

Horizon et destinée de la traduction

*À l'amoureuse des langues,
de la littérature et de leur traduction*

I

Dans un récit extrait de *L'Aleph*, intitulé « Biographie de Tadeo Isidorio Cruz », on peut lire ceci qui pourrait servir d'exergue à l'ensemble des histoires que raconte Borges, tant elles sont communément hantées par l'irréversibilité du temps, autant que par l'éternité : « Toute destinée, pour longue et compliquée qu'elle soit, comprend en réalité un seul moment : celui où l'homme sait à jamais qui il est¹ ». Pour autant, il n'est pas sûr que nous soyons jamais en mesure de retrouver précisément ce moment perdu, de nous le réapproprier. Il est possible même que cet instant initiatique fasse l'objet d'une quête impossible qui n'aurait d'autre objet que de répéter son illumination absente. Quand aura-t-on décidé, si la décision fut jamais prise, de se laisser envahir par les livres, leur lecture, leur écriture, de circuler entre les langues, dans lesquelles ils furent écrits ?

Sur son épée d'académicienne, Barbara Cassin qui entrait sous la coupole, il y a peu, fit graver ces quelques mots empruntés à Jacques Derrida qui s'en était fait une définition parmi d'autres, la plus juste peut-être de la déconstruction : « Plus d'une langue ». Il y a trois façons au moins d'entendre cette sentence. La première est de la prendre comme une description. Dans chaque parole que nous

¹ Borges, « Biographie de Tadeo Isidiro Cruz », dans *L'Aleph, Œuvres complètes*, tome I, bibliothèque de la Pléiade, p. 595.

proférons et dans les pages que nous écrivons, dans la langue donc qui nous porte et nous conduit, à l'oral comme à l'écrit, « il y a plus d'une langue » ; parce que la langue n'est pas faite seulement des écarts qui la constituent, mais de ceux également qui la séparent et la rapprochent en même temps des autres langues – c'est-à-dire de leurs propres écarts qui ne sont jamais tout à fait les mêmes et jamais totalement étrangers. Ils sont tout d'abord partie prenante de l'histoire de toute langue, comme l'atteste l'étymologie de ses vocables croisée avec celle des mots des autres langues, mais sont au moins autant constitutifs de son présent vivant. Voilà donc ce que nous dirait en un premier sens la sentence : il n'est pas vrai que les langues aient vécu (et vivent encore aujourd'hui) leur vie, indépendamment les unes des autres. Elles ne constituent pas des totalités closes, repliées sur elles-mêmes, dont il faudrait jalousement défendre « l'intégrité » ou protéger la « pureté », d'on ne sait quelle contamination extérieure.

Cela semble une évidence. Et pourtant une telle description ne fait pas l'unanimité, comme nous le verrons dans un instant, en lisant, aussi précisément que possible, un autre récit de Borges, extrait du même recueil : « La quête d'Averroès ». Elle ne va pas de soi, car elle se heurte à l'affirmation péremptoire, derrière laquelle il faudra toujours entendre une menace, sinon, comme nous le montrerait tel passage des *Voyages de Gulliver*², une manœuvre d'intimidation : « Cette langue est « la mienne » – « la nôtre » – celle qui nous définit et fait notre grandeur. Elle est sacrée, inviolable, n'y touchez pas ! Ne l'insultez pas ! N'oubliez pas que sa « pureté » est garante de votre, de notre « identité ». Et de fait, c'est bien, toujours sur un plan strictement descriptif, la question de l'identité qu'affronte l'inscription gravée sur le plat de l'épée. S'il y a plus d'une langue dans celle que nous parlons et que nous écrivons, notre identité est plus complexe, plus composite, plus mouvante qu'aucune mono-généalogie linguistique et culturelle, aucun fantasme de l'origine, un-identitaire ne saura et ne voudra jamais l'admettre. Il n'est donc pas surprenant au bout du compte de voir gravé sur une épée la sentence « plus d'une langue » ; car c'est bien d'un combat qu'il s'agit, d'une lutte contre tout ce que le « culte » de l'identité – y compris de l'identité

² Le passage, auquel on fait allusion ici, est celui dans lequel « L'empereur, fort de sa victoire navale, obligea les ambassadeurs à présenter leurs lettres de créance et à faire leurs discours en langue lilliputienne ». Pour un commentaire de ce passage, cf. Marc Crépon, « Donner la parole », dans *Les promesses du langage, Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, éditions Vrin, 2001, p. 200 : « Contraindre l'autre, à parler dans sa langue inscrit dans l'échange une première inversion et perversion de l'hospitalité : celle qui la transforme en rapport de force. Et ce n'est pas un hasard si, avec la langue, apparaissent aussi les premiers signes du mépris et de la domination qui accompagnent si souvent la rencontre de l'étranger ».

linguistique – peut avoir de réactionnaire, de régressif et de mystificateur. L’ironie vient malgré tout du fait qu’il s’agit d’une épée d’académicienne – et que l’Académie Française, occupée qu’elle est à la confection, c’est-à-dire à la révision permanente de son dictionnaire se présente comme l’institution chargée de veiller sur la langue. Tout se passe donc comme si Barbara Cassin, entrant à l’Académie avec ces mots qui la précèdent, donnait à ceux qui la reçoivent l’avertissement suivant : « Je serai des vôtres, je suis heureuse d’être accueillie parmi vous, votre combat pour la langue est le mien. Mais sachez que, chaque fois que nous débattons ensemble du passé, du présent et de l’avenir de la langue française, j’y entendrai toujours “plus d’une langue” ».

Nous disions, à l’instant, qu’il y avait trois façons d’entendre la sentence « plus d’une langue ». La première est donc descriptive. Mais parce que la diversité des langues est le lieu, sinon l’occasion d’appropriations agonistiques et en elles-mêmes contradictoires, avec toutes les violences, les exclusions et les discriminations afférentes à ces appropriations – et qu’il n’y a du même coup pas de plus grande humiliation que de se voir nier par quelque souveraineté, le droit de parler dans sa langue – elle a aussi la force d’une injonction. Et de fait, nous avons d’ores et déjà glissé de l’une à l’autre, de la description à l’injonction. « Plus d’une langue », ce pourrait donc être – et ça l’est sans doute – un mot d’ordre. Il importe, en effet, il importe éminemment, de donner à chacun, aux élèves des écoles, aux étudiants des universités, aux citoyens ordinaires et aux migrants de tous pays qui se heurtent à la barrière des langues, la possibilité de vivre dans « plus d’une langue » – d’y vivre, c’est-à-dire d’y respirer librement, d’en partager le souffle et la pluralité des voix. Et cela, comment ne pas reconnaître que c’est, on n’ose pas dire « la tâche », mais bien plutôt la vocation du traducteur : celle qui vous aura réuni, ces derniers jours, à Arles, dans la somptueuse bibliothèque plurilingue du *Collège International des traducteurs Littéraires*, autour de Marc de Launay, à l’occasion d’un atelier de traduction de textes philosophiques. Barbara Cassin, soyez-en convaincus, n’aurait aucune peine à reconnaître que son épée est aussi la vôtre.

Il n’est pas interdit dès lors de rêver – et c’est le troisième sens qu’il convient de donner à la sentence « plus d’une langue » : celui de l’utopie. La traduction est le vecteur le plus sûr de ce qu’on a pu appeler jadis « une désappropriation salutaire », ou encore de ce désencombrement du « moi », autant dire du « nous », de ces fantasmes d’appropriation identitaire qui auront

occasionné et soutenu tant de consentements meurtriers. Comme s'il fallait traduire, toujours traduire, ne jamais cesser de traduire pour espérer pouvoir un jour désactiver ce qui nous tue : le repli, l'enfermement, l'indifférence et l'exclusion. N'est-ce pas, au demeurant, notre quête, chaque fois que nous nous adressons à l'autre, que nous allons à sa rencontre, que nous l'écoutons et lui répondons, comme il nous répond, s'il est vrai que, comme le savait Rosenzweig et devait le répéter Derrida, « parler, c'est toujours déjà traduire » ? Et c'est ainsi que, dans notre vie, nous ne cessons de traduire, au risque d'un court-circuit non pas de la parole même, mais de l'attention que tout autre requiert. Ce court-circuit, en effet, qui interrompt la traduction n'est rien de moins que l'expérience de la violence même, telle qu'elle menace toujours de faire irruption dans ces échanges qui nous lient aux autres, à commencer par ceux de l'amour et de l'amitié.

Je reviens à la phrase de Borges, dont nous sommes partis : « Toute destinée pour longue et compliquée qu'elle soit, comprend en réalité un seul moment : celui où l'homme sait à jamais qui il est ». Et songeant à mon amie Barbara Cassin et mon ami Marc, je me demande comme je me le demande en regardant ceux et celles qui partagent ici cette destinée : « quand ont-ils su que leur destinée, avec cette part d'incertitude et d'inquiétude qui lui appartient, se jouerait au carrefour de cette description, de cette injonction et de cette promesse, du rêve, en tout cas, de rendre droit – mais que veut dire ici « rendre droit ? – à la diversité des langues ? Dans quel moment destinal, si l'on en croit Borges, sera venu s'enraciner en eux l'étonnement, l'émerveillement de la pluralité des mondes, ouverts les uns aux autres, mutuellement offerts, que signifie le désir, fou peut-être, de passer sa vie entre, mais surtout avec et pour « plus d'une langue » ?

II

Gardons-nous pourtant de tout angélisme ! La traduction ne s'avance pas dans des lieux pavés de bonnes intentions. Et il importe de mesurer les obstacles auxquels sa pratique se heurte dans l'horizon de son utopie – les obstacles, c'est-à-dire aussi la possibilité de son échec. Voilà pourquoi il est temps pour nous de lire le récit de Borges : « La quête d'Averroès ». Celui-ci s'inspire d'un passage de Renan, extrait de son essai *Averroès et l'averroïsme* qui dit ceci, renvoyant à l'ignorance que le philosophe aurait eu du théâtre :

« *S’imaginant, par exemple, que la tragédie n’est autre chose que l’art de louer et la comédie l’art de blâmer, Averroès prétend retrouver des tragédies et des comédies dans les panégyriques et les satires des arabes et même dans le Coran³. »*

De cette brève notation de Renan Borges s’empare pour en faire un problème de traduction. Et le premier point à retenir est que ce problème apparaît comme un tourment. Tous les détails comptent. C’est dans un endroit paradisiaque que nous apparaît Averroès, de ceux où l’on rêve de se retirer, à l’abri du monde, loin de ses fureurs, pour écrire et pour traduire paisiblement, dans un silence bercé par le roucoulement amoureux des colombes et le ruissellement de l’eau dans la fontaine. Or ce qui vient troubler ce calme est la chose suivante : rédigeant son commentaire d’Aristote – qui devait assurer et qui aura de fait favorisé la transmission de la philosophie aristotélicienne à la philosophie arabe, Averroès se heurte à une difficulté insurmontable : il ne sait pas comment traduire *tragœdia* et *comœdia*. Ce n’est pas la première fois qu’il est confronté au problème :

« *La veille, deux mots douteux l’avaient arrêté, au seuil de la Poétique. Ces mots tragœdia et comœdia, il les avait déjà rencontrés, des années auparavant, au livre troisième de la Rhétorique. Personne, dans l’Islam n’entrevoit ce qu’ils voulaient dire⁴. »*

En vain donc, Averroès, depuis de nombreuses années, s’est-il livré à une vaste enquête pour comprendre à quoi peuvent bien correspondre *tragœdia* et *comœdia*, soucieux de déterminer quelles réalités, quelles expériences se cachent derrière. Trois choses alors sont à noter. Tout d’abord, c’est sur un magnifique hommage aux passeurs de langue et de culture, aux traducteurs-commentateurs – toute traduction, en tant qu’interprétation, portant en elle un commentaire implicite – que l’écrivain argentin ouvre son récit.

³ Ernest Renan, *Averroès et l’averroïsme*, Essai historique, 2^{ème} édition revue et augmentée, Paris, Michel Lévy frères, 1861, p. 48.

⁴ Borges, « la quête d’Averroès », *op. cit.*, p. 616.

« Ce Grec, source de toute philosophie, avait été accordé aux hommes pour leur enseigner tout ce qui se peut savoir ; interpréter ses ouvrages comme font les ulémas pour le Coran était la difficile entreprise que se proposait Averroès. L'histoire consignerait peu d'événements aussi beaux et aussi pathétiques que ce médecin arabe se consacrant à la pensée d'un homme dont quatorze siècles le séparaient⁵. »

La deuxième remarque tient au fait qu'Averroès n'est pas lui-même le traducteur direct des œuvres d'Aristote. « Aux difficultés intrinsèques, précise Borges, s'ajoutait le fait qu'Averroès, ignorant le syriaque et le grec, travaillait sur la traduction d'une traduction⁶ ». Une question, du coup, court en filigrane – une question que nous pourrions en tout cas laisser courir : traduire, à partir d'une traduction, est-ce une hérésie ? Quel est, dans ce cas, la nature de la perte ? Et si nous le concevons ainsi, si nous avons le sentiment qu'il s'agit effectivement d'une hérésie, au plein sens du terme, que devons-nous en déduire du statut que nous accordons à l'original ? Cela revient-il à le sacraliser⁷ ? Nous verrons d'ici un instant comment la question du sacré, de la langue sacrée, et peut-être même de la sacralisation de la langue va s'imposer dans le récit. Il reste que, si traduire à partir d'une traduction signifie une perte, la pratique a aussi sa beauté propre, à laquelle Borges se montre attentif, qui n'est pas sans rapport avec l'utopie qu'on évoquait à l'instant – la beauté même d'un souci commun et d'un effort partagé qui traversent les siècles, défiant les vicissitudes de l'histoire, en dépit de la diversité et de l'historicité des langues, mais aussi (et peut-être même surtout) avec elles et grâce à elles : rien moins qu'une harmonie à construire. Mais il importe de souligner également ceci, quant à la transmission de la philosophie grecque, telle qu'elle apparaît dans le récit. Sa dimension politique la plus actuelle ne saurait nous échapper. Comme tant d'autres choses, l'apport de la philosophie arabe n'aura cessé de faire l'objet d'offensives judéo-chrétiennes pour tenter de le minimiser. Disons-le nettement, chaque fois que d'aucuns tentent de reconduire l'Europe à son triple héritage, grec, romain et chrétien (ou judéo-chrétien), c'est

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Idem.*

⁷ La nécessaire désacralisation de l'original ne fut pas étrangère à Borges. À bien des égards, c'est dans cette direction que nous pourrions relire l'un des récits les plus célèbres du recueil *Fictions* : « Pierre Ménard, auteur du Quichotte ».

cette médiation essentielle que l'on s'attache à minimiser, sinon pire encore à tenir pour quantité négligeable, voire à gommer.

Et cela nous conduit à une troisième remarque. La traduction, y compris la traduction philosophique, n'est pas seulement un problème linguistique. Ce n'est pas seulement l'affaire de ce qui arrive aux langues, entre les langues, par les langues. C'est aussi une affaire culturelle et politique. Penser la traduction, comme épreuve, c'est mesurer ce qui, dans une aire culturelle, politique et religieuse donnée, s'oppose à sa vocation qui est de dénouer, encore une fois, tous les fils de l'appropriation cloisonnée. C'est très précisément ce que va montrer, avec une stupéfiante modernité, la suite du récit de Borges.

Et d'abord, que veut dire « traduire en arabe » ? De quelle langue parle-t-on ? Dans quelle langue traduit-on ? Nous entrons dans l'espace de la politique des langues. Averroès fait une pause, nous raconte Borges. Il commence par fureter dans sa bibliothèque, comme nous le faisons chaque fois que nous buttons sur une difficulté, quand il se voit soudain « tiré de cette distraction studieuse par une espèce de mélodie » : « Il regarda à travers les grilles du balcon : des enfants demi-nus s'amusaient en bas, dans l'étroite cour de terre. L'un, debout sur les épaules de l'autre, jouait évidemment le rôle d'un muezzin. Les yeux fermés, il psalmodiait : “il n'y a pas d'autre dieu que Dieu”⁸ ». Le jeu n'est évidemment pas anodin. Il évoque la présence de l'Islam, dans la culture et dans la langue – son omniprésence même, puisqu'elle s'étend, de façon mimétique, dans l'imaginaire ludique des enfants. Pour autant, la langue qu'ils parlent n'est pas celle du Coran, et pas davantage celle de des savants ou de la poésie. Borges précise : « Averroès les entendit discuter en dialecte grossier, c'est-à-dire dans l'espagnol naissant de la plèbe musulmane de la péninsule⁹ ». « Plus d'une langue ! ». Nous y sommes déjà. Car cette langue des enfants jouant dans la cour, leur idiome qui est déjà une traduction de la langue sacrée, contraste évidemment avec celle qui va s'imposer comme un thème de discussion dans la suite du récit.

Le soir venu, Averroès interrompt à nouveau son travail pour se rendre à dîner chez un coraniste, du nom de Farach, en compagnie d'un voyageur, revenu du Maroc, après avoir poussé son voyage jusqu'en Chine. Et là encore, un détail a son importance – il se pourrait même qu'il soit une des clefs du récit. Il ne faut

⁸ Borges, « la quête d'Averroès », *op. cit.*, p. 617.

⁹ *Ibidem*.

pas plus d'une phrase à Borges pour décrire le contexte théologico-politique, auquel Averroès est confronté. Sans doute ne s'agit-il pas de lui explicitement, mais du voyageur. Pour autant, on imagine aisément que les critiques auxquelles ce dernier était exposé, risquaient tout autant de l'atteindre lui qui, à sa façon, était aussi un voyageur. Jugez plutôt ! « Ses détracteurs [ceux du voyageur], avec cette logique spéciale que donne la haine, juraient qu'il n'avait jamais foulé le sol de la Chine et que, dans les temples de ce pays, il avait blasphémé le nom d'Allah¹⁰ ». Nous entrons dans la zone du plus grand danger : les menaces diffuses d'un pouvoir, que rien de ce qui se joue entre les langues dans un ordre théologico-politique, et donc entre les cultures, entre les vies, d'une rive à l'autre, ne laisse indifférent. Celui qui voyage, qui se déplace, quand bien même il ne sortirait jamais de son bureau – déplaçant tout avec lui – est un exportateur-importateur si redoutable que jamais aucun pouvoir ne s'embarrassera de considérations logiques, pas plus que du souci de la vérité, pour se priver du plaisir arbitraire ou du soulagement sécuritaire de jeter sur lui l'anathème. Ce n'est pas un hasard si, dans ce contexte, Borges prend soin de rappeler que « la conversation, dans la maison de Farach, passa des incomparables vertus du gouverneur à celles de son frère l'émir¹¹ ». Il fallait, de façon liminaire, faire montre d'allégeance, pour attester que rien de ce qui serait dit ne pourrait s'apparenter, de près ou de loin, à une contestation de l'ordre théologico-politique. Soyons donc attentifs à tous les détails qui rappellent la pression de cet ordre. Nous verrons d'ici peu qu'ils ne sont pas sans rapport avec ce qui apparaîtra *in fine* comme un choix de traduction.

C'est peu dire donc que, derrière la joute oratoire qui oppose l'invité et son hôte, le spectre de la persécution, pour cause d'impiété ou d'infidélité, transparait à chaque parole échangée. Tout ce qui se dit se partage, en effet, sous l'égide impérative du Coran, puisque, souligne la suite du récit, seul le Seigneur détient « la clef des choses cachées ». On conçoit aussitôt les limites de la traduction. Elles tiennent à la sacralité de la langue que rien ne saurait atteindre, entamer, contester. « Le Coran, rappelle le coraniste, est un des attributs de Dieu, comme sa piété ; on le copie en un livre, on le prononce avec sa langue, on s'en souvient avec le cœur : l'idiome, les signes et l'écriture sont l'œuvre des hommes, mais le Coran est irrévocable et éternel¹² ». Comment imaginer, dans de telles conditions, que la traduction puisse faire advenir quoi que ce soit à la langue et à la culture –

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Idem*, p. 618.

qu'elle puisse être, en quelque façon, la source et l'occasion d'une « auto-hétéro-différenciation » de l'identité, individuelle et collective, de ceux qui s'en réclament, autrement que par un coup de force, appelé à provoquer aussitôt l'ire des pouvoirs, gardiens de la langue et de l'orthodoxie conjointes, et par-là-même maîtres de la réponse répressive qu'ils jugeront la plus appropriée ? La langue sacrée, « irrévocable et éternelle », est par définition anhistorique, elle n'est pas sujette à quelque modification que ce soit, qui lui viendrait des hommes et de leurs pérégrinations entre les langues et les cultures. Elle est soustraite au devenir autant qu'à leurs aventures. Quels que soient les idiomes que se donneront les hommes, c'est elle, la langue du Coran, qui devra en rester, envers et contre tous les vents de l'histoire, le modèle immuable.

Averroès le sait ; et son savoir, tout de prudence, est celui des limites incontournables de ce que l'idiome, les signes et l'écriture des hommes peuvent admettre. Ce ne sont pas là de vaines spéculations. Toute sacralisation de la langue produit la même terreur. Et tout nationalisme linguistique qui en hérite, transposant la sacralité de la langue sacrée sur une langue vernaculaire, la reproduit. Cette sacralisation n'est-elle pas, au demeurant, l'instrument le plus assuré du pouvoir, dès lors que son emprise sur la langue fait office de contrôle des consciences ? Nous devons garder cette simple notation en mémoire. Elle témoigne de l'incroyable, du remarquable art de la composition qui est celui de Borges. Comme il se doit, quand on accueille et fête un voyageur revenu d'un long périple, pour détourner la conversation de ces zones dangereuses, à moins que ce soit pour le piéger, les convives lui demandent de narrer une merveille qui aurait particulièrement retenu son attention. Celui-ci se prête donc au jeu, pour honorer l'hospitalité qui lui est accordée. Ce qu'il choisit de décrire, c'est alors une scène qu'il comprend à peine lui-même et que ses auditeurs comprennent encore moins, mais que nous qui lisons Borges sommes en mesure d'identifier – une scène qui, du même coup, nous reconduit au commencement du récit, à savoir à perplexité d'Averroès, quant à la façon de traduire en arabe, dans la langue du Coran donc – cette langue que rien ne doit inquiéter, entamer, parce qu'elle est éternelle, « *tragœdia et comœdia* :

« Un soir, les marchands musulmans de Siri Kalan me conduisirent à une maison en bois peint, où vivaient beaucoup de gens. On ne peut pas raconter comment était cette maison, qui était bien plutôt une seule pièce, avec des rangées de réduits ou

de balcons placés les uns au-dessus des autres. Dans ces enfoncements, il y avait des gens qui mangeaient et buvaient, de même que sur le sol et aussi sur une terrasse. Les gens de la terrasse jouaient du tambour et du luth, sauf quinze ou vingt environ (avec des masques de couleur cramoisie) qui priaient, chantaient et conversaient. Ils étaient en prison, mais personne ne voyait les cellules ; ils étaient à cheval, mais personne ne voyait leurs montures, ils combattaient, mais leurs épées étaient en roseau ; ils mourraient, mais ils se relevaient ensuite¹³. »

« Des fous » assurément s’empresse de commenter l’hôte de ce repas, celui dont la fonction même (il est présenté, rappelons-le comme « coraniste ») est d’être le gardien de la parole sacrée. À quoi le narrateur-voyageur réplique : « Ils n’étaient pas fous, ils étaient en train, me dit un marchand, de représenter une histoire ». Pour autant, l’incompréhension des auditeurs n’est pas dissipée. L’espace de la représentation leur reste irrémédiablement fermé. Et c’est tout l’esprit du récit de Borges qui se voit résumé dans la conclusion que les convives apportent à cette partie de la discussion, ne voyant toujours pas pourquoi il faut vingt personnes pour raconter une histoire, là où, leur semble-t-il, un seul suffirait : « Tous approuvèrent ce verdict. On loua les vertus de l’arabe qui est la langue, dont Dieu se sert pour commander aux anges, puis de la poésie des Arabes¹⁴ ». La poésie des Arabes ! C’est dans ses contrées que migre alors la conversation, tout aussi « édifiante ». S’interrogeant sur l’historicité et donc la possible péremption des métaphores, contradictoire avec leur universalité, c’est, en réalité, toute la question de la constitution d’une « tradition poétique » qui est en jeu. Le dernier mot revient à Averroès – et il est significatif que ce soit pour défendre la vocation universelle d’une poésie, peu soucieuse de « modernisme » qu’il prend le plus longuement la parole. La question est, là encore celle de l’éternité. Qu’est-ce qui, résistant à la corruption du temps, s’en approche le plus ? Tout est à nouveau affaire de traduction, mais de la traduction, entendue en un sens élargi. Qu’est-ce qui se traduit dans la poésie qui lui donne une vocation universelle, défiant suffisamment le temps et les frontières pour constituer une tradition ? Toute métaphore n’y est pas destinée. Seules peuvent prétendre à cette double vocation celles qui *traduisent* un sentiment éternel, avec, du même coup, le pouvoir miraculeux de *parler à tous*, révélant à chacun ce qu’il ne saurait

¹³ Borges, « la quête d’Averroès », op. cit., p. 619.

¹⁴ *Idem*, p. 620.

exprimer lui-même, mieux et autrement. N'est-ce pas ainsi que les poètes s'inscrivent dans notre mémoire, individuelle et collective, que leurs vers deviennent une part intime de nous-mêmes, nous habitant au bout du compte par le miracle d'une traduction originaire ? N'est-ce pas cela qui nous arrive, pour peu que la poésie ait pris une place dans notre vie : quelque « vérité » concernant les destinées humaines se sera un jour *miraculeusement* traduit en langue – dans une langue susceptible de parler à tous, que nous aurons faite nôtre ? Une « vérité » qui sera, du même coup devenue une part de notre « destinée » ? Est-ce dans le partage de cette destinée que se constitue une tradition poétique ?

Peut-être, mais cette invocation de « la vérité » – d'une vérité poétique immuable n'est pas sans poser un immense problème qui n'échappe pas à Borges ! Le paradoxe vient de ce que le privilège reconnu à la poésie, comme expression d'une vérité éternelle, fige sa tradition dans le passé. D'un côté, Averroès peut écrire à propos d'un poème d'Abdourrahman : « Singulier privilège de la poésie : des mots écrits par un roi qui regrettait l'Orient me servirent à moi, exilé en Afrique, pour exprimer ma nostalgie de l'Espagne¹⁵ ». Et de l'autre, souligner avec insistance que « chez les Anciens et dans le Coran, toute la poésie était inscrite : l'ambition d'innover vient de l'ignorance, elle était condamnée à l'échec¹⁶ ». Et le poète-conteur argentin de commenter : « les assistants l'écoutèrent avec plaisir, parce qu'il prônait le passé.

Averroès rentre chez lui – et le miracle se produit. Il sait désormais comment traduire les mots qui le tourmentaient. Nul doute que ce sont les méandres de la conversation théologico- poético-politique qui lui ont apporté la solution. Toute la question demeure néanmoins de savoir de quelle nature est cette solution. Politique, théologique ? S'agit-il de prudence ou d'aveuglement ? Est-ce la conformité à l'ordre qui l'emporte ou la certitude que, compte-tenu de tout ce qui s'est échangé dans la soirée, à propos du Coran, il n'est pas possible que les mots grecs n'y trouvent pas leur traduction ?

« Quelque chose lui avait révélé le sens des deux mots obscurs. D'une ferme et soigneuse calligraphie, il ajouta ces deux lignes à son manuscrit. Aristu (Aristote) appelle "tragédie" les panégyriques et "comédie" les satires et anathèmes.

¹⁵ *Idem*, p. 621.

¹⁶ *Idem*, p. 622.

D'admirables tragédies et comédies abondent dans les pages du Coran et dans les mu'allakas du sanctuaire. »

Ce qui s'est révélé à Averroès, au fil des discussions, est-ce le poids des traditions – un poids assumé et défendu ? Ou est-ce ce poids qui le fait échouer, à son insu ? Le doute subsiste et il ne sera pas levé. Il reste que c'est bien d'un échec qu'il s'agit. C'est le sens de la seconde conclusion du récit, dans laquelle Borges confesse avoir « voulu raconter l'histoire d'un échec », songeant un temps à raconter l'histoire de l'archevêque de Canterbury, tentant d'apporter les preuves de l'existence de Dieu, ou celle des « alchimistes qui recherchèrent la pierre philosophale », avant de se tourner vers Averroès. « Je me souvins, écrit-il d'Averroès qui, prisonnier de la culture de l'Islam ne put jamais savoir la signification des mots “tragédie“ et “comédie“¹⁷ ». Ce n'est pas par hasard que ces trois recherches sont mises en parallèle. La traduction est une quête, comme celle de la pierre philosophale et celle des preuves de l'existence de Dieu. Elle est tout aussi envahissante et inachevable. Il est usuel de définir la « Culture », avec une lettre capitale, comme une richesse – le bien d'un peuple qu'il lui revient de savoir s'approprier, conserver et protéger. Et il est important sans doute de savoir la concevoir ainsi, aujourd'hui plus que jamais, alors que tant de forces conspirent à en fragiliser l'héritage et la transmission. Mais ce legs est aussi une forteresse qu'on n'a jamais fini de prendre d'assaut. Qu'est-ce alors que la traduction ? Traduire, c'est dédoubler l'épreuve de cet assaut. Et c'est cela que nous raconte *in fine*, ce passeur de langues et de cultures que fut Borges, comme tant d'autres ici-même, entre le français et l'allemand, ou l'italien et le français, c'est dans l'entre-deux de deux forteresses que travaille Averroès et que se sera partagée sa vie.

Les choses auraient pu en rester là. Nous aurions pu nous en tenir à cette conclusion qui donne à penser les relations complexes entre tradition et traduction : le poids de la tradition faisant obstacle aux inventions de la traduction, la contraignant par là-même à inventer dans un passage forcé son déplacement, son dérangement, nécessaires. Nous aurions conclu, tranquillement installés dans la certitude confortable d'avoir mis au jour ce qui, d'une tradition culturelle linguistique, monologique, en l'occurrence théologico-politique, référée à un texte sacré, menace toujours de faire écran aux possibilités linguistiques et

¹⁷ *Idem*, p. 622.

culturelles ouvertes par l'horizon de la traduction. Mais ce n'est pas la chute du récit qui est une confession, dont nous devrions tirer la leçon, comme si l'échec d'Averroès était non seulement celui de Borges, tel qu'il l'avoue, mais le nôtre également et que cet échec constituait la destinée des amoureux des langues, en même temps qu'il leur assigne une responsabilité infiniment circulaire. Nous avons parlé de deux forteresses. C'est à ce dédoublement que donne droit la chute du récit. Que savons-nous de l'Islam et d'Averroès, nous qui lisons ce conte et qu'en savait Borges lui-même en l'écrivant ? De quelles traditions, de quels carcans, intellectuels et politiques, culturels et linguistiques restons-nous tributaires, comme nous supposons que le commentateur-traducteur d'Aristote était lui-même « prisonnier de la culture de l'Islam » ? Ceux qui argueraient du conte pour y lire une condamnation de la religion islamique, de sa culture, de ses traditions n'auraient rien compris.

« Je compris que mon œuvre se moquait de moi. Je compris qu'Averroès s'efforçant d'imaginer ce qu'est un drame, sans soupçonner ce qu'était un théâtre, n'était pas plus absurde que moi, m'efforçant d'imaginer Averroès, sans autre document que quelques miettes de Renan, de Lane et d'Asin Palacios. Je compris, à la dernière page, que mon récit était un symbole de l'homme que je fus pendant que je l'écrivais et que, pour rédiger ce conte, je devais devenir cet homme, et que pour devenir cet homme, je devais écrire ce conte, et, ainsi de suite, à l'infini. (« Averroès » disparaît à l'instant où je cesse de croire en lui.)¹⁸ »

Vous voyez – au bout du compte – traduire, encore traduire, traduire en racontant et raconter en traduisant, c'est peut-être – et je le dis, comme on se raccroche, un peu désespéré à une bouée de sauvetage – l'un des derniers vecteurs de « l'accueil » qui nous reste, dans un monde qui en a perdu beaucoup.

Marc Crépon
Arles, octobre 2019

¹⁸ *Idem*, p. 623.