déjouer le faux sérieux des Assis, que me livrer à un jeu, qui est celui de chiffrer la note à payer. Pour traduire. Pour retraduire. Pour savoir ce que parler veut dire, et peut faire.

Donc, je procède en neuf coups, et je compte.

Premier coup, une bonne nouvelle : il n'y a pas de problème de traduction, il n'y a pas d'intraduisible, il y a seulement un problème de théorie du langage, de représentation du langage. Le signe empêche de penser le langage, paradoxe numéro un, alors qu'il passe pour la nature du langage. Comme il empêche de penser le langage, il empêche de penser le poème, sinon à travers lui-même. Ainsi traduire du poème à travers les catégories du signe, ce n'est pas traduire le poème, c'est traduire le signe. Donc le signe empêche aussi de penser ce que c'est que traduire. Je précise que j'appelle poème l'invention d'une forme de vie par une forme de langage et l'invention d'une forme de langage par une forme de vie, toutes deux inséparablement. Ce qui fait éventuellement de la pensée un poème, et qu'on peut parler d'un poème de la pensée. S'il y a un poème de la pensée, c'est ce poème qu'il y a à traduire, pas le signe. Quand on traduit dans les termes du signe, ce n'est pas ce qu'il y a à traduire qu'on traduit, c'est sa propre représentation du langage, dans les termes du signe. A partir de là, je ne sais plus si ce que j'annonçais comme une bonne nouvelle est une bonne nouvelle, car le problème est beaucoup plus difficile qu'on ne croit devant un texte à traduire. Et ce n'est pas le traduire seul qui peut s'en sortir. Puisque c'est le problème de toute notre représentation du langage, et elle est ainsi faite qu'elle ne nous donne ni de raison ni de moyens d'en sortir.

Deuxième coup : précisément, montrer que ce que nous prenons, selon les moyens du signe, pour la nature du langage, n'en est qu'une représentation. D'une part, c'est possible à partir de l'anthropologie, qui nous permet de sortir du bocal où nous nous agitions, et à partir de l'expérience du poème ; et d'autre part c'est nécessaire pour prendre acte des effets du signe, et de ses limites. Il

s'agit donc de faire la critique du signe, où rien que l'association des deux termes montre ce qu'il y a à entendre par *critique*. C'est l'étude du fonctionnement et des effets de théorie. En quoi la critique est constructive (je le dis puisque certains croient qu'elle est destructrice, quand ils ne la confondent pas avec la polémique et même il y en a qui disent qu'elle est juive), et c'est aussi, par là-même, le travail de reconnaissance des effets dans les pratiques, par lesquels se dégage la différence entre les théories faibles et les théories fortes. Question de rendement.

Juste un exemple. Quand Cicéron parle de *vis verbi, vis verborum*, simplement « la force du mot, la force des mots », l'édition française du dictionnaire de Freund et toutes les traductions des Belles-Lettres traduisent : « le sens du mot, le sens des mots ». Et c'est pourtant, dans le dictionnaire, à l'article *vis*, normalement rendu par « force ». Ainsi on peut mesurer la perte de pensée, la faiblesse théorique du signe qui méconnaît la notion de « force » en l'assimilant à la notion de « sens ». Faisant involontairement apparaître que la notion de *sens* peut être un obstacle épistémologique pour la connaissance du langage.

Le signe est un ensemble culturel omniprésent, depuis environ deux mille cinq cents ans. Il a la force du familier renforcée par les sciences du langage, dans leur état général. Il est couramment représenté selon le dualisme de la forme et du contenu, de la lettre et de l'esprit, où s'inscrit la différence des langues, à traduire éventuellement. Il y a les grammaires et il y a les dictionnaires. Cette dualité aussi caractérise la représentation linguistique des langues. Humboldt les appelait « le squelette mort du langage ». Donc, quand on traduit, on traduit d'une langue dans une autre langue, c'est l'évidence.

Ici il y a deux effets de théorie. L'un est que les choses du langage – c'est-à-dire du signe pris pour le langage – constituent un modèle linguistique. C'est l'affaire même des sciences du langage, de la linguistique générale et des linguistiques langue par langue. L'autre effet est que ce modèle, tel qu'il est représenté, selon les termes des linguistes, en signifiant et signifié, ne fait que juxtaposer, comme deux hétérogènes l'un à l'autre, le son et le sens.

Et ce que montre la critique du signe, du point de vue où je me place, c'est que le signe n'est pas du tout seulement un modèle

linguistique, mais un modèle constitué de six paradigmes, tous binaires, de sorte que le signe, c'est six fois deux égale deux ; et d'autre part, de ces deux constituants du signe, l'un prend empiriquement la place de l'autre, qui est curieusement à la fois escamoté et maintenu. Tous les six selon la même homologie.

Mais le signe, par lui-même, ne le laisse pas voir.

Donc, d'abord, il y a le dualisme linguistique du signifiant et du signifié. Si quelque chose montre que le signifié prend toute la place, et que le signifiant est à la fois escamoté et maintenu, c'est justement la traduction courante, qui court après le français courant. Pour les textes religieux, la Bible christianisée, elle court après la clientèle.

Ses effets de théorie sont la rhétorique du propre et du figuré, l'étymologisme chez ceux qui prennent l'origine pour le sens (comme Chouraqui dans sa traduction de la Bible), et c'est l'opposition entre prose et poésie, dont Shelley disait dans *A Defence of Poetry* que c'était une erreur vulgaire. C'est aussi ce que Saussure appelait les « divisions traditionnelles » et qu'il critiquait : lexique, morphologie, syntaxe. C'est le primat de la langue, qui empêche de penser le discours. C'est le langage poétique conçu comme un écart par rapport au langage ordinaire – ce qu'aggrave le vieux couple, à la Heidegger, de l'authentique et de l'inauthentique, là où Malinowski découvrait la fonction phatique. Du point de vue où je me place, langage poétique et langage ordinaire sont deux entités réelles – des fantômes de pensée. Bizarre effet de langage, que le réalisme produise des fantômes.

Puis il y a le paradigme philosophique, qui oppose les choses et les mots, selon le vieux problème, à reprendre dans ses implications éthiques et politiques, du réalisme et du nominalisme. Voyez Hegel : le mot est la mort et même le meurtre de la chose. Avec ce vieux Guignol qu'est la question de l'origine. Mais il joue toujours : voyez Merritt Ruhlen : *The Origin of Language* (1994) traduit en 1997 sous le titre *L'origine des langues*. Sous-titre : *Sur les traces de la langue mère*. Et on confond origine et fonctionnement, arbitraire et convention. C'est l'un des côtés comiques. L'autre étant qu'on ne retient que les ressemblances. Or ce sont les différences qui comptent le plus : voyez les synonymes.

Et le paradigme anthropologique oppose le langage à la vie, le général au particulier, l'écrit et la voix, la lettre et l'esprit, mais aussi,

chez Lévy-Bruhl, le civilisé et le primitif. Là aussi il y a lieu de reconnaître qu'on oppose non le langage à la vie – comme fait Wittgenstein, comme fait Adorno – mais une représentation du langage à une représentation de la vie. Il y a là nécessairement des répercussions sur la pensée et la pratique du traduire. Et sur la confusion entre mot et concept.

Mais ce n'est pas fini. L'académisme se renouvelle. Lévy-Bruhl opposait l'adulte normal masculin civilisé blanc pas seulement au primitif, mais à l'ensemble de la femme, du fou, de l'enfant, du sauvage et du poète. Dans cette logique il y a le rejet de l'étranger, comme le montrent certains noms de peuples, mais aussi cette confiture délicieuse que sont les *gender studies*, l'opposition essentialiste-réaliste du masculin et du féminin, et la confusion entre le sexe biologique et le genre grammatical.

J'arrive au paradigme théologique, paradigme culturel – mais ils sont tous culturels. Il est la mise en scène du signifiant escamoté et maintenu. C'est l'Ancien Testament, et le signifié qui lui donne sens, c'est le Nouveau Testament, selon la théologie chrétienne de la préfiguration. Là encore, merci Hegel, la religion de la haine et la religion de l'amour, et les théologies politiques du *Verus Israel*. Dix-sept siècles d'habitude, ça ne se voit même plus : la preuve, le continu de l'antijudaïsme à l'antisémitisme, et l'usage des *Protocoles des Sages de Sion* et de *Mein Kampf* dans l'islamisation du conflit israélo-palestinien, que la bien-pensance (de gauche) ne veut pas voir.

Quant aux effets d'idéologismes, le plus beau est certainement le « Dieu des armées », *adonaï tsevaot*, que je traduis « Dieu des multitudes d'étoiles ». *C'est le sens*, attesté par le dictionnaire de Koehler-Baumgartner.

La traduction « Dieu ou Seigneur des armées » remonte à la Vulgate, *Dominus exercituum, Deus exercituum*. En français elle est dans Le Maistre de Sacy, « le Seigneur des armées », qui traduit parfois « le Seigneur des puissances », traduction de la Septante, *Kurios tōn dunameōn* ; elle est dans Ostervald, « l'Éternel des armées », et dans Segond, de même ; dans Crampon, « Yahweh des armées » et dans Osty, « Yahvé des armées » et Dhorme, de même. Elle est dans la King James Version, « The Lord of hosts » ; dans la traduction « du monde nouveau » : « Jéhovah des armées » ; dans l'espagnole *Biblia*

del peregrino, « El Señor de los Ejércitos », et dans l'espagnole d'Amérique latine, « Jehová de los Ejércitos ».

Dans la Bible Bayard, la traduction varie selon les textes et, par exemple, c'est « YHWH des Troupes » dans *Isaïe* et « Yhwh des Armées » dans *Amos*.

Oui, tout cela est à vomir.

Mais le signe, c'est aussi son paradigme social, l'opposition de l'individu à la société. Lui aussi a ses idéologismes, ses théologismes : comme l'individualisme destructeur de la société occidentale, pour des socio-théologiens comme Lipovetski ou Louis Dumont. Pour qui le modèle de la hiérarchie est la société des castes en Inde et le second récit de la Création, dans la *Genèse*, l'histoire de la côtelette.

Dans la mesure où ce paradigme a eu des effets littéraires, c'est aussi à la fois un paradigme du langage et un marqueur du traduire.

Le dernier paradigme du dogme est une aporie du politique, dans l'opposition propre au *Contrat social* entre minorité et majorité, où l'identification de la majorité au Souverain, selon Jean-Jacques Rousseau, accomplit aussi parfaitement la manœuvre de l'escamotage-maintenance de la minorité. C'est un conventionnalisme politique. Où s'inscrit le mythe littéraire de l'horizon d'attente. Qui pose aussi le problème de l'intelligibilité du présent, de l'imprévisibilité du passé, des effets de pouvoir du plus grand nombre sur les idées reçues, où s'inscrivent ce qu'ont de révélateur les retards à la traduction : *LTI (Lingua Tertii Imperii)* de Victor Klemperer, traduit sous le titre *La langue du IIIe Reich* en 1996, a mis quarante-neuf ans à être traduit en France, alors que c'était un succès de librairie en Allemagne dès 1947.

Le signe, c'est tout cela, et qui se tient. C'est donc une force, une omniprésence, qui détermine un pourrissement de la pensée : de la pensée du langage, de la pensée du poème, de la pensée de l'éthique et de la pensée du politique.

Or traduire travaille à la critique du signe, par son historicité propre. Traduire n'est pas isolé dans une autonomie de procédés. La transformation des logiques interculturelles (la décolonisation, le primitivisme) et la transformation dans la pensée du langage, par la notion de discours, ont transformé, ou travaillent à transformer le traduire.

Mais il faut reconnaître que ce qui règne, dans la pensée du traduire, c'est la linguistique de la traduction, avec l'expansion des notions d'équivalence formelle et d'équivalence dynamique, selon Eugène Nida. Ce qui revient à la surimposition de la forme sur la langue de départ et du contenu sur la langue d'arrivée. Le binaire du signe où la pragmatique ne fait qu'ajouter le couplage stimulus-réponse sur le couplage forme et sens. L'empirisme autant que l'herméneutique renforcent ce schéma. Et pourtant ce schéma, qui règne, est mauvais pour la traduction. Comme je vais le prouver.

Je veux faire entendre que le familier, l'apparemment raisonnable, ce qu'on enseigne comme la vérité et la nature, le signe, est une folie, une schizophrénie du langage. Vous avez peut-être oublié, mais c'est le troisième coup. Le paradoxe, si on pense à Tzara, à Antonin Artaud, c'est que le rapport au corps et au cri passe pour proche de la folie. Alors que c'est la séparation du langage en deux éléments hétérogènes radicalement l'un à l'autre qui est une folie. Ce qui fait qu'ensuite on bricole des passages : le symbolisme des sonorités qui fait un originisme, ou une motivation par expressivité, ou l'hésitation prolongée entre le son et le sens comme dit Valéry. Alors que du point de vue de l'expérience de pensée qu'est le poème, et qui déborde autant tout expérimentalisme que toute mystique, autant il y a du discontinu dans le langage, autant il y a aussi du continu. Mais le signe ne le sait pas, et il empêche de le savoir. Le signe est l'exemple majeur que chaque savoir produit une ignorance spécifique, ne le sait pas et cache donc qu'il cache ce qu'il cache.

En quoi le signe ressemble parfaitement à ce que fait la traduction courante, que j'appelle une effaçante.

Il y a donc, partant de l'expérience du poème et de l'expérience de traduire un poème, à provoquer une crise de signe. Crise de signe : allusion, bien sûr, à *Crise de vers* de Mallarmé. Mais l'enjeu est de pousser davantage, et au-delà d'une différence d'époque, un malaise. Il s'agit de reconnaître un universel masqué par la méconnaissance, et une cohérence jusqu'ici inaperçue.

Il s'agit d'affoler le signe, cette folie du langage. Et, socialement, cette folie de l'affoler. En montrer la fausseté dans l'illusion de l'illimité, c'est-à-dire ses limites, c'est l'utopie et la prophétie de la théorie du langage : utopie, car elle n'a pas de lieu et elle est

déplacée ; prophétie, par le refus des idées reçues. Ce sont ces deux conditions qui lui font sa liberté.

Déstabiliser le signe. Sans répéter la pseudo-folie des années 60 qui proposait une sortie hors du signe. Ce nietzschéisme littéraire que prolonge, d'une manière abâtardie, le déconstructionnisme. Non, montrer la force, et les faiblesses, du signe. Donner un coup de Bible dans le signe. Un coup de rythme. Un coup du rythme, du poème. Le signe casse au poème. Son maillon le plus faible. Un coup d'historicité radicale contre son essentialisation, sa dualisation en chaîne. Pour déclencher une précipitation de ses paradigmes qui peu à peu perdraient leurs éléments comme, dans les dessins de l'humoriste Ronald Searle, les livres perdent leurs lettres. Pour laisser la place à d'autres paradigmes.

Un nouvel éloge de la folie, peut-être. Et le comble de l'utopie : ne pas rester hors lieu, disqualifier l'incompétence installée.

C'est aussi montrer les limites de l'herméneutique, non qu'on n'en ait pas besoin, mais pour montrer que quand elle se prend pour tout ce qu'on peut dire et faire, du sens, elle est seulement tout entière dans le signe. D'où la faiblesse de l'autonomisation du traduire en traductologie.

Là-dessus il faut frapper encore un coup, le quatrième, en dénonçant une imposture qui n'a que trop duré, et qui à ma connaissance règne encore, c'est l'identification du structuralisme linguistique à Saussure. Saussure est donné pour l'inventeur du structuralisme, qui en serait la continuité. Mais le structuralisme est, comme on peut mieux s'en assurer depuis la publication en 2002 des *Écrits* inédits, un ensemble, si je compte bien, de neuf contresens sur Saussure. Un massif de contresens.

Premier contresens, Saussure dit « système », le structuralisme dit « structure », et en fait des interchangeables, alors que *système* dit l'interaction de tous les éléments du langage, dans la continuité de Humboldt, et *structure* est purement formel. Ce que confirme la suite.

Deuxième contresens, Saussure, dans sa sémiologie, pose qu'il n'y a que des points de vue sur le langage ; le structuralisme, dans son sémiotisme, se présente comme décrivant la nature du langage.

Troisième contresens, Saussure comprend une systématicité toute déductive de la théorie du langage, et invente l'expression de

« théorie du langage » contre les savoirs de l'époque ; le structuralisme fait du descriptif.

Là où Saussure pense l'unité langue-parole et le discours, le structuralisme installe une séparation entre langue et parole, et a surtout été une linguistique de la langue. Quatrième contresens.

De sa pensée du discours, Saussure postule une poétique, même s'il ne l'a pas faite, autant qu'on sache, mais le structuralisme a opposé le rationalisme du *Cours* à la folie de Saussure dans les anagrammes. Contresens cinq.

Six. Saussure oppose l'associatif, qui est multiple, au syntagme ; le structuralisme est dans le binaire du paradigmique et du syntagmatique.

Sept. Saussure pense le signe comme radicalement arbitraire, l'arbitraire au sens d'une historicité radicale, ce qui fait que pour lui chaque fois qu'on cherche l'origine on trouve le fonctionnement ; le structuralisme comprend l'arbitraire comme un conventionnalisme, et ne peut donc que laisser se développer le mythe originiste.

Huit. Pour Saussure, diachronie et synchronie sont ensemble l'histoire en mouvement ; le structuralisme a opposé la diachronie, comprise comme l'histoire, à la synchronie vue comme l'état de langue.

Neuf : Saussure fait une critique des divisions traditionnelles (lexique, morphologie, syntaxe) ; le structuralisme a renforcé le discontinu et les hétérogénéités du signe.

Tout cela fait la systématicité des choses du langage, vue du point de vue de Saussure, que je fais le mien. C'est pourquoi je pose qu'il y a à penser Humboldt aujourd'hui. Parce que la diffusion du structuralisme, renforçant le signe de son apparente scientificité, ne peut pas ne pas avoir d'effets de théorie et de pratique sur l'acte de traduire, et le résultat qui en sort.

Alors c'est le cinquième coup à frapper : construire, contre la cohérence du signe, la contre-cohérence du continu. Où je ne peux qu'indiquer rapidement les choses.

Parce que je pose un premier continu qui est le corps-langage. Un texte, au sens du poème, est ce qu'un corps fait au langage. Mais ce corps n'est pas de la viande. Pas de chair – cette charcuterie – ni de neurones dans un poème. Penser le corps-langage, c'est penser

à neuf le rapport entre le langage et la vie, à partir de la définition de la « vie humaine » selon Spinoza, dans le *Traité politique* (V,V), non par la « circulation du sang » mais « surtout par la raison, la vraie vertu et vie de l’Esprit – *sed maximè ratione, verâ Mentis virtute, & vitâ* ». Comme cela suppose nécessairement le langage, cela s’oppose à l’opposition commune entre le langage et la vie.

Dans le discours, c’est ce que je propose de reconnaître comme un système de discours, c'est-à-dire une sémantique sérielle qui prenne en continu rythme, syntaxe et prosodie : le rythme comme organisation du mouvement de la parole, et donc les rythmes : rythme de position, rythme d’attaque, rythme des finales, rythme de répétition, rythme syntaxique, rythme prosodique. On voit que ce ne sont plus les mots, ce n'est plus le signe qui est l'unité. La conséquence est que ce ne sont pas les langues qui sont maternelles, c'est les œuvres qui sont maternelles. C'est pourquoi je dis que c'est la Bible qui a fait l'hébreu, pas l'hébreu qui a fait la Bible. Ce n'est qu'un exemple.

On comprend que les conséquences sont inéluctables pour la traduction. Mais aussi sur ce que c'est que lire. Juste deux exemples.

Dans *Poétique du traduire*¹, il y a l'exemple de deux vers d'Homère (*Iliade* VIII, 64-65) qui montre ce que les mots ne disent pas, l'égalité entre le mot qui dit le cri de malheur de ceux qu'on tue (*oïmôgue*), trois longues, et le cri de triomphe des tueurs (*eukhôlè*). Et cette égalité rythmique, cachée dans la métrique de l'hexamètre, retrouve ce que découvre l'anthropologie homérique.

Mais dans Spinoza, il y a un exemple qui me semble particulièrement comique, de mon point de vue, bien sûr. Spinoza commence le *Traité politique* par *Affectus, quibus conflictamur concipiunt Philosophi...* je traduis : « Les Affects, par quoi nous sommes en conflit, les Philosophes les conçoivent comme des vices... ». *Affectus* est le premier mot de la phrase, le premier mot du livre. C'est un concept majeur chez Spinoza. Or Pierre-François Moreau traduit : « Les philosophes conçoivent les passions à quoi nous sommes en proie... ». Là où le penseur a mis en premier « les affects », le philosophe a mis « les philosophes » en avant. Indice subtil que le philosophe ne connaît du corps que le corps des

1 Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Verdier, 1999, p.107-111.

professeurs de philosophie. Et de plus il traduit *affectus* tantôt par « affection », tantôt par « passion ». Ce qui casse à la fois la cohérence de la pensée de Spinoza et empêche de penser le langage chez Spinoza.

Si on pense le discours, on pense rythme, au sens de l'organisation du mouvement de la parole. C'est un premier sens du continu. Mais ce sens a trois conséquences.

La première est qu'il y a à penser une autre paradigmatische que celle du signe. Six pour six. Au lieu du dualisme interne du signe, de la forme et du sens, penser le continu c'est penser la force dans le langage. Ce qui ne retire rien au sens, au contraire.

Au lieu de l'opposition entre les mots et les choses, entre convention et nature, penser l'historicité radicale du langage, sa systématicité, et le point de vue.

Au lieu d'une anthropologie binaire et mythologisante, penser la pluralité et la diversité, non l'opposition entre identité et altérité, mais que l'identité n'advient que par l'altérité.

Au lieu du paradigme théologique de l'Ancien et du Nouveau Testament, un paradigme qui oppose le théologico-politique à une déthéologisation généralisée. J'y reviens plus loin.

Au lieu du paradigme social qui oppose individu et société, une pensée du sujet. Des sujets.

Et au lieu du paradigme politique binaire, minorité contre majorité, ou la force contre la liberté, une pensée et une pratique de la pluralité.

Une conséquence, aussi, est de voir la systématicité qui tient toute cette pensée du continu, si bien que le continu corps-langage ouvre nécessairement sur le continu langage-poème-éthique-politique. Si bien qu'un poème n'est un poème que si c'est un acte éthique, et si c'est un acte éthique c'est un acte politique. Alors que dans le signe le langage est un certain nombre de technicités pour linguistes, la poétique est un formalisme, l'éthique est une pensée abstraite des valeurs, la politique est le cynisme de la force.

Dans ce cas, traduire est aussi un acte éthique, c'est traduire l'éthique poétique du poème. Sinon, c'est seulement réduire au signe, c'est-à-dire déscrire.

Cette systématicité impose de revoir la question-du-sujet. Pour marquer un sixième coup. Là aussi c'est une situation intéressante,

car au lieu d'un sujet, ce générique indistinct, elle accouche de douze sujets, et même de treize à la douzaine.

Vite : le sujet philosophique, conscient unitaire volontaire, il vaut mieux qu'il n'écrive pas de poème, car s'il sait ce qu'il fait, il fait ce qu'il sait ; le sujet psychologique, qui a des émotions, s'il écrit un poème, il ne peut qu'énoncer, nommer, décrire ce qu'il sent, il vaut mieux aussi qu'il s'abstienne, mais il est vrai que les librairies sont pleines de ses productions ; puis, le sujet de la connaissance des choses, sujet de la science, et le sujet de la domination des choses, sujet de la technique – ils font ce qu'ils ont à faire, rien à voir avec un poème ; et le sujet de la connaissance des autres, qui a inventé l'ethnologie, peu à voir avec le sujet de la domination des autres, qui a inventé l'esclavage et la colonisation ; puis le sujet du droit, capital celui-là, par l'article 1 de la déclaration des droits de 1789 : « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits... », ce n'était pas vrai, ce n'est toujours pas vrai, mais c'est un vrai impératif catégorique, un universel, qui montre aussitôt ce qui arrive quand on confond l'universel avec l'universalisation du modèle occidental, pour la rejeter, et rejeter ainsi du même coup l'universel ; puis Diderot a inventé le sujet du bonheur – Heidegger suivi de ses suiveurs ne connaît que la domination et la-question-de-la-technique, mais de toute façon il ne pense pas le sujet, puisque l'homme, pour lui, ne parle que quand il répond à la langue ; et il y a le sujet de l'histoire, passif ou actif, et pour les réalismes seules les masses ou les nations sont des sujets, l'individu n'est qu'un numéro ; puis il y a le sujet locuteur de la langue, qui se transforme dès qu'il ouvre la bouche en sujet du discours, il n'en sait rien mais c'est sans importance, il est autant sujet à que sujet de ; vient enfin le sujet freudien, mais nous sommes tous des sujets freudiens, et si vous le cherchez dans un texte littéraire, vous le trouverez, pour deux raisons, la première c'est qu'il y est comme les lettres sont dans le mot et les mots dans une phrase, la seconde raison est qu'en le cherchant on y applique nécessairement les concepts de la psychanalyse, on y trouve donc ce qu'on y a mis, aucune différence avec le grammairien qui va trouver des verbes, des adjectifs et des compléments et qui d'ailleurs n'a pas le droit de dire autre chose, et surtout pas si c'est un poème ou une imitation, il n'en a pas les moyens, ou alors c'est que pour être grammairien il n'en est pas

moins homme, ou femme, et en conclusion si le sujet freudien se trouve dans un poème, ce n'est pas lui qui fait que c'est un poème ou du simili.

Si bien qu'après cette énumération, dont je n'affirme nullement qu'elle est complète, je suis obligé de conclure que pas un de ces sujets n'a écrit un poème. Je suis donc obligé de postuler un treizième sujet, que j'appelle le sujet du poème. Et ce n'est pas l'auteur, cette notion psychologico-juridique, ni l'individu à qui on met une tape sur l'épaule, ce que j'entends par là c'est la subjectivation maximale d'un système de discours, qui fait que l'oralité n'est plus du sonore. C'est du sujet qu'on entend. L'invention d'une spécificité et d'une historicité.

À partir de là, c'est ce sujet qu'il y a à traduire, à faire entendre.

Autrement dit, et c'est le septième coup frappé, ce qu'il y a à traduire, c'est l'écoute, qui consiste à entendre ce qu'on ne sait pas qu'on entend (comme l'expansion du nom *Ophelia* dans les mots qui l'entourent, je l'ai montré dans *Poétique du traduire*), et cela déborde toute herméneutique : c'est une signifiance désémotisée. D'où, vaste programme, il y aurait à retraduire tout ce qui n'a été traduit que selon le signe. Ce qui implique une critique de la transparence autant que du calque, et de ne plus opposer une altérité à une identité mais de faire entendre une altérité qui transforme une identité.

Et là le rythme, les rythmes jouent un rôle majeur. Qui n'a plus rien à voir avec une forme, ni avec cette métaphore bronchique de la respiration. Il y a trop d'exemples. Je n'en mentionnerai qu'un : dans *Isaïe* (40,3) la place de l'accent disjonctif majeur a longtemps été mise de manière à dire comme Le Maistre de Sacy : « On a entendu la voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur », pour *qol qorè // bamidbar panu dérekh adonai*. Et la King James Version a traduit : « The voice of him that crieth in the wilderness, Prepare ye the way of the Lord », après la Septante, et après Matthieu (3,3) et Jean (1,23). Depuis deux siècles, pratiquement toutes les traductions ont rétabli le rythme qui fait le sens, et par exemple la Bible de Jérusalem traduit : « Une voix crie : 'Dans le désert frayez le chemin de Yahvé...' ». Moi je traduirais : « Une voix crie // dans le désert ouvrez le chemin d'Adonai... ». Mais la traduction vicieuse a duré assez longtemps pour donner un

dicton : *précher dans le désert*, discourir sans être écouté» (*Grand Larousse de la langue française*). Et la traduction de *Le Maistre* de Sacy, que certains catholiques veulent voir comme la plus belle des françaises, et qui a été rééditée dans la collection « *Bouquins* » en 1990, maintient donc aujourd’hui encore la version fautive.

Si on s’arrête un peu sur les effets de théorie du rapport au texte biblique, brièvement, l’effet est à la fois double et un seul. C’est le huitième coup. Un coup de Bible.

Premier effet, à partir de la pan-rythmique du texte, l’organisation des *ta’amim*, pluriel de *ta’am* qui signifie « goût », le goût de ce qu’on a dans la bouche, terme qui est à lui seul une parabole de l’oralité et du corps-langage, je prends le rythme comme le levier théorique qui peut déplacer toute la théorie du langage.

Et ce qui est révélateur, c’est aussi qu’une objection théologiquement programmée a refusé, et pratiquement continue de refuser d’écouter cette rythmique, qui fait qu’il n’y a ni vers ni prose, et qui est donc irréductible à nos catégories grecques de pensée. Ainsi le combat pour le rythme est un combat contre une, ou contre la, théologie.

Deuxième effet, à partir du texte même de la *Genèse*, et du point de vue du poème, il y a à reconnaître une distinction que ne font pas les religieux, quels qu’ils soient, sur un texte qui est, il est vrai, culturellement un texte religieux, fondateur de religion, et c’est la distinction entre le sacré, le divin et le religieux. Que montre pourtant clairement le texte.

C’est à partir du texte que je définis le sacré comme la fusion de l’humain avec le cosmique. C’est le fusionnel, le temps où les bêtes parlaient, comme le serpent à Eve. Ce qui aussitôt permet de distinguer le sacré d’avec la nostalgie du sacré. Quand Heidegger interprète Hölderlin, *das Heilige sei mein Wort*, « le sacré soit ma parole », comme un indicatif et non un subjonctif-optatif, il confond les deux, ce qui n’est pas sans conséquences pour l’éthique.

Le divin est le passage de la vie du principe créateur de vie aux moindres créatures vivantes. Il n’y a pas encore le religieux. Le divin est lui-même fondu avec le sacré.

Le divin s’en sépare dans *Exode* 3,14 quand, au lieu du nom que demande Moïse, Dieu répond par un verbe. Je traduis : « Je serai / que je serai », reprise de la promesse du verset 12. La suppression

du nom fait aussitôt une rupture avec le fusionnel du sacré, une transcendance absolue du divin par rapport à l'humain. D'un coup, la théologie négative. Et le paradoxe est que c'est le divin, ainsi entendu, qui fait l'infini de l'histoire et l'infini du sens.

Le religieux apparaît plus loin, dans le livre de *l'Exode*, et dans le *Léritique*, comme la socialisation et la ritualisation, l'appropriation du sacré et du divin, tous trois fondus en un. C'est pourquoi les religieux ne font pas la distinction que je fais.

Du point de vue du poème, je considère, à la suite de Maïmonide d'ailleurs, comme une idolâtrie de parler de « texte sacré » et de « langue sainte » – l'hébreu dit seulement « langue de la sainteté », *lechon haqódech*.

On est alors devant un quadruple effet. Le premier est un paradoxe, c'est que plus le religieux voit dans le texte qu'il révère une vérité, plus il affaiblit ce texte quand il le traduit, parce que la vérité, comme le sens, produit un résidu, la forme. Et le continu, la force du texte devient du discontinu, du signe. Les traductions confessionnelles montrent cette conséquence paradoxale et à la fois elles ne la voient pas et elles n'y peuvent rien. Le religieux ne voit que lui-même, comme le signe.

Deuxième effet, pour ce texte, à la fois effacé et instrumentalisé par le religieux, par toute une histoire, je pose que pour le faire entendre il faut le déchristianiser, déshelléniser, délatiniser, défrançaiscourantiser pour le réhébraiser et l'entendre comme poème. Le débondieuser.

Troisièmement, il y a à reconnaître que le religieux, contrairement à la définition de Lactance, selon qui la religion, *religio*, liait (du verbe *religare*) les hommes à Dieu et les hommes entre eux, la religion est, ou contient, le théologico-politique. Continuité chrétienne de Lactance à Durkheim. Et rien ne divise plus les hommes que le théologico-politique. Il suffit de penser à l'histoire des religions. Ce sont des tueuses. D'où je suis obligé de tirer la conséquence que le théologico-politique est l'ennemi majeur d'une vie humaine.

Ce qui conduit, quatrièmement, à reconnaître que le travail du poème, d'où découle le traduire-poème, est de déthéologiser le divin.

Par quoi le paradigme théologique devient le combat de la déthéologisation en chaîne du langage, du poème, de l'éthique et du politique contre le théologico-politique.

Ainsi, traduire montre en même temps, inséparablement, l'interaction entre le langage, le poème, l'éthique et le politique.

Évidemment, traduire Shakespeare ou Dante, ou Kafka n'a pas les mêmes effets. C'est le propre d'un texte devenu du culturel, le « Grand Code », d'exacerber ces effets. Son intérêt est d'autant plus grand, de faire ce révélateur. Peut-être que plus les textes sont grands, plus ils jouent ce rôle, puisqu'on ne cesse de les retraduire.

C'est par eux que traduire n'apparaît pas seulement comme une poétique expérimentale, mais aussi une éthique expérimentale du sujet du poème, et une politique expérimentale du langage.

Alors, le dernier coup à marteler, le neuvième, qui les rassemble tous, s'impose : c'est de penser cette interaction langage-poème-éthique-politique comme une seule systématicité. C'est là que traduire se révèle dans son importance majeure. Plus grand chose à voir avec un truchement, un passage de langue à langue, qui rappelle irrésistiblement ce que dit Montesquieu du traducteur dans les *Lettres persanes* : qu'il ne pense pas. Il ne s'agit plus non plus d'une traductologie. L'exercice d'une théorie d'ensemble du langage travaille à « une vie humaine ».