

Iulia Mihalache

**LES MODÈLES TRADUCTIFS DANS
« La traduction et le “champ des Écritures” »
de JULIEN GREEN**



« *Time is a marvelous interpreter. Let a few weeks go by, and the hidden meaning of our present experiences will suddenly appear.* »

(Julian Green 1992 : 177)

INTRODUCTION

Si le processus traductif se définit comme démarche d'interprétation qui va vers autrui, comme *épreuve de l'étranger* significative à la fois pour le Même et pour l'Autre¹, nous pourrions dire que l'histoire de la traduction nous permet de placer l'acte de traduire dans un espace ouvert traversé par des discours, des savoirs et des interprétations toujours uniques en eux-mêmes. Dans ce sens, l'approche de l'*altérité*, d'une autre culture, d'une autre langue et par là d'une autre 'mémoire' ou 'histoire collective' ne se limite jamais à une seule perspective. Sous l'emprise des *représentations publiques* (Sperber 1996 : 12) - c'est-à-dire des discours dominants qui circulent dans une société tout au long de son histoire et auxquels cette société s'identifie – l'interprétation de l'*altérité* évolue, varie, se multiplie : les discours dominants n'étant jamais les mêmes, la traduction ou l'interprétation d'une autre culture ne sera jamais la même ou 'parfaite'. De la même manière nous pourrions dire que la pensée traductive ou la réflexion sur l'acte de traduire évolue aussi et s'articule en fonction du discours littéraire et surtout du discours social de l'époque : cette réflexion conscientise l'acte de traduire et révèle des attitudes par

¹ Augé avance l'hypothèse que le sens se produit à la fois dans l'extériorité et dans l'intimité. Les questions que l'anthropologue – ou le Même 'dominant' - pose à l'Autre (pour le traduire, l'interpréter, le comprendre), les « actions » au niveau de la conscience, des représentations symboliques de l'Autre ne dévoilent pas seulement l'*altérité*, la différence, mais ramènent le Même à s'interroger sur sa propre identité. Cette identité est en quelque sorte 'latente', assumée inconsciemment, tant que le Même ne se confronte pas à un Autre différent ou contradictoire, tant qu'il n'y a pas de *relation dialogique*. Partir à la rencontre de l'Autre, c'est une « ethnologie inversée qui s'apparente beaucoup moins à une espèce de retour sur soi qui s'enrichirait de l'expérience d'autrui qu'à un retour sur les questions que nous avons adressées aux

rapport à la traduction et au rôle du traducteur. La pensée traductive construit ainsi une identité de la traduction et du traducteur et montre que la traduction est une institution culturelle qui *agit* par le traducteur au niveau des *représentations publiques* de la culture d'accueil.

En ce sens, faire l'histoire de la traduction, c'est mettre les choses en perspective pour révéler les similarités et les contradictions entre les discours des sociétés et pour faire ressortir les différentes manières dont ces sociétés se sont représentées soit dans la conscience collective des autres sociétés soit dans leur propre mémoire collective. Ainsi, la tâche de l'historien de la traduction, c'est celle de savoir vivre à la fois dans *l'intimité* et dans *l'extériorité* : capable de s'immerger dans l'espace de l'altérité, de se dédoubler pour jouer en quelque sorte l'identité de l'Autre, l'historien doit en même temps garder sa position critique pour reconstituer *la logique, l'ordre* (Bougnoux 1993 : 93 ; Geertz 1976 : 1477) du système culturel avec lequel il vient en contact :

« Tout comme le traducteur est présent dans sa traduction, même s'il vise l'effacement, le biographe est rarement absent de la biographie. Rien ne l'empêche de faire acte de présence ponctuel dans son texte en donnant son opinion, en critiquant même certains points de vue exprimés par le traducteur faisant l'objet de son étude. Un biographe n'est pas un apologiste. Il sait se montrer critique. Il a une obligation de réserve par rapport aux sentiments qu'il peut avoir à l'égard du sujet de sa biographie, même s'il lui est parfois difficile de ne pas laisser filtrer son admiration devant les réalisations exceptionnelles d'un maître traducteur » (Delisle 1999 : 4).

Tout comme le traducteur, qui produit du *sens social* par son rôle de médiateur entre deux imaginaires différents ou contraires, l'historien de la

autres et dont nous mesurons peut-être mieux le sens et la portée lorsque nous les adressons à nous-mêmes » (Augé 1994 : 59).

traduction décèle par son travail les traces du non-dit d'une société, son ordre des choses possibles et pensables, en s'élevant par son analyse critique au-dessus des représentations stéréotypées et des idéologies de la culture traduisante. Ces représentations, bien que significatives pour la culture cible (Lévi-Strauss 1984 : 58), ne peuvent être définies et systématisées que de l'extérieur, de la même manière que les représentations de la culture de départ ne peuvent être révélées que par la traduction, par le contact avec l'*altérité*. L'histoire de la traduction nous montre *pourquoi* on traduit d'une certaine façon à une certaine époque (pourquoi certaines choses sont plus *significatives* que d'autres), *comment* on traduit, *qui* traduit et *pour qui*, et non pas en dernier lieu *ce qu'*on traduit. Nous apprenons, grâce à cette logique holographique de l'histoire de la traduction, à nous déprendre de la monotonie d'une seule représentation ou d'une seule idéologie pour inscrire la traduction-processus dans un espace discursif à l'intérieur duquel la traduction-produit est une source inépuisable d'interprétations.

Le texte de Julien Green, « La traduction et le 'champ des Écritures' » (1987), révèle plusieurs pratiques traductives ou concepts théoriques qui ont fait l'objet de débats au cours de l'histoire de la traduction² : **traduction littérale** (Chateaubriand 1871 : xi ; Pergnier 1993 : 272, Berman 1985), **traduction ethnocentrique** (Berman 1985 ; Brisset 1986 ; Venuti 1995), **traduction sourcière** (Ladmiral 1983 ; 1986 ; Schleiermacher 1985 : 299), **intraduisibilité** (saint Augustin, Dante, Du Bellay, Voltaire, Nabokov, Jakobson ; Ladmiral 1979 : 85 ; Mounin 1955 ; 1963 ; Meschonnic 1976 : 65-75 ; Benjamin 1971), **retraduction** (Meschonnic 1973 : 321 ; 1986 : 77 ; Berman 1985 : 129-130 ; Markowicz 1991 : 211), **traduction canonique**, etc. En prenant comme objet

² Les références nous ont été fournies par le Module « Notions », dans Jean Delisle et Gilbert Lafond (2000), *Histoire de la traduction* [cédérom pour PC], Gatineau (Québec), édition restreinte aux seules fins d'enseignement par Jean Delisle, professeur titulaire, École de traduction et d'interprétation, Université d'Ottawa.

d'étude les diverses *traductions-versions* (nous pourrions dire 'les traductions consacrées') de la Bible (la *King James*, la *Vulgate*, la version française, la version de Luther), tout comme la Bible hébraïque, Julien Green s'interroge sur l'unicité de l'interprétation : existe-t-il une seule interprétation, une seule traduction, une traduction 'parfaite' ? Une traduction unique ne peut-elle exister qu'à l'intérieur d'une seule culture ? Est-ce parce que chaque culture *transforme* l'original pour l'imprégner d'une certaine vision du monde ? La comparaison de plusieurs traductions d'une même œuvre révèle-t-elle la *mutilation* (Green 1987 : 195) de l'écriture originaire ou bien montre-t-elle que l'original est toujours *un possible* d'interprétations, une ouverture plutôt qu'un 'produit fini' ? Si tel est le cas, comment justifier la ou les « imperfection(s) », en quelque sorte, d'une œuvre comme la Bible, censée être la même pour tous, donc l'œuvre 'parfaite', même quand elle est traduite ? Est-ce parce que la traduction et la lecture ne parviennent pas toujours à poursuivre l'interprétation au-delà du sens référentiel des mots ? Ou bien est-ce parce que la lecture (et par là la traduction) est toujours différente, conditionnée par le *comment on lit* (*comment on traduit*) de la culture d'arrivée ? Est-ce que la retraduction est une provocation, une jouissance de l'esprit, un voyage à travers 'les champs' pleins de significations cachées de l'original ? Est-ce que la traduction est une imitation de l'original et, si oui, pourquoi la Bible traduite joue-t-elle le rôle d'original pour chaque culture chrétienne prise à part ?

Green essaie de répondre à toutes ces questions qu'il suscite dans l'esprit du lecteur en abordant une approche *descriptive* (Toury 1995) des traductions de la Bible. Ainsi, son intention est de remettre en question la validité ou l'applicabilité de certains modèles traductifs théoriques plutôt que de justifier ces mêmes modèles : en lisant les traductions, l'auteur observe des *régularités* discursives du texte et comportementales du traducteur, qui lui permettent de construire mentalement une représentation *systemique*, générale de la culture traduisante :

« Le français n'est pas très propice parce que le français, comme le latin [...] tend vers l'abstrait. [...] De préférence à la beauté plus intellectuelle des mots latins, la barbare beauté des mots saxons est sans prix pour le traducteur de la Bible. Il y a aussi un rythme en anglais qui s'apparente au rythme de la poésie hébraïque [...]. » (Green 1987 : 201)

Dans un autre ordre d'idées, le texte de Julien Green nous semble très pertinent dans le contexte contemporain de la mondialisation. L'idée du *lecteur consommateur* est contredite par l'image d'un lecteur dynamique, conscient, qui s'interroge pendant la lecture et qui ne cesse pas de réinterpréter le texte. À part cela, le fonctionnement de la traduction en tant que discours original montre non seulement l'importance de la traduction pour une culture, mais surtout le rôle stratégique de la traduction qui dépasse le cadre linguistique et se constitue en tant que *traduction culturelle* (Bhabha 1990), censée mobiliser tout autre type de discours présent dans une société :

« [...] *more or less explicit, political and economic strategies may be a key to the systematic use of translated discourse under the appearances of "original discourse" (in the national language) as in dubbing, advertising or other kinds of business communication, not to mention religious traditions (as in the Bible)* » (Lambert 2001; non souligné dans le texte original).

Nous allons donc explorer le texte de Julien Green à la lumière de quelques modèles traductifs, divergents ou complémentaires, qui montrent que le discours sur la traduction et les paramètres d'évaluation des textes traduits sont variables. Le discours sur la traduction est *modalisé* par le discours que la société tient par rapport à l'acte d'écriture et à la culture qu'elle envisage de traduire. En commençant par la traduction vue en tant que recherche de modèles culturels, nous allons mettre en rapport l'idée de 'traduction' avec celle de 'version', pour finir par une analyse de la *littéralité*, dans l'acception d'Antoine Berman (1985) et de

Jean-Louis Laugier (1973) : traduction de la lettre et, respectivement, traduction littérale.

L'AUTRE COMME MODÈLE DU « MÊME »

Contrairement à Berman qui critique la traduction ethnocentrique parce qu'elle « ramène tout à sa propre culture, à ses normes et valeurs, et considère ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture » (Berman 1985 : 48-49), nous pourrions dire que l'ethnocentrisme n'est pas toujours négatif et qu'il ne relève pas forcément de la culture d'accueil qui s'approprierait ce qu'elle traduit. D'une part, « l'appropriation » de l'Autre montre que la culture d'arrivée accepte le contact avec l'altérité et en reconnaît une certaine valeur. D'autre part, le processus d'appropriation révèle l'emprise que l'Autre exerce sur le Même (la culture traduisante) ; l'Autre finit par *habiter* le Même dans son imaginaire, au niveau de ses représentations individuelles et publiques. Tel est le cas de la *King James Version* (la version du roi Jacques), traduction de la Bible - ou *transformation*³ au sens poétique du mot - qui n'est plus une traduction pour la culture anglaise, mais une œuvre de savoirs qui répond parfaitement aux expériences collectives de la culture anglaise et à la façon dont les Anglais conçoivent le monde : « Quand Samuel Butler – dit Julien Green – prend sa Bible et la flanque dans un coin, il accomplit un geste violemment anglais. Il rejette avec rage la Bible et son geste reconnaît le pouvoir du livre sur lui. » (Green 1987 : 181 ; non souligné dans le texte). Dans les termes de Clifford Geertz, nous pourrions dire que cette traduction *vénérée* (*ibid.* : 179) de la Bible est tout d'abord un *cultural pattern* (*modèle culturel*) et que, plus que cela, elle est un

³ « Un livre est *transformé*, et dans le cas de la Bible, si on se réfère par exemple à la King James, on a le sentiment inexprimable que le livre original s'en est en quelque sorte changé en lui-même ; l'âme du livre est sauvée » (Green 1987 : 180-181 ; pas d'italiques dans l'original).

model for reality ou *model for believing reality* (Geertz 1958 : 176), c'est-à-dire une sublimation des structures non symboliques, une transfiguration de la réalité, qui est nécessaire dans l'acceptation de la réalité telle quelle⁴. Le fait que la version du roi Jacques est *significantive* pour la culture anglaise, cela veut dire que la traduction en anglais *fait sens* (elle est reconnue comme étant *vraie*) dans la culture anglaise et que la vision du monde qu'elle transmet correspond aux aspirations de cette culture : « On ne dit pas une version de Montaigne ou de Dante, mais on dit une version de la Bible et il y a le choix : la version grecque, celle de Douai, celle du Roi Jacques. En soi, *c'est significatif*. [...] Une version est l'acte de tourner ou de *transformer* » (Green 1987 : 179 ; pas d'italiques dans l'original). Cette réflexion de l'auteur rejoint la comparaison qu'il fait entre le texte hébraïque et la même traduction en anglais : « Par exemple, on ne peut pas dire en hébreu qu'un homme a quarante ou cinquante années. *D'un point de vue philosophique, c'est très profond* » (*ibid.* : 197 ; pas d'italiques dans l'original).

Pour Green l'acte d'appropriation serait cette impossibilité de se déprendre de la fascination exercée par l'altérité au niveau des émotions ou de la conscience, ce qui explique la présence, dans son texte, de syntagmes comme *l'âme du livre* (*ibid.* : 181) ou *l'esprit du texte* (*ibid.* : 183, 185) : « Cette traduction de la Bible est si profondément apparentée et à la pensée et à la sensibilité de la race anglaise qu'elle en fait désormais partie » (*ibid.* : 181 ; non souligné dans le texte). Bien qu'il parle de la traduction biblique - et dans ce cas *l'esprit du livre* nous rappelle la vision benjaminienne du *langage pur*, le seul à même d'exprimer l'ineffable et

⁴ En parlant de la religion, Geertz fait la distinction entre *model of reality* et *model for reality*. Le *modèle de la réalité*, c'est un mode de vie idéale, imaginé par une culture, qui devient la réalité même (on y croit). Le *modèle pour la réalité*, c'est la vision du monde dont une culture a besoin pour accepter la réalité telle quelle: « *In religious belief and practice a group's ethos is rendered intellectually reasonable by being shown to represent a way of life ideally adapted to the actual state of affairs the world-view describes, while the world-view is rendered emotionally convincing by being presented as an image of an actual state of affairs peculiarly well-arranged to accommodate such a way of life* » (Geertz 1958 : 167).

le poétique, mais qui est pourtant inatteignable comme l'abstraction (Benjamin 1971 : 266) -, l'analyse de Green (prétendument non scientifique)⁵ vise plutôt qu'un type de discours (le discours de la Bible) la traduction comme acte d'écriture et d'interprétation, la traduction comme interdiscursivité. La Bible est le livre le plus approprié pour révéler cette interdiscursivité, cette pluralité de discours qui engendrent une suite de *modèles* d'interprétation⁶ ou de *modèles* de traduction et combattent ainsi les idées préétablies de « traduction parfaite », « traduction bonne » ou « traduction mauvaise » : « Nos livres sacrés (la Bible est un livre au pluriel) sont des livres d'emprunt, mais ils sont devenus nôtres à travers ce procédé délicat et compliqué qu'on appelle traduction » (*ibid.* : 179). Julien Green souligne en ce sens les inconvénients du modèle traductif qui prescrit la bonne manière de traduire : « Existe-t-il une traduction parfaite de la Bible ? » (*ibid.* : 195). Il fait voir à la place, par sa démarche comparative, les avantages d'un modèle *descriptif* qui se base sur l'observation, dans un 'corpus' de traductions, des éléments récurrents qui renvoient inconsciemment vers l'ensemble de normes écrites ou tacites de la culture d'accueil⁷.

À la base de l'ethnocentrisme se trouve *le choix* - fait surtout par la culture d'arrivée, mais aussi par la culture de départ - et ce choix implique toujours l'existence d'un rapport de forces entre la culture qui traduit et la culture traduite.

⁵ « [...] je reconnais que mes méthodes de comparaison d'alors n'avaient rien de scientifique, elles étaient plus d'intuition » (Green 1987 : 185).

⁶ « Une des études faisant le plus autorité sur ce sujet, la traduction et le commentaire du Père Dhorme, nous offre un tableau extraordinaire de ce qu'on pourrait appeler la bataille des traducteurs. Ceux qui ont étudié la Bible, croyance et langues mêlées, sont abondamment cités, quelques versets permettant plus de vingt interprétations différentes » (*ibid.* : 195).

⁷ Le modèle descriptif a été développé en 1985 par Gideon Toury qui montre que l'analyse des textes traduits doit commencer par les *observables* pour trouver la raison sous-jacente des *non-observables*, c'est-à-dire des normes implicites, qui n'ont pas été formulées *a priori* mais qui sont toutefois suivies inconsciemment par le sujet traduisant (Toury 1995 : 36). Le texte de Julien Green a été publié pour la première fois en 1941, dans *The American Scholar* : Green pourrait donc être considéré comme un précurseur de Toury.

La sélection des voix et des textes traduits que l'on veut ou que l'on doit traduire (le « doit » montre que la culture traduite peut suggérer indirectement à la culture traduisante qu'il est absolument nécessaire de traduire certaines choses, parfois pour suivre l'évolution du monde entier) fait de la traduction une sorte de « lutte » symbolique qui se donne au niveau des représentations publiques, c'est-à-dire de ce qui doit être accepté, refusé ou reçu, sans questionnement, par la culture d'arrivée :

« Si on place un tamis ou un filet sur le cours d'un liquide - dit Ortega y Gasset -, il permet à certaines choses de passer et l'interdit à d'autres; on peut dire qu'il les sélectionne, mais sûrement pas qu'il change leur forme. Telle est la fonction du sujet connaissant, de l'être vivant face à son environnement. Il n'accepte pas sans cérémonie d'être percé par la réalité..., pas plus qu'il n'invente une réalité illusoire. Sa fonction est clairement sélective ».

(Ortega y Gasset 1986 : 68 ; non souligné dans le texte)

Cette sélection montre justement que l'Autre a une valeur pour le Même : l'*appropriation* de « l'Étranger » signifie, plutôt qu'un vouloir d'aplatissement de la différence, la joie de trouver chez autrui des modèles, des « réponses » ou des alternatives concernant la manière de construire une nouvelle vision du monde :

« [...] *one culture designates something in another in order to exemplify what cannot be seen by the culture concerned [...] For instance, designation of a crisis could also turn into an exemplification of the remedy, which in turn may give expression to the other culture invoked* ».

(Iser 1995 : 34)

En ce cas, l'ethnocentrisme est une attitude manifestée par la culture traduite parce que c'est elle qui modifie, qui transforme, qui exerce son influence sur la culture qui la traduit. Cela pourrait remettre en question l'affirmation de Venuti que « *canons of accuracy are articulated and applied in the domestic*

culture and therefore are basically ethnocentric » (Venuti 1995 : 22 ; non souligné dans le texte), parce que l'acte d'*appropriation* se fait, dans le cas de la *traduction-version* de la Bible, dans un sens inverse, la culture traduisante étant celle qui est transformée et modelée par la culture traduite. *L'ethnologie inversée*, dont parle Augé⁸ pour définir la quête de l'Autre, équivaut ici à une sorte d'« ethnocentrisme inversée ».

TRADUCTION ET VERSION

La définition que Green donne de la version, par rapport à la traduction, rejoint, selon nous, l'idée d'*intraduisibilité* sur laquelle débouche le modèle traductif de Walter Benjamin⁹ :

« Quand on cite la Bible dans les pays de langue anglaise, on cite d'ordinaire la 'King James', toujours la plus lue en dépit des attaques répétées et pas toujours injustifiées pour la détrôner. Pour des milliers de lecteurs, c'est une traduction vénérée et il est intéressant de remarquer que nous ne l'appelons pas traduction, mais version. » (Green 1987 : 179)

Nous faisons ce rapprochement pour signifier que l'intraduisible n'est pas seulement l'impossibilité de transposer *l'art* ou *le langage pur* de l'original - (« attraper l'esprit même de la langue qui va être traduite ») (*ibid.* : 199) – mais aussi, dans l'analyse faite par Green, l'impossibilité de traduire une deuxième fois ou la déception de lire une deuxième traduction :

« Quand la *Version corrigée* fut introduite aux Etats-Unis, elle rencontra une forte opposition. Un homme très religieux, d'une des régions les moins éclairées, aurait dit que pour sa part il ne lirait jamais cette

⁸ V. note n° 1.

⁹ « Toute parenté supra-historique entre les langues repose bien plutôt sur le fait qu'en chacune d'elles, prise comme tout, une chose est visée, qui est la même, et qui pourtant ne peut être atteinte par aucune d'entre elles isolément, mais seulement par le tout de leurs visées intentionnelles complémentaires : cette chose est le langage pur » (Benjamin 1971 : 266).

nouvelle version et il s'indignait que les paroles du Seigneur eussent pu être manipulées [...] Il fut évident, en lui posant des questions, qu'il croyait que Dieu s'était adressé au peuple d'Israël en anglais. Du strict point de vue de l'exégèse, il était victime d'une illusion, mais quelque chose de très émouvant et de profondément vrai se glissait dans ses propos ; la race anglaise tout entière parlait par sa bouche. » (*ibid.* : 181)

« [...] je refermai les livres avec un sentiment de malaise et de méfiance dont je n'arrivais pas à me défaire. » (*ibid.* : 187)

Les *lieux désespérés* invoqués par Green (*ibid.* : 191) - qui accompagnent sa réflexion sur la traduction poétique (*ibid.* : 193), acte de trahison de l'original¹⁰ -, renvoient au 'mystérieux' qui, même si intouchable dans la traduction, doit toutefois séparer, selon Benjamin, la *bonne traduction* du langage stéréotypé de la communication ordinaire : « Mais ce que contient un poème hors de la communication – et même le mauvais traducteur conviendra que c'est l'essentiel – n'est-t-il pas universellement tenu pour l'insaisissable, le mystérieux, le 'poétique' ? Pour ce que le traducteur ne peut rendre qu'en faisant lui-même œuvre de poète ? » (Benjamin 1971 : 262).

Dans la vision des traducteurs *sourciers* (Ladmiral¹¹ 1991 : 23), la vénération de la version marque la réussite du travail sur la lettre qui ne peut plus être refait une fois que le savoir originel a été appréhendé. Green dit à cet égard :

¹⁰ V. aussi l'Introduction à son texte : « Julien Green est souvent revenu sur le problème des traductions, notamment dans son *Journal*, et aussi bien pour la Bible que pour les poètes trahis dans les autres langues » (Green 1987 : 177 ; non souligné dans l'original). L'idée de la traduction poétique comme 'trahison' ou 'impossibilité' est donc une caractéristique de la pensée traductive de l'époque.

¹¹ « [...] pour les 'ciblistes', ce qui est pertinent, c'est le signifié ou plutôt le sens (ou la 'valeur') de la parole (ou du 'discours') d'un auteur-source qu'il convient de faire advenir au sein de la langue-cible ; alors que les 'sourciers' s'attachent au signifiant (ou à la 'signifiante') de la langue du texte-source. [...] d'un côté la naturalisation de l'œuvre étrangère, de l'autre la volonté de préserver son exotisme, [...] son irréductible étrangeté » (Ladmiral 1991 : 23).

« Ce succès, ils [les traducteurs anglais] le durent au fait – c’est le point sur lequel je désire insister – qu’ils comprirent que pour un livre comme la Bible seule une traduction littérale devait être faite » (Green 1987 : 199). Ou encore : « Ils [les traducteurs de la Bible anglaise] étaient si imprégnés de la couleur de chaque mot des Écritures qu’ils préféraient courir le risque de porter à l’anglais des vêtements hébreux plutôt que de forcer la langue des Écritures » (*ibid.* : 197). Ce travail sur la signification de l’original et sa récupération dans la traduction-version représentent, pour Benjamin, un modèle de traduction. Le texte sacré est représentatif pour l’écriture ou la réécriture poétique : « La version intralinéaire du texte sacré est le modèle ou l’idéal de toute traduction » (Benjamin 1971 : 275).

Mais si dans le texte de Green ‘version’ veut dire récupération de l’*esprit du livre* original et ‘traduction’ veut dire « imperfection » - parce que « quelque chose s’est perdu qui ne peut être retrouvé qu’en retournant à la source » (Green 1987 : 193) -, pour Derrida, par exemple, la traduction représente au contraire l’occasion unique qui est offerte à l’original de s’accomplir dans sa totalité, de révéler son potentiel caché et de parvenir ainsi à la plénitude : « *the translation will truly be a moment in the growth of the original, which will complete itself in enlarging itself* » (Derrida cité dans Littau 2000). Le texte sacré est le seul, d’après Green, qui offre cette joie de la retraduction comme plénitude de la parole de Dieu. Le « champ des Écritures », l’*étendue* et la profondeur du texte biblique, offrent le plaisir d’errer à travers l’espace de la lettre qui abrite des significations riches et des rythmes inépuisables : « Les traductions se démodent vite, et il arrive parfois que le style même vieillit et meurt. Mais les Écritures restent toujours jeunes, toujours fraîches, comme un éternel défi à l’art de la traduction. » (Green 1987 : 203).

LE « TEXTE-PRATIQUE »

La conception de Benjamin selon laquelle la traduction n'est pas communication rejoint la définition du texte comme *système de signification*, proposée par Benveniste (1966 : 86), c'est-à-dire le texte comme travail d'écriture qui dépasse les stéréotypes du langage commun et produit du sens inédit.

Si la tâche de l'historien de la traduction – qui approche les cultures d'un point de vue ethnologique –, est à la fois de vivre dans l'intimité de la culture traduite et de se distancer de ses stéréotypes, de sa parole grégaire¹², le rôle du traducteur vise l'éloignement du sens référentiel, dénotatif, pour produire un « texte-pratique » qui transfigure le réel considéré comme système sémiotique.

Folkart (1991) définit ainsi le « texte-pratique » : « Texte qui, au lieu de s'en remettre entièrement aux moyens d'expression institutionnalisés par ces codes que sont le système linguistique, l'idiome, etc., invente, du moins en partie, ses propres moyens d'expression » (Folkart 1991 : 454). À son tour, Meschonnic voit dans la traduction un acte d'écriture, de production et non pas de reproduction, une création qui va au-delà de la « langue-système » (le système des signes) pour atteindre ce qu'est le « langage-système » de l'auteur ou du texte source (*le système de signification*) ; il s'agit donc de récupérer un ensemble de symboles, une poétique du texte et d'inscrire la traduction à la fois dans un cadre textuel (respect de la langue), intertextuel (mise en valeur du texte par rapport à des textes du même genre ou du même auteur) et interdiscursif (construction du texte comme synthèse des discours de l'époque à laquelle il a été écrit) :

« Si la traduction d'un texte est texte, elle est l'écriture d'une lecture écrite, aventure personnelle et non transparence, constitution d'un langage-système dans une langue système tout comme ce qu'on appelle oeuvre originale. » (Meschonnic 1973 : 354)

¹² « L'idéal de l'ethnologue, c'est d'être assez distancié pour comprendre le système comme système et assez participant pour le vivre comme individu » (Augé 1994 : 44).

Julien Green voit dans la captation de *l'esprit du livre* la réussite de la traduction-écriture qui n'est pas mimétisme mais sublimation du réel : « La plupart des Anglo-saxons, quand ils lisent leur Bible, ne se rappellent pas qu'ils sont en train de lire un livre traduit. Leur amour est aussi sincère que celui des Juifs pour le texte hébraïque, car c'est l'amour qui a naturalisé la Bible et en fait un livre anglais. La traduction est un texte original en lui-même, le livre a été réécrit plutôt que traduit » (Green 1987 : 181, 183). À la manière de Meschonnic¹³, Green envisage la traduction comme dialogue entre deux poétiques, comme *décentrement* par rapport au cadre fixe des idéologies. « Ne pas être conscient » lors de la traduction signifie un dépassement des stéréotypes (contraintes imposées par la culture d'arrivée à laquelle appartient le traducteur) pour regarder et reconstituer le texte dans son ensemble : « La Bible ne s'est pas bien tirée des mains d'écrivains trop conscients de leur art. [...] En ce qui concerne la Bible, une absence d'art est un art suprême » (*ibid.* : 201). La traduction s'érige en ce cas au rang d'œuvre originale, de *prototexte* et elle n'est plus un *metatexte*, c'est-à-dire une interprétation imparfaite du texte de départ : « Nous avons, d'une part, un prototexte, d'autre part un ou plusieurs textes, qui ont avec celui-ci des éléments communs et qu'on peut, en conséquence, appeler metatextes » (Chavy 1984 : 120). *Aimer*¹⁴ l'original, vivre avec lui un rapport intime, du point de vue métaphorique, c'est aller au-delà du simple enchaînement des mots pour rebâtir, par la traduction,

¹³ « [...] la traduction comme réénonciation spécifique d'un sujet historique, interaction de deux poétiques, décentrement, le dedans-dehors d'une langue et des textualisations de cette langue. Le décentrement est un rapport textuel entre deux textes dans deux langues-cultures jusque dans la structure linguistique de la langue, cette structure linguistique étant valeur dans le système du texte » (Meschonnic 1973 : 305-323).

¹⁴ « Moi aussi, j'étais devant la forteresse quand je lisais des traductions, et la prisonnière, c'était la langue hébraïque qui pouvait seulement jeter un regard, pour ainsi dire, à travers les lézardes de la sombre muraille et faire signe à l'amoureux du livre » (Green 1987 : 189 ; non souligné dans l'original).

une *matrice de vie*¹⁵. Green dit ailleurs : « *Talent is, among other things, the power to put into words a vivid mental picture* » (Green 1992 : 160 ; non souligné dans l'original).

Il convient ainsi de rappeler les deux pratiques traductives, englobées sous le nom de *traduction littérale*, pratiques que Folkart (1991 : 290-306) illustre par l'analyse de la traduction littérale chez Berman (1985) et, respectivement, Laugier (1973). Pour Berman, *la traduction de la lettre* se manifeste par la mise en valeur du *système de signifiante* du texte et c'est à ce type de traduction – qui transpose non seulement le contenu, mais la forme et le rythme du texte également - que Green adhère, comme nous venons de le voir plus haut [« Les mots semblaient venir du commencement de la création », dit-il (Green 1987 : 189)]:

« Telle qu'elle est théorisée par Antoine Berman, la traduction littérale [...] vise, à travers la verbalité du syntagme, à la fois l'idiomatique porteur d'un ailleurs sociolinguistique et la forme prégnante, celle qui est porteuse de l'inventivité du sujet [...] Avec Berman, en effet, la lettre – cette matérialité que le syntagme reçoit de l'infradiscursif et qu'il remobilise en la travaillant à des fins discursifs – est appréhendée à la fois comme manifestation d'un univers sociolinguistique (l'ailleurs de l'énonciateur) et comme inscription d'une inventivité, donc de l'individuel. »

(Folkart 1991 : 292)

Par contre, la traduction littérale de Laugier – acte non littéraire, non esthétique et non sémiotique – laisse de côté la composante discursive du texte d'arrivée (sa macro-structure) et reproduit *littéralement* la micro-structure du texte :

¹⁵ « *The chief problem presented by the sheer phenomenon of aesthetic force, in whatever form and in result of whatever skill it may come, is how to place it within the other modes of social activity, how to incorporate it into the texture of a particular pattern of life.* » (Geertz 1976 : 1475).

« Contre-idiomatique à outrance, cette pratique s'attarde à la mise en forme purement linguistique [...]. C'est le grain de la langue, et non pas la structuration discursive, la texture du syntagme plutôt que ses contours, que veut reproduire Laugier, ceci afin de permettre au lecteur francophone de "lire de l'anglais en français" [...]. La reprise de micro-structures dépourvues de pertinence discursive aboutit [...] à une traduction qu'on qualifierait volontiers d'*ethnolinguistique*. » (Folkart 1991 : 299-300)

Nous pourrions dire le texte de Julien Green illustre les deux acceptions de la pratique littéraire et que la distinction que l'auteur fait entre 'version' et 'traduction' vise, plutôt que de donner à la traduction un statut d'infériorité par rapport à l'original, à dissocier entre la traduction comme récupération discursive (la traduction-écriture) et la traduction comme pratique purement linguistique (traduction-reproduction).

CONCLUSION

Le texte de Julien Green, « La traduction et le 'champ des Écritures' », suggère que la lecture et la traduction se constituent en tant qu'expériences de vie individuelles, vécues dans le réel de sa propre culture (donc contaminée inconsciemment par des pratiques et des croyances significatives pour cette culture), et aussi en tant qu'expériences de vie collectives transfigurées par l'auteur source dans son projet de texte. Tout comme l'écriture, qui est une construction sémiotique ou une sublimation du réel, la traduction en tant que réécriture est interdiscursive, plurielle : elle symbolise dans sa texture la dimension humaine, l'*être humain* inscrit dans un répertoire de thèmes et de discours véhiculés par la société à laquelle il appartient. Par la traduction, acte d'une confrontation avec son propre univers de croyances ou avec un univers différent, la conscience individuelle reconstitue le savoir collectif auquel elle s'identifie, en lui proposant de nouvelles

interprétations. C'est cette possibilité d'innover, de multiplier les *interprétants*¹⁶, qui sous-tend la dynamique d'une culture. L'histoire de la traduction, quant à elle, par son approche ethnologique des cultures et de leur 'patrimoine de traductions', nous donne la possibilité de comparer des modèles traductifs théoriques à partir de l'analyse des textes mêmes et de suivre l'évolution de la pensée traductive à travers les époques.

¹⁶ « Un Signe...s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle l'interprétant du premier signe. Ce signe tient lieu de quelque chose : de son objet. [...] Il n'existe pas en principe un seul interprétant pour un signe, mais une succession infinie d'interprétants » (Peirce cité par Bougnoux 1993 : 105 et 111 ; non souligné dans le texte).

BIBLIOGRAPHIE

- AUGÉ, Marc (1994), *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Éditions Fayard.
- BENJAMIN, Walter (1971), « La tâche du traducteur », dans *Mythe et violence*, traduction par M. de Gandillac, Paris, Denoël, p. 261-275.
- BENVENISTE, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- BERMAN, Antoine (1985), « Traduction ethnocentrique et traduction hypertextuelle », dans Gérard Granel (dir.), *Les tours de Babel*, « La traduction de la lettre ou l'auberge du lointain », Mauvezin, Trans-Europ-Repress, p.48-49.
- BHABHA, Homi (1990), « The Third Space : Interview with Homi Bhabha », dans J. Rutherford (dir.), *Identity Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart.
- BOUGNOUX, Daniel (1993), « L'empire des signes (La sémiotique) », dans *Sciences de l'information et de la communication*, Paris, Larousse, p.93-116.
- CHAVY, Paul (1984), « Valeur heuristique et pédagogique de l'histoire des traductions », dans Arlette Thomas et Jacques Flamand (dir.), *La traduction : l'universitaire et le praticien*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Cahier de traductologie », n° 5, p. 113-120.
- DELISLE, Jean (1999), « Présentation » de l'ouvrage *Portraits de traducteurs*, sous la direction de Delisle, Ottawa / Arras, Les Presses de l'Université d'Ottawa / Artois Presses Université, coll. « Regards sur la traduction », p. 1-7.
- FOLKART, Barbara (1991), *Le Conflit des énonciations. Traduction et discours rapporté*, Montréal, Éditions Balzac.

- GEERTZ, Clifford (1958), « Religion as a Cultural System », dans *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York / Evanston / San Francisco / Londres, Harper & Row Publishers, p. 167-178.
- GEERTZ, Clifford (1976), « Art as a Cultural System », dans *Modern Language Notes*, vol. 91, Baltimore, John Mopkins U.P., p. 1473-1498.
- GREEN, Julian (1987), « La traduction et le 'Champ des Ecritures' », dans *Le langage et son double*, traduit par Julien Green, introduction et notes par Giovanni Lucera, Paris, Éditions du Seuil, p. 177-203.
- GREEN, Julian (1992), « Lectures on Novel Writing », dans *The Apprentice Writer*, New York et Londres, sous la direction de Marion Boyars, p. 153-175.
- ISER, Wolfgang (1995), « On Translatability : Variables of Interpretation », dans *The European English Messenger*, IV / 1, p. 30-38.
- LADMIRAL, Jean-René (1991), « La langue violée », dans *Palimpsestes*, n°. 6, p. 23-33.
- LAMBERT, José (2001), « Responsibilities in No Man's Land : Translation as Language and Communication in the New Millenium » (à paraître dans Annie Brisset et Paul St.-Pierre [dir.], *Translation and Globalization. Cross-cultural Communication in the New World Order*).
- LAUGIER, Jean-Louis (1973), « Finalité sociale de la traduction : le même et l'autre », dans *La Traduzione : saggi e studi*, Trieste, Lint, p. 23-32.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1984), *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon.
- LITTAU, Karin (2000), « Pandora's Tongues », University of Essex, manuscrit inédit.
- MESCHONNIC, Henri (1973), *Pour la poétique II*, Paris, Gallimard.
- ORTEGA Y GASSET, José (1986), *Le thème de notre temps* (c. 1923), Sainte-Foy, Éditions Le Griffon d'argile.

SPERBER, Dan (1996), *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Éditions Odile Jacob.

TOURY, Gideon (1995), *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam / Philadelphie, John Benjamins Publishing.

VENUTI, Lawrence (1995), « Translation and the Formation of Cultural Identities », dans Christina Schäffner et H. Kelly-Holmes (dir.), *Cultural Functions of Translation*, Grande Bretagne, Short Run Press.

Travail présenté dans le cadre du Séminaire de Doctorat TRA 8901, animé par le professeur Jean Delisle, Université d'Ottawa, 2001. Publié dans *Meta*, 47(3) 2002, 359-369.