Document généré le 12 oct. 2024 01:12

TTR
Traduction, terminologie, re?daction

Pour une théologie de la traduction

Jean-René Ladmiral

Volume 3, numéro 2, 2e semestre 1990

La traduction des textes sacrés : le domaine biblique

URI : https://id.erudit.org/iderudit/037073ar
DOI : https://doi.org/10.7202/037073ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Association canadienne de traductologie

ISSN

0835-8443 (imprimé)
1708-2188 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Ladmiral, J.-R. (1990). Pour une théologie de la traduction. *TTR*, *3*(2), 121–138. https://doi.org/10.7202/037073ar

Tous droits réservés © TTR: traduction, terminologie, rédaction — Les auteurs, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Pour une théologie de la traduction

Jean-René Ladmiral

Avec les autres contributions rassemblées ici sous l'intitulé général de la Traduction biblique, mon titre fait antimétabole. Sans prétendre à clore le débat, mais seulement peut-être à l'élargir, je dirai[1] que si nous sommes fondés à nous interroger sur la traduction de la religion pour ainsi dire, il est vrai aussi qu'il y aurait comme une religion de la traduction — plus exactement: une théologie de la traduction. Ma thèse est qu'il y a un «inconscient religieux», un impensé théologique de traduire. Au reste, cette idée que je défends depuis plusieurs années[2] n'est plus maintenant vraiment très audacieuse: elle trouve un

---

1. On aura remarqué que *je* renonce ici au «*nous* de modestie» qui conviendrait à la rhétorique universitaire. C'est une façon d'indiquer que la présente étude est la reprise de ma communication orale au colloque de Victoria et constitue l'essai d'une écriture intermédiaire entre le français parlé et l'écrit. De même, je n'ai pas voulu la surcharger de tout un appareil de notes, me contentant de citer au passage quelques-uns de mes propres travaux, pour éviter d'avoir à me répéter. Enfin, je serai parfois conduit à aborder mon thème de façon «rhapsodique», par touches, dans l'idée que les enjeux sont délicats et complexes puisqu'on peut dire que dans la pratique concrète tous les problèmes se posent en même temps et qu'il s'agit ici d'y apporter le prolongement d'une réflexion.

2. Cf., notamment, ma communication au colloque de Montréal (5-7 octobre 1989): «la Traduction proligère? Sur le statut des textes qu'on traduit», *Meta* (XXXV(1), mars 1990), pp. 102-118. La présente étude se situe explicitement dans le prolongement de cette dernière. J'en ai éliminé la plupart des redites, d'où des formulations abruptes qui y renvoient de façon plus ou moins allusive; mais je n'ai pas cru bon d'indiquer tous les points de contact entre ces deux études.

écho dans les analyses que proposent Alexis Nouss et Sherry Simon, par exemple. «Théologie de la traduction», c'était même un titre déjà «pris» par Jacques Derrida[3].

En fait, j'irai jusqu'à dire que la traduction biblique fonctionne comme un paradigme de la traduction en général. C'est à ce titre-là sans doute qu'elle nous intéresse, avec le renversement chronologique précédemment indiqué: naguère encore «spécialité» excentrique et ésotérique, elle fait l'objet d'un intérêt croissant et de plus en plus répandu. En ce sens, la référence que je fais à la théologie semblerait presque naturelle, alors qu'il y a une quinzaine d'années, on y aurait vu une sorte d'archaïsme intellectuel, ou alors une provocation rhétorique.

Personnellement, si j'en suis venu à adopter une telle perspective, c'est qu'après avoir pratiqué la traduction pour ainsi dire «sur le terrain», puis travaillé à en dégager les éléments d'une théorie dans mon premier livre[4], j'ai été frappé par la dimension affective, émotionnelle, passionnelle et conflictuelle que revêtent les débats sur la traduction. Ayant eu à faire des conférences «à droite et à gauche», je voyais les gens s'enflammer et se jeter des anathèmes à la figure[5], alors qu'il ne s'agissait que de soumettre des textes à ces transformations en quoi réside la traduction — qu'en somme il n'y avait pas eu mort d'homme et que les choses eussent dû se passer calmement, raisonnablement et rationnellement, entre gens de bonne compagnie.

---

3. Jacques Derrida, «Théologie de la traduction», *Qu'est-ce que Dieu?* Philosophie/théologie. Hommages à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983), (Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1985), pp. 165-184. La traduction est au demeurant une thématique qu'a touchée Jacques Derrida à plusieurs reprises, il est vrai de façon souvent assez métaphorique ou anecdotique; cf. aussi *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1987).

4. Jean-René Ladmiral, *Traduire: théorèmes pour la traduction* (Paris, Payot, 1979).

5. C'est un point que j'ai développé dans ma communication au colloque de l'Université de Montréal: «la Traduction proligère...», *loc. cit.*, p. 103 sqq.

Il y avait là une anomalie surprenante que, dans un premier temps, je me suis attaché à éclairer du côté empirique de la psychologie, et plus précisément de la psychologie sociale. C'est ainsi que j'ai étudié la traduction en situation de laboratoire, dans le cadre d'un programme de recherche-action sur la dynamique des groupes bilingues.[6] Les problèmes psychosociologiques de la traduction apparaissent comme un cas particulier des difficultés de la communication interculturelle. Ce qu'ils sont aussi.

Mais, dans un second temps, j'ai soupçonné qu'il y avait sans doute lieu d'aller chercher encore un peu plus loin, du côté d'une sorte de psychanalyse de ce qui serait comme un inconscient religieux de l'homme moderne occidental; et depuis plusieurs années je suis en train de travailler justement à une théologie de la traduction. C'est ainsi que je me vois en somme ici, rattrapé par l'Histoire — ce qui est notre destin la tous, intellectuels et chercheurs, tant il est vrai qu'«il n'y a pas de genèse intellectuelle sans genèse sociale», comme l'a souligné René Lourau (dans le contexte propre de cette direction de la psychosociologie française que représente l'Analyse institutionnelle où, sous le nom de «socianalayse», le travail de groupe rejoint à vrai dire l'agitation conflictuelle du politique[7]).

Au vrai, quand je parle de théologie de la traduction, je pourrais bien la mettre au pluriel (voire au «duel», en donnant son sens grammatical à ce mot, mais en y connotant aussi le sens agonistique qu'on y entend le plus couramment, compte tenu de cette

---

6. Quelques années déjà après le début de cette recherche, conduite avec le soutien de l'O.F.A.J. (Office franco-allemand pour la jeunesse), j'avais publié une première étude au Canada sur le sujet: «Traduction et psycho-sociologie», *Meta* (XXVII(2)), pp. 196-206. Il me semblait en effet que le contexte canadien n'était pas sans analogies avec ce qu'il m'avait été donné d'étudier en Europe, dans le contexte franco-allemand. Depuis, j'ai consacré à un bilan de ces recherches toute la première partie d'un livre paru récemment: Jean-René Ladmiral et Edmond-Marc Lipiansky, *la Communication interculturelle* (Paris, Armand Colin, Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation, 1990).

7. Voir Michel Authier et Rémi Hess, *l'Analyse institutionnelle* (Paris, P.U.F., 1981); sur le lien à établir entre l'«A.I.» et la traduction, cf. aussi mon étude «Philosophie de la traduction et linguistique d'intervention», *Traduzione tradizione*, numéro spécial de la revue *Lectures* (4-5, agosto 1980), pp. 11-41.

traduction: une théologie de la Lettre et une théologie de l'Esprit. La question posée est celle du littéralisme en traduction. Dans le prolongement des réflexions d'Alexis Nouss, il conviendra de chercher comment travaille ici le clivage entre judaïsme et catholicisme au sein de la tradition culturelle occidentale qui nous est commune, et où ils sont à l'œuvre l'un et l'autre, de façon concurrente et imbriquée.

Concrètement, j'étais parti d'une opposition très simple que j'ai thématisée en proposant les termes, néologiques, de *sourciers* et de *ciblistes*[8]. Selon une formule souvent citée de Cicéron, il y aurait donc fondamentalement deux façons «ciblistes»; ou *ut orator*, comme un écrivain, c'est-à-dire de façon «cibliste»; ou *ut interpres*, comme un traducteur, comme un pur et simple traducteur, c'est-à-dire de façon «sourcière». J'entends par là que le sourcier met l'accent sur le *signifiant* ou la «signifiance» de la *langue-source*; alors que le cibliste (et c'est l'Église à laquelle je fais confession d'appartenir) s'attache à traduire le *sens* plutôt que le signifiant) de la *parole* ou du «discours» (et non pas la langue elle-même) en visant à la faire advenir dans la langue-*cible* (au lieu de rester dans une sorte de révérence dévote envers la langue-source). Cela nous donne une belle opposition, sans doute tout à fait convaincante au niveau du discours, et notamment au niveau du discours théorique *sur* la traduction; même si, dans la pratique traduisante, la réalité des problèmes concrètement posés est souvent un peu plus complexe. Mais cela permet de positionner le problème; et il reste que cette alternative entre une option «sourcière» et une option «cibliste» a valeur descriptive et qu'elle est opératoire[9].

Au reste, encore une fois, il y a là quelque chose de fort ancien déjà, à quoi Hans-Herbert Räkel a fait allusion dans sa communication sur Luther et qui, plus généralement, est une question brûlante au centre de la problématique de la traduction biblique (et de la traduction des textes religieux, sacrés, en général). Mais s'il est vrai qu'il est significatif que nous nous intéressions aujourd'hui à la

---

8. «Sourciers et ciblistes», *la Traduction*, numéro spécial de la *Revue d'Esthétique* (12, 1986), pp. 33-42.

9. Jean-Marc Gouanvic me confiait qu'ayant travaillé avec les étudiants de son cours «Théories de la traduction» sur ces deux concepts, et à partir de ce texte, les résultats pédagogiques se sont révélés satisfaisants: manifestement, cette façon de conceptualiser la traduction répond bien à la pratique traduisante.

traduction biblique, il y a sans doute lieu de préciser la nature de cet intérêt. Ou bien la traduction biblique n'est pour nous qu'une spécialité, «excentrique et ésotérique» disais-je, et nous sommes au musée de la traduction: il ne me semble que ce soit là notre intérêt. Ou bien, au-delà de cet intérêt «régional» et pour ainsi dire archéologique, c'est que nous soupçonnons qu'elle nous fournit un paradigme général; et, plus fondamentalement encore à mon sens, qu'elle nous révèle quelque chose de notre rapport au langage, de notre *rapport à l'écrit.*

La traduction s'avère être un dispositif qui met au jour notre mode d'investissement des textes et notre rapport à l'écrit; et je me suis risqué à avancer que ce qui là est en jeu est *mutatis mutandis* de l'ordre de ce qui intéresse la psychanalyse, dans la mesure où ce qui ne nous était pas conscient apparaît dans le traitement concret des difficultés et des problèmes «complexes» que rencontre au jour le jour la pratique traduisante[10] et, donc, aussi, éventuellement dans l'emportement passionnel des conflits dont on a vu qu'elle se montre être l'occasion.

Initialement, ce qui m'a mis sur la piste de notre «inconscient théologique» et des «refoulements» dont il procède, ce sont les écueils rencontrés dans la lecture et les nécessaires relectures... de *la Tâche du traducteur* de Walter Benjamin, ce mélange d'obscurité cryptique et d'exaltation mystico-littéraire dont il m'est apparu nécessaire de faire l'examen, puis la critique.[11] C'est notamment le caractère totalement abrupt de l'irruption — que rien jusqu'alors ne laissait prévoir — de l'invocation du Texte sacré, qui fait en l'occurrence figure proprement de *deus ex machina*, à la dernière ligne du texte de Benjamin (au point qu'à la première lecture, on se prend à douter qu'on ait bien compris ce qu'on vient de lire, d'autant qu'en allemand, l'économie de la majuscule nous prive là d'un indice graphique).

---

10. Ainsi est-on fondé à parler d'un «champ traductologique», par analogie avec le «champ psychanalytique» que met en jeu la cure, voire des «complexes» du traducteur en difficulté, comme je l'ai indiqué dans «Technique et Esthétique de la traduction — Quelle théorie pour la pratique traduisante?», *Actes des Journées européennes de la traduction professionnelle*, publiés dans la revue *Encrages* (17, printemps 1987), p. 190 sqq.

11. «Entre les lignes, entre les langues», *Revue d'Esthétique* (1, 1981), p. 67 sqq.

L'anomalie «logique» de ce plaquage inattendu prenait alors la valeur d'un «symptôme», révélateur d'un arrière-plan théologique sur lequel il n'était pas explicitement et rationnellement fait réflexion. D'une façon générale, ce qui est à l'œuvre dans notre rapport à la traduction, ce n'est sans doute pas toujours seulement ce que nous en disons consciemment. (Et je serais *presque* tenté de parler de «théose», comme on parle de *névrose...*)

S'il est vrai que l'idée d'une «théologie de la traduction» ne fait plus scandale (intellectuellement), il reste que cette formule pourra aussi être entendue en un sens négatif, dans l'esprit d'un positivisme latent pour qui la «théologie» est une catégorie métaphorique où subsumer le ramassis de tout ce qui ne ressortit pas au travail de la rationalité («scientifique»). En un siècle où «Dieu est mort», si l'on en croit le mot de Nietzsche, l'Homme moderne s'identifie à l'héritage de la sécularisation; et le silence éternel des espaces infinis l'effraie... sans lui donner l'idée du divin, bien au contraire.

Mais je dirai que la mort de Dieu le laisse à la fois orphelin et veuf: orphelin d'une autorité, et veuf d'un désir éperdu — dans la mesure où ce qui est absent, c'est l'Absolu. En deuil de l'Absolu, l'Homme moderne est tenté d'aller chercher des hypostases idolâtriques du côté de la Science et de la Politique.

Ainsi est-il significatif que les débats sur la traduction, qui renvoient en fait à des enjeux pratiques, soient souvent investis de surdéterminations idéologiques. C'est le sens, manifeste, que prend la véhémence du discours traductologique d'un Henri Merschonnic qui, par exemple, ne craint pas de parler d'une «linguistique colonialiste» pour étiqueter pêle-mêle le travail de ceux que j'appelle les ciblistes, et en qui il voit des adversaires (*labelling*). D'autres, voire les mêmes, s'investissent du côté positiviste d'une sorte de scientificité de la traduction. Sous bénéfice d'inventaire, il ne m'apparaît pas qu'il y ait chez Eugene A. Nida un tel triomphalisme positiviste. J'en vois, en revanche, un avatar modifié dans l'arrogance «poujadiste» de certains praticiens, professionnels et enseignants[12].

---

12. Alors qu'il peut être attaché à la traduction la dimension d'une formation fondamentale et d'une «vocation humaniste», comme on s'efforce de le promouvoir dans certains grands Instituts universitaires de formation professionnelle des traducteurs: cf. Françoise de Dax d'Axat, «la Dimension humaniste dans la formation du traducteur technique», éd. Marie-Josée Capelle, Francis

S'agissant de théologie de la traduction, il n'est que trop évident que c'est le problème du littéralisme qui est posé là. C'est dans la théologie de la Lettre des sourciers que vient s'illustrer de manière pvivilégiée l'investissement théologique de la traduction. La traduction biblique nous en a fourni amplement l'exemple, le terrain d'application par excellence. Si l'on «touche» au Texte sacré, alors on doit le respecter (et donc le traduire) *à la lettre* puisque, d'une façon ou d'une autre, c'est des paroles de Dieu qu'il s'agit. Ainsi les sourciers sont-ils exposés à la tentation d'orthodoxie littéraliste; d'où aussi leur propension à l'anathème. C'est donc sur eux que devra porter mon travail d'examen critique. Après avoir invoqué le cas d'Henri Meschonnic, sourcier engagé et militant, j'irai emprunter un exemple d'un horizon différent, qui semblerait plutôt pencher du côté du positivisme «anti-théologique» dont il vient d'être question.

Très clairement, au principe de la retraduction nouvelle des Œuvres de Freud en français, telle qu'elle est mise en chantier à Paris par l'équipe nombreuse de traducteurs réunie autour de Jean Laplanche, Pierre Cotet et André Bourguignon, il y a un projet explicite de Littéralité.[13] Au niveau patent ou manifeste, un tel projet de traduction peut être interprété de deux façons. Pour un Antoine Berman, c'est un projet que je dirai littéraire, esthétique et sémiotique: il s'agit de respecter les chaînes et réseaux de la signifiance qui constitue le texte comme *œuvre*. Pour Jean Laplanche lui-même, le projet affiché et ainsi mis en œuvre est un projet d'exactitude et de rigueur, voire d'«objectivité de la traduction»[14]: en d'autres termes,

---

Debyser et Jean-Luc Goester, *Retour à la traduction*, numéro spécial de la revue *le Français dans le monde* (août-septembre 1987), pp. 160-163.

13. Je fais référence aux «OCF.P» (*Œuvres complètes de Freud. Psychanalyse*); et je ne préciserai ici que les indications bibliographiques du volume méthodologique (hors série, dans la même collection): André Bourguignon, Pierre Cotet, Jean Laplanche et François Robert, *Traduire Freud* (Paris, P.U.F., 1989).

14. Dès avant le volume méthodologique qui vient d'être cité, voir Jean Laplanche, «Clinique de la traduction freudienne», *l'Écrit du temps* (7, été 1984), pp. 5-14.

c'est l'idée d'une scientificité de la traduction, qui s'autorise ici de la compétence suzeraine du psychanalyste, du «freudologue»[15].

Mais n'y aurait-il pas là aussi un niveau plus profond, latent? Même s'il y a lieu d'admettre que l'analyste est mieux prémuni que d'autres contre les points aveugles et les auto-manipulations de son inconscient, n'est-on pas fondé à supposer qu'à un tel niveau, plus «profond», où se rejoignent la psychanalyse et la théologie de la traduction, il y a la recherche (le désir?) d'un socle intangible (*Mein Glaube ist eine feste Burg!*), le *corpus* des textes freudiens étant investi comme un absolu? Est-ce que le texte de Freud ne fonctionne pas en l'occurrence *comme* un texte sacré, le texte original étant devenu un texte originaire?[16]

C'est au reste une tentation constante chez le traducteur; et c'est bien sûr particulièrement vrai pour la traduction des textes «nobles», ce qu'Antoine Berman tient à appeler justement «la traduction des œuvres». La traduction biblique, en l'espèce, en est le paradigme exemplaire, l'archétype (*Urbild*) comme dit Benjamin (ou «le Modèle des Modèles», selon l'expression de Sherry Simon). Mais, comme je viens de le suggérer, on peut y assimiler analogiquement la traduction psychanalytique. Pourquoi? Le *Tertium quid* de l'analogie est l'idée du caché, échappant à la traduction: dans le domaine psychanalytique, c'est l'inconscient qui est comme un arrière-fond (arrière-plan et double fond) déjouant la lucidité du sujet traduisant; s'agissant des Textes sacrés, bibliques, c'est *a fortiori* que la Parole de Dieu excède les lumières de l'esprit humain dans sa finitude.

C'est encore le même mirage théologique (et insconcient) que semblent poursuivre les traducteurs de certains textes philosophiques,

---

15. Cf. Georges Kassaï et Jean-René Ladmiral, éd., Actes du colloque *Traduction et psychanalyse* (Paris, 8 décembre 1984), revue *Le Coq-Héron* (105, 1988), p. 40 *et passim.*

16. On prendra la mesure de l'importance (et parfois de la véhémence) de ce vaste débat en consultant notamment, outre les références indiquées dans les trois notes précédentes, les Actes de la Journée *Traduire Freud* que Céline Zins et moi-même avons organisée dans le cadre des *Cinquièmes assises de la traduction littéraire* (Arles, 1988), Atlas, *Actes Sud* (1989, pp. 67-156), avec notamment les communications de Jean-Michel Rey, Antoine Berman, Jean Laplanche et Pierre Cotet eux-mêmes, mais aussi Bernard Lortholary.

comme ceux de Heidegger.[17] Le texte allemand de Heidegger, de *Sein und Zeit* par exemple, est alors investi comme un texte sacré; et la traduction française est de l'ordre de la célébration paraphrastique, de la circonlocution poétisante, qui conduit pour ainsi dire à «mallarmiser» Heidegger. Bien plus, elle ne prétend qu'à s'effacer devant une lecture du texte original, à laquelle un François Vezin nous dit d'emblée n'avoir voulu que nous préparer.[18] Alors que la traduction a pour fonction, essentiellement, de *nous dispenser de la lecture du texte original*[19]. Il y a là une auto-invalidation de la traduction, une sorte de performatif contradictoire qui fait que ces «traductions» se donnent dans un premier temps comme des traductions, et dans un second temps comme une sorte de mimésis du texte original qu'il faudrait pouvoir y deviner en filigrane. Sacralisé, le texte original/originaire ne supporte plus la traduction, qui n'en pourrait être que la profanation.

Ce mirage du texte sacré hante aussi la traduction poétique. Traditionnellement, les grands textes de la Littérature (avec un grand L) et particulièrement de la poésie, qui en est pour ainsi dire le point d'incandescence, font eux-mêmes l'objet d'une sorte de sacralisation esthétique qui confronte celui qui les traduit à des apories de la traduction comme celles que je viens de thématiser par analogie avec la traduction biblique. Ce qu'il peut nous rester d'idéologie romantique latente dans notre lecture des textes littéraires, en dépit de nos éventuelles dénégations, nous permet de comprendre qu'on en vienne presque «naturellement» à une théologie de la traduction littéraire. Les textes poétiques sont investis d'une profondeur qu'éclaire, au moins par métaphore, le mythe de l'Inspiration — où je vois une

---

17. Au reste, Jean Laplanche fait lui-même le rapprochement entre ces deux modalités de la traduction des «œuvres de pensée» que sont la traduction philosophique et la traduction des textes psychanalytiques, citant explicitement le cas de Heidegger: «Clinique de la traduction freudienne», *loc. cit.*, p. 6.

18. Sur ces problèmes, voir en général le volume collectif publié par la revue *Sud*: *«Être et temps» de Martin Heidegger*, éd. Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud (Marseille, 1989), et en particulier l'étude de Marc B. de Launay, «la Parole traduite», *ibid.*, pp. 125-134; cf. aussi Jean-René Ladmiral, «Adorno *Contra* Heidegger», *Présence d'Adorno* (Paris, U.G.E., 1975; *Revue d'Esthétique*, 1-2), pp. 207-233.

19. *Traduire: théorèmes...*, p. 15.

sécularisation de l'idée religieuse de la Grâce — et qui les rend rebelles à la traduction, rebelles à une traduction sans reste, transparente.

D'où, chez certains traducteurs et traductologues, le repli sur le littéralisme sourcier, dont ma thèse est qu'il renvoie à l'impensé d'une théologie de la Lettre. Sans doute n'est-ce pas un hasard si c'est chez les Romantiques allemands qu'Antoine Berman est allé chercher une généalogie théorique, philosophique et littéraire, à la théorie de la traduction qui est la sienne[20]. Plus surprenant, et même tout à fait paradoxal, mais finalement tout aussi significatif *a contrario*, est l'étrange renversement au terme duquel Henri Meschonnic décide de *ne* voir dans les textes bibliques qu'il traduit *que* des textes poétiques: n'y a-t-il pas là, dans cette inversion des perspectives, non seulement une provocation mais encore une sorte de formation réactionnelle qui serait de l'ordre de la dénégation?

Dès lors que le littéralisme fait investir le texte original comme texte originaire, ce n'est pas seulement ce texte, le discours à traduire, qui se trouve ainsi sacralisé, c'en est aussi la langue elle-même. La théologie de la traduction va de pair avec une *théologie des langues*. Et cette théologie est distributive: car, pas plus que les hommes, les langues ne sont égales devant Dieu! Déjà le pluriel est sacrilège! Il ne peut y avoir qu'une langue «élue» (à chaque fois...). Surtout, chaque langue élue a un statut théologique qui lui est propre, exclusif de toute autre.

D'abord, bien sûr, n'est jamais élue («sacrée») que la langue-source. Il y a à cela des raisons pour ainsi dire linguistiques, qui tiennent au dispositif pratique de la traduction elle-même et que je me contenterai d'indiquer ici en reprenant une formule de Georges Mounin: «richesse merveilleuse de toutes les langues de départ, pauvreté incurable de toutes les langues d'arrivée»![21] La traduction fonctionne en quelque sorte comme un dispositif de sacralisation de la langue-source. Ce qui est constant dans cette attitude qu'étiquette

---

20. Antoine Berman, *l'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (Paris, Gallimard, 1984).

21. Georges Mounin, *Linguistique et traduction* (Bruxelles, Dessart et Mardaga, 1976), p. 73. Sur cette question, je passe ici rapidement, en ayant déjà traité dans «la Traduction proligère...», *loc. cit.*, p. 108 sqq.

G. Mounin de façon ironique, c'est que la langue de l'autre vaut mieux que la mienne: je dresse le constat de mon impuissance linguistique. C'est la langue de l'autre qui est riche, belle et porteuse de vérité (langue-source); et notre langue (langue-cible) est impuissante à dire ce que l'allemand, l'hébreu, le grec, etc., disent si bien, de façon si forte! Cela dit, on n'en peut pas rester à dire non plus que la langue-source est «par construction» une langue sacrée. Il y a des langues qui sont plus sacrées que d'autres...

L'arabe est vraiment la langue de Dieu (pour les musulmans, et pour ceux qui sont dans leur mouvance). Massignon disait: «Nous serons jugés en arabe». Théologiquement, le Coran n'est pas seulement dicté par Dieu, et plus précisément par l'intercession de l'archange Gabriel: il est même «incréé», c'est-à-dire qu'en somme il est consubstantiel au divin. Il n'y a de véritable Coran qu'en langue arabe, celle de la Révélation. Dans une telle constellation, on a une langue réellement sacrée: l'arabe coranique n'est même pas une création de Dieu; il lui est lui-même consubstantiel. Du coup, la traduction du Coran est proprement une profanation — même si, dans les faits, ce tabou a été transgressé et qu'il existe bien des traductions du Coran. Moins toutefois que de la Bible.

Le rapprochement de ce problème que pose la traduction du Coran avec la problématique de la traduction biblique, qui nous occupe ici, s'impose dans le cadre de l'approche théologique qui est la mienne[22]. En schématisant, il serait possible de figurer un axe linéaire à l'un des pôles duquel on trouverait le Coran, où la sacralisation du texte original et de la langue-source est totale: ce serait la position extrême, où la traduction fait problème; à l'extrême opposé, le pôle où la «sacralisation» du texte-source est elle-même problématique et où, surtout, il n'y a pas de langue de Dieu, serait la version catholique de la traduction biblique. Entre ces deux *extrema*, on trouverait respectivement les versions juive et protestante de ladite traduction biblique.

Dans le cadre d'une telle mise en perspective, il semble que le judaïsme soit du côté du littéralisme et que l'hébreu soit une langue sacrée: *la* langue sacrée par excellence, dans notre tradition (judéo-chrétienne). Historiquement, l'Occident chrétien s'est d'ailleurs longtemps cherché l'orient d'une origine linguistique dans l'hébreu,

---

22. Il était déjà présent dans les débats du IIe colloque «Traduction» de l'A.U.P.E.L.F. à Tanger (15-17 juillet 1987).

langue de la Bible. Pour Kafka, l'hébreu est la langue de Dieu; c'est pourquoi il ne veut pas écrire son œuvre en hébreu (ni au reste en yiddish, ni en tchèque, mais finalement en allemand). Chez lui toutefois, comme chez d'autres, ce n'est là qu'une métaphore. La sacralisation de l'hébreu n'est pas une évidence théologique, même au sein de la tradition juive; c'est une «sacralisation» indirecte, d'ordre historique et sociologique. La référence à son éclatement en soixante-dix langues, évoquée par Alexis Nouss, marque bien que l'hébreu n'est pas, à la lettre, la langue élue, en tant qu'«idiome»; et la leçon en est un appel à un travail herméneutique de «démythologisation» (pour reprendre, d'une façon quelque peu «anatopique», ce concept au théologien luthérien Rudolf Bultmann). Toujours est-il que l'hébreu est souvent «vécu», investi comme langue sacrée, pour toutes les raisons que l'on sait.

En revanche, il est curieux qu'il n'en soit pas ainsi pour le grec (ancien), en tout cas pas de la même façon, pas autant. Alors que ce devrait être une langue sacrée, doublement. Au sens propre, d'abord: n'est-ce pas la langue du Nouveau Testament? Et il semblerait donc que ce dût être pour les Chrétiens une langue sacrée (ou à tout le moins «sacrale»). C'est une langue insigne de la traduction biblique, en tant que langue-source, donc; mais c'est aussi la langue-cible de la Bible des Septante, c'est-à-dire la langue du Texte sacré pour les Juifs des empires hellénistiques, notamment à Alexandrie. En outre, on pourra dire que le grec est une langue «sacrée» en un sens métaphorique, puisque c'est en même temps la langue fondatrice de tradition culturelle qui est la nôtre. Il reste que le grec n'est pas massivement investi comme langue sacrée, mais seulement comme langue *classique*[23]. Est-ce parce que le grec ancien est une langue «morte», où ne vient se cristalliser aucun narcissisme national? Les Grecs (modernes) ont en effet opté pour le *démotiki* contre le *katharévussa*; alors que les Arabes par exemple continuent à s'identifier à l'arabe coranique, bien que ce soit pour une multitude d'entre eux une langue étrangère, tant il est vrai que le théologique entretient un rapport trouble mais très profond avec le politique.

---

23. Bien que ce soient deux idées bien distinctes, et à certains égards opposées, il se fait un glissement constant entre «langue sacrée» et «langue classique» (cf. «la Traduction proligère...», *loc. cit.*, p. 108 sqq.)

Inversement, il se trouve que l'allemand semble fonctionner dans bien des cas comme une langue sacrée. A l'origine de cette «élection» (au sens théologique du mot) de la langue allemande, il y a justement cette «canonisation» de la Bible luthérienne dont Hans-Herbert Räkel a rappelé qu'elle n'était pas dans l'esprit de ce qu'avait été le travail de Luther lui-même. A quoi vient s'ajouter la double problématique d'une interférence du politique et du linguistique avec le théologique. La théologie du Texte sacré débouche sur une politique des «textes sacrés» fondateurs de l'identité linguistique du groupe. Du coup, ledit texte est en même temps fondateur politiquement et ethniquement, en vertu de la continuité de ce que Pierre Bourdieu a appelé le «communisme linguistique». De par le Coran, où il s'incarne, l'arabe est fondateur d'un peuple (ou de plusieurs...). La Bible de Luther est fondatrice de la langue allemande et, d'une certaine façon, de la nation allemande. Il y a une surdétermination politique de la langue sacrée.

Il est significatif qu'en philosophie ou en psychanalyse, particulièrement, l'allemand se trouve quasi investi comme une langue «sacrée». Et pas seulement par ceux qui le traduisent![24] Ceux qui traduisent ne font en l'occurrence que répéter un rapport à la langue que Heidegger ou Hegel, par exemple, ont déjà fortement exprimé, et exemplarisé dans leur œuvre (dans leur pensée comme dans leur écriture). C'est à un niveau secondaire d'élaboration réflexive (*sekundär*) que la traduction retravaille encore. Chez un Heidegger, l'allemand apparaît comme une sorte de traduction tacite du discours de l'Etre, lequel s'origine du grec, en grec, de cette langue grecque où se proférait «la parole d'Anaximandre» (*Der Spruch des Anaximander*) et, plus généralement, la pensée des Présocratiques. Avec le sens des formules qu'on lui connaît, Henri Meschonnic parle

---

24. C'était là répondre déjà, par avance, à une objection qu'allait me faire Hans-Herbert Räkel au colloque de Victoria, quand il m'a opposé que cette sacralisation de la langue allemande n'était pas l'affaire des Allemands eux-mêmes, mais une projection imaginaire de la part des Français — en citant Georges-Arthur Goldschmidt, *Quand Freud voit la mer. Freud et la langue allemande* (Paris, Buchet/Chastel, 1988). Il est au reste significatif que ce soit justement à partir d'une lecture de Freud que G.-A. Goldschmidt s'interroge sur la langue allemande; et on notera que, s'agissant de traduction, il est bien placé pour en parler, étant «le» traducteur de Peter Handke, mais aussi occasionnellement de Kafka et de tant d'autres.

d'«allegrec»[25]. Dans le cas de ces deux figures exemplaires, chez Luther et chez Heidegger, l'allemand est déjà en lui-même une traduction.[26] On assiste à une sorte de redoublement en vertu duquel la langue originale se révèle renvoyer en filigrane à une langue proprement originaire, qui n'est pas elle et dont elle s'autorise; mais je dirai qu'il y a là deux interprétations possibles.

D'une part, c'est parce qu'elle participe d'autre chose qu'elle-même, et qui la dépasse, qu'une langue (originale) peut être investie comme langue sacrée (originaire); le texte original étant lui-même pour ainsi dire un socle d'Absolu, objet de révérence idolâtrique pour son traducteur sourcier; et c'est la langue (originale) en soi qui «fait texte», qui devient le texte à faire passer dans l'autre langue (avec toutes les contradictions que cela signifie). Ainsi est-on fondé à interroger les racines de cette langue originale originaire avec la même piété littéraliste que mettaient certains à gloser sur celles de l'hébreu, que ce soit dans la tradition juive d'après la Kabbale ou que ce soit, plus généralement, dans le domaine de la traduction biblique. Ainsi Jean-Marc Babut met-il en évidence cette sorte de fascination qu'exerce sur les traducteurs de la Bible ce qui leur apparaît comme le sens «littéral» et «fondamental» des mots, c'est-à-dire le «sens premier» (originaire) des racines de l'hébreu (voire du grec)[27]. Même si l'on admet que le texte biblique est un texte sacré, c'est-à-dire qu'il est à la lettre «inspiré», une telle illusion étymologique manque de plausibilité, outre qu'elle va de pair avec une surévaluation des mots pris en eux-mêmes, isolément, auxquels il est conféré un poids de signification considérable. C'est aussi ce qu'on trouve chez un André Chouraki.

Mais, d'autre part, si cet «autre-chose» dont participe une langue — et qui en fait une langue sacrée — est une langue, une *autre* langue *humaine*, un vulgaire idiome, alors l'Absolu se trouve

---

25. C'est d'ailleurs d'une attaque frontale et fondamentale qu'il s'agit chez Henri Meschonnic (*le Langage Heidegger*, Paris, P.U.F. 1990).

26. Quant au cas particulier de l'allemand, il appellera tout un développement, auquel les limites imparties à la présente étude ne laissaient guère de place.

27. Voir le numéro spécial sur *la Traduction biblique* qu'a dirigé Jean-Claude Margot: Jean-Marc Babut, «la Traduction littérale: une statue aux pieds d'argile», *Meta* (XXXII(1), mars 1987), pp. 26 sqq.

du même coup relativisé! C'est-à-dire que ce n'est plus un Absolu. On a là en somme un paralogisme.

A côté de cela, il y a des langues profanes. Le latin, par exemple, n'est pas une langue sacrée, ce n'est qu'une langue politique, celle de la chrétienté médiévale et de l'Église «catholique» (c'est-à-dire universelle, comme on sait). C'est l'une des (nombreuses) raisons pour lesquelles les sectateurs de Mgr Lefevre sont dans l'erreur du point de vue d'une théologie linguistique, quand ils se cramponnent au rite de saint Pie V, en latin (et ce, d'autant que l'Église n'en est venue que relativement tard au latin, après qu'y eut dominé le grec, pendant plus de trois siècles).

Quoi qu'il en soit en dernière instance — y a-t-il une langue sacrée? et laquelle? ou des langues sacrées? — les questions que pose une telle théologie des langues ne sont pas purement spéculatives. Il y a des implications au plan pratique, comme nous l'a bien montré Jean-Claude Margot. Si les langues bibliques sont sacrées, cela implique que la méthode de traduction adéquate est l'«équivalence formelle» (pour parler comme Eugene A. Nida), c'est-à-dire qu'il conviendrait d'être sourcier. Dans le cas contraire, ces langues humaines appellent l'«équivalence dynamique» que pratiquent ceux que j'appelle les ciblistes.

Les limites nécessairement imparties à une étude comme celle-ci me contraignent de «conclure» sur le mode d'une ouverture programmatique — et c'est là une façon d'annoncer autant d'études à paraître... — me contentant d'indiquer maintenant les quelques horizons d'une théologie de la traduction sur lesquels débouchent les quelque trois problématiques qui ont fourni la matière des pages qu'on vient de lire. C'est en effet le mode d'investissement paradoxalement «chargé» propre à la traduction qui m'a mis sur la piste d'une théologie de la traduction; cette dernière étant partagée par le clivage différentiel qui oppose la théologie de la Lettre des «sourciers» à la théologie de l'Esprit des «ciblistes»; et cette double problématique nous a conduit à thématiser une «théologie des langues», dont on a vu qu'elle était elle-même différentielle.

Au reste, ces problèmes ne sont pas sans lien. S'il y a des langues «élues», et pas d'autres (et si la traduction investit différentiellement la Lettre et l'Esprit), c'est aussi qu'il y a des théologies différentes. Le problème est d'importance. Georges Steiner n'en traite-t-il pas dans le contexte essentiel et tragique d'une «approche de la Shoah»? «Dans la théologie chrétienne, la question

de savoir s'il existe, dans le langage humain, une modalité qui permette de parler de Dieu d'une façon adéquate, est un thème classique et persistant» et la finitude linguistique de l'homme y est incommensurable à la transcendance de Dieu. «Dans le judaïsme, ce problème d'épistémologie linguistique, ou de théologie herméneutique, n'a pas été au premier plan. (...) Nous pouvons presque définir l'univers de langage du judaïsme, en relation avec Dieu, comme un monde de parenté idiomatique.»[28]

La théologie des langues va de pair avec une théologie du langage, qu'il convient de mettre elle-même au pluriel. Si j'ai mis en parallèle l'opposition entre deux théologies de la traduction, privilégiant respectivement la Lettre et l'Esprit, et le couple que forment dans notre culture la tradition juive et la tradition chrétienne, ce n'a pas été dans le cadre d'une concordance terme à terme. Ce serait évidemment une caricature grossière, et fallacieuse, que de rabattre la théologie de l'Esprit sur les vérités de la théologie catholique et la théologie de la Lettre sur ce qui seraient les «erreurs» du judaïsme — la Synagogue étant en somme conviée à se convertir tout simplement et à «rejoindre» l'Église, comme s'en indignait Georges Steiner justement, invoquant un motif figuré dans l'architecture de la cathédrale de Strasbourg.

Il reste qu'il y a quelque chose de cet ordre qui se joue dans le couple judéo-chrétien. Mais c'est une relation complexe, car il y a des croisements constants: on trouvera des littéralistes dans la tradition chrétienne, comme Blaise de Vigenère; et on trouvera d'excellents ciblistes dans la tradition judaïque. Quant aux auteurs que j'ai pu classer parmi les sourciers, du côté du littéralisme, et qui font de façon plus ou moins explicite référence au judaïsme, il apparaît que cette dernière appartenance est en fait le plus souvent assez lâche. C'est tout à fait évident dans le cas de Walter Benjamin: son intimité avec le judaïsme était quand même très «ténue»; l'amitié avec Gershom Scholem précisément (à laquelle il a été fait référence) l'illustre bien (*a contrario*), dans la mesure où leur correspondance montre comment Scholem s'efforce à plusieurs reprises de ramener Benjamin au judaïsme, et particulièrement de lui faire apprendre

---

28. «La Longue vie de la métaphore — Une approche de la Shoah», *l'Écrit du temps* (14-15, été-automne 1987), p. 15. Ce texte est la traduction par Marie Moscovici d'un texte que Georges Steiner a d'abord publié en anglais, dans la revue *Encounter* (LXVII, Feb. 1987).

sérieusement l'hébreu (ce qui nous ramène au cœur de notre débat), en vain. Le caractère abrupt et totalement imprévisible de l'irruption du Texte sacré à la fin de *la Tâche du traducteur*, comme il a été noté plus haut, fait là figure d'indice.

Du point de vue de la théologie de la traduction qui est la mienne — j'oserai dire: la nôtre — le littéralisme, c'est la théorie de l'autre. S'agissant de traduction, donc, le clivage théologique opposant judaïsme et catholicisme qui est dans la tension dialectique d'un travail de réflexion à l'œuvre au sein de notre culture est fécond en vertu même (et non pas: en dépit) de son flou.

Plus généralement — au-delà donc du clivage opposant deux théologies de la traduction, une théologie de la Lettre, celle des sourciers, et une théologie de l'Esprit, celle des ciblistes —, c'est la traduction elle-même qui est une «opération» d'ordre théologique. D'abord, la traduction est en soi un chapitre de la *théologie de l'Inspiration*, comme il y a été fait allusion plus haut. Mais la traduction fait aussi écho à la problématique de la *prédication*.

Le Texte sacré m'est fermé, d'une certaine façon; il tend à m'échapper. Il appelle la transposition d'une pédagogie, d'une propédeutique. Analogiquement, le traducteur est comme le prêtre catholique qui fait connaître à ses ouailles, dans le texte-cible de son prêche, ce que leur ignorance ne leur permet pas de connaître directement du Texte-source, originaire, des paroles de l'Évangile. La traduction relève de l'univers de la médiation.

De même, il est «théologique» (au sens «négatif» ou polémique que j'indiquais tout à l'heure) de survaloriser ainsi le texte original et de sous-évaluer le texte-cible, comme il arrive que ce soit le cas, et en faire la dénégation n'en est jamais que la répétition. Pratiquement, il arrive très souvent qu'on invoque la traduction comme un défi qui devrait être relevé, mais il n'est pas de traduction empirique qui réponde à l'exigence; et on passe son temps à critiquer un certain nombre de traductions, en attendant de fournir celle qui serait la bonne.

Parfois aussi, on donne rendez-vous à l'échéance ultérieure d'une traduisibilité à venir. Henri Meschonnic et Antoine Berman, par exemple, soulignent qu'il y a des intraduisibles historiques. N'y a-t-il pas quelque chose de «théologique» dans cette gestion projective du temps et de l'histoire? Corrélativement, on assiste aussi à une «moralisation» — si ce n'est parfois une «politisation» — de la

traduction. Les débats ont la vivacité que j'ai indiquée; et s'il y a cette vivacité conflictuelle et passionnelle des débats sur la traduction, c'est encore une fois que le texte est investi comme texte sacré. Ce qui est en cause, c'est le rapport au texte comme rapport à l'Absolu.

Fondamentalement, la médiation traduisante renvoie à la problématique de l'herméneutique. Avec la traduction biblique, on est même à la source du concept. Le «cercle herméneutique» (qui n'est pas un «cercle vicieux») est en effet le lieu d'investissement du sujet dans le processus d'interprétation: l'interprétation ne part pas de rien — y compris celle dont nécessairement procède toute traduction, qu'elle en soit consciente ou non — et Heidegger parle à ce propos de «pré-jugé», en donnant un sens positif au terme. Encore une fois, l'herméneutique a ses origines dans la théologie, dont elle était une «science auxiliaire».

Pour conclure ces réflexions sur la théologie de la traduction, je dirai que la traduction est un des modes de la sécularisation, qui est le propre de la modernité. Au niveau concret de la pratique en quoi elle consiste, la traduction est une façon pour nous de gérer cet impensé, cet «inconscient théologique» qu'est la tradition religieuse, que sont les traditions religieuses qui travaillent en nous.[29] La traduction fonctionne comme un dispositif d'auto-analyse et renvoie à une philosophie de notre rapport à l'écrit (texte-«source») investi de la dimension de l'Absolu, au moins sur le mode de l'absence...

Université de Paris-X-Nanterre
Centre d'Études et de Recherches en Traduction
ISIT, Paris

29. Cf. «la Traduction proligère...», *loc. cit.*, p. 112 *et passim.*