

La traduction biblique: Modèle des Modèles?

Sherry Simon

La présence de la traduction biblique au centre des théories contemporaines de la traduction est sans doute un fait inédit dans l'histoire de la réflexion sur la traduction. Alors que tout le poids de la tradition (de saint Jérôme à Luther et les traducteurs de la King James Bible) insiste sur les exigences spécifiques de la traduction biblique et l'importance des paradigmes théologiques pour en rendre compte,¹ Henri Meschonnic et Eugène Nida fondent leurs théories «générales» de la traduction précisément dans les expériences et les contraintes de cette pratique.

Il n'est pas dans mon propos ici d'examiner en détail le contenu des théories de Nida et de Meschonnic², ni d'explorer les entrecroisements réels qui ont effectivement rapproché les pratiques de la traduction biblique et profane, comme la traduction des Psaumes en vers. Je voudrais plutôt interroger cette convergence inédite entre la théorisation de la traduction biblique et de la

-
1. La formulation la plus célèbre de la distinction des deux pratiques vient de saint Jérôme qui déclare dans sa lettre à Pamphilius que dans le cas de la traduction profane il traduira d'après le sens, mais que quand il s'agira de textes sacrés il suivra par contre l'ordre des mots (Horguelin, p. 23). Flora Ross Amos affirme que durant la Renaissance il y avait peu de points de contact entre traducteurs de la Bible et traducteurs d'œuvres profanes (Amos, p. 74).
 2. Je me permets de renvoyer à mon analyse consacrée justement à ce sujet: «Délivrer la Bible: la théorie d'Eugène Nida», *Meta*, vol. 32, n° 4, décembre 1987, pp. 429-437.

traduction profane à partir de l'exemple de Nida. Il y a entre son projet et la fondation de ce que sera la nouvelle discipline de la traductologie³ un lien privilégié, mais ce lien est fondé sur ce qui paraît être un paradoxe: la disparité entre les visées «générales» de la théorie et la pratique très spécifique à partir de laquelle elle s'élabore. Je voudrais proposer l'hypothèse selon laquelle l'importance de Nida pour les premiers «traductologues» (Mounin, Horguelin, Ladmiral, Newmark, et d'autres) tient en grande partie au commun effort de *modernisation* qui anime ces travaux. Tous ces théoriciens sont unis dans le désir de sortir la traduction (biblique et non biblique) du carcan poussiéreux de la philologie, et de se servir de la linguistique structurale, cet «instrument redoutable de modernisation intellectuelle» (Pavel, p. 7), à cette fin⁴. Les traducteurs de textes bibliques et non bibliques sont désormais unis dans le même désir de redéfinir l'autorité de la traduction, de subordonner la matérialité du texte à une pragmatique de la communication.

L'importance de la pensée de Nida dès les débuts de la nouvelle traductologie des années 60 est frappante. Son article influent sur la traduction biblique paraît dans le recueil *On Translation* (1960) qui annonce le renouveau des études de la traduction; ses travaux sont mis en valeur chez Mounin, Horguelin, Ladmiral, Newmark, Wilss. Rare est la publication dans le domaine qui ne mentionne pas, qui ne s'appuie pas, sur quelque définition de Nida. Les concepts d'«équivalence dynamique» et d'«équivalent naturel le plus proche» sont invoqués pour fonder cette nouvelle «science» qui dépouillera la traduction de son association affaiblissante aux belles lettres et la fera entrer de plain-pied dans le monde beaucoup plus valorisé des sciences humaines. Et ce mouvement s'accomplira

-
3. J'utilise le terme «traductologie» ici pour désigner l'ensemble des travaux théoriques des années 60 et 70 qui ont emprunté une optique «communicationnelle», «pragmatique», fondée sur la linguistique et la sociolinguistique. Voir Mary Snell-Hornby, *Translation Studies: an Integrated Approach* (Amsterdam, Philadelphia, J. Benjamins, 1988).
 4. Pavel distingue le «structuralisme modéré» qui en poétique et en stylistique, par exemple, emprunte le modèle linguistique pour se distancier des études philologiques et de la critique esthétisante, du «structuralisme spéculatif» (Tel Quel, Lacan). Ces courants ont en commun une critique de l'humanisme ainsi que la critique du sujet unifié.

malgré le caractère particulier du projet de Nida — celui d'une entreprise évangéliste de traduction biblique protestante, visant toutes les langues du monde et se rattachant à la tradition chrétienne de la traduction, même s'il se veut un tournant important dans cette lignée.

Grâce aux très grandes qualités pédagogiques de Nida, à sa capacité de formuler des principes généraux clairs et fonctionnels, les règles qu'il dégage de son champ d'exercice particulier (d'où il tire tous ses exemples) dépassent la spécificité d'une seule pratique. Les principes de traduction énoncés par Nida se veulent *généraux*. Ils participent au projet d'élaborer une théorie générale de la traduction qui transcende les contextes et les pratiques particuliers. Mais surtout ils rejoignent les efforts d'autres théoriciens d'établir sur une nouvelle base les mécanismes d'autorisation de la traduction. L'utilisation de la linguistique chez Nida aura la même fonction que chez Mounin: en finir avec la domination du modèle philologique, à l'emprisonnement de la traduction dans un carcan de savoirs lourds et contraignants. La traduction, allégée du fardeau excessif de l'histoire, entre ainsi dans l'ère de la communication.

Les discours de l'autorisation

Pour comprendre la signification du changement qu'était le passage aux modèles communicationnels dans la traduction, il sera utile de faire un détour par l'histoire. La notion même de «traduction» et les activités permises sous ce nom n'ont pas toujours été les mêmes qu'aujourd'hui (Berman, 1988). La diversité des termes, en latin, en grec, en français et en italien, pour désigner des opérations textuelles spécifiques, montre à quel point ce que nous appelons aujourd'hui du seul mot de «traduction» recouvrait autrefois une conceptualisation plurielle des pratiques. Ce n'est qu'à la Renaissance, quand les Humanistes italiens proposent le mot «tradurre» pour désigner l'ensemble des activités traductionnelles, que l'opération de la traduction est conçue comme une activité unique. Jusque-là une abondance de termes servait à désigner la traduction «selon que la langue de départ soit le latin ou le vulgaire, ou par rapport aux niveaux culturels et aux genres littéraires, textes religieux et didactiques, juridiques, historiques, poétiques». (Folena, 1973, p. 65) On distingue ainsi entre 'volgarizzare' et 'trasporre' en italien, et en français entre 'espondre', 'translater', 'turner', 'mettre en romanz', 'enromanchier'. Les critères appliquées à la traduction ne seront pas les mêmes selon qu'il s'agit de la traduction verticale

(traduction des écrits saints et des *auctores*) ou la traduction horizontale (traduction non pas à partir des langues difficiles mais entre ce que Don Quichotte appelait les langues «faciles»). (Terracini, p. 57)

De du Bellay jusqu'à Roman Jakobson on parlera de deux types de textes et de deux types de traduction (globalement celle du texte informatif vs celle du texte poétique⁵). Pourtant l'absence d'un vocabulaire permettant de distinguer les exigences particulières à chacune de ses activités fera que toute discussion de la traduction se rabattra sur un discours de l'autorisation: de liberté et de servitude, de soumission et de révolte.

Bien que rarement explicité en tant que tel, ce discours de l'autorisation se fonde en fait sur deux grands modèles transhistoriques que Michel Charles a nommés «commentaire» et «rhétorique». Il s'agit de mécanismes culturels fondamentaux qui définissent le rapport que toute société entretient à l'égard de ces textes. Dans *l'Arbre et la Source* (1985) Charles définit le commentaire comme «le perpétuel entretien des textes fondateurs, leur établissement et leur mise à jour, leur reprise, leur actualisation; le commentaire propose une image de la culture comme relecture incessante de ces textes.» La rhétorique, par contre «ignore la notion même de texte[...] pour elle[...] la culture est une machine à produire des discours: le discours antérieur n'est pas un texte que l'on consigne et relit, mais un instrument à fabriquer d'autres discours». (Charles, p. 12) Pour le commentaire l'auteur en tant que source de l'autorité du texte est primordial; pour la rhétorique tout le monde ou presque peut être auteur. Une définition plus faible de l'auteur du texte original s'accompagne d'une caractérisation plus forte de l'auteur du texte dérivé.

Charles propose la distinction entre commentaire et rhétorique à la fois comme modèle transhistorique (ces deux attitudes existent en tout temps) et comme outil qui permet d'expliquer la

5. «A rough and ready division runs through the history and practice of translation. There is hardly a treatise on the subject which does not distinguish between the translation of common matter — private, commercial, clerical, ephemeral — and the recreative transfer from the literary, philosophic, or religious text to another.» G. Steiner, *After Babel* (Oxford University Press, 1975, p. 251).

prédominance d'une seule attitude dans des contextes historiques particuliers. Ainsi, le classicisme pour Charles est le moment où les idées en apparence contradictoire de la Renaissance (la promotion humaniste de l'auteur et le retour au texte) trouvent un semblant de résolution dans la notion de l'imitation, de la fraternelle émulation avec son autre exemplaire.

Le retour au texte est alors la redécouverte de celui que l'on a imité et que l'on continuera à imiter: le parangon, le modèle. Ce qui permet de concilier une position forte de l'auteur et le retour au texte: Ronsard, nouveau Pindare, si l'on veut, ou, plus tard, Racine nouvel Euridipe. La promotion de l'imitation maintient l'individualité du sujet écrivant, sans faire sauter le verrou du texte premier. Mais on tend vers un état de crise: à l'horizon, le rapport conflictuel de l'imitant et de l'imité. (p. 153)

Bien que Charles ne parle pas de façon explicite de la traduction, sa perspective permet de comprendre la valorisation de la traduction dans le classicisme français (jusqu'à l'identité du vocabulaire d'autorisation utilisé dans la traduction et l'écriture dramatique) et la dévalorisation subséquente de la traduction à l'époque romantique — quand l'engouement pour l'originalité aura mis fin aux prestiges de l'imitation.

A cette perspective tout à fait illuminante proposée par Michel Charles sur le caractère à la fois historique et a-historique des grands modèles de l'autorisation textuelle, Michel de Certeau ajoute de nouveaux éléments. Le cadre de sa discussion est beaucoup plus restreint: il s'agit des conceptions d'autorité qui ont animé les traductions bibliques de Richard Simon et de Lemaistre de Sacy au 17^e siècle. Toutefois, comme Charles, de Certeau identifie deux mécanismes très différents d'autorisation. Chez de Sacy il parlera d'une «éthique de la Parole»; pour Richard Simon il parlera d'une «éthique du Texte».

La distinction entre les deux, pour de Certeau, réside dans deux caractérisations très différentes du statut du texte biblique dans ses rapports à l'institution de l'Église. Pour le premier, l'autorité du traducteur est garantie par la «mission» conférée par l'Église et par une Parole libre des tâches de la tradition. Partageant l'enthousiasme de la Réforme pour la parole libre et transparente des Écritures, de Sacy définira la Bible comme un livre-sujet, une Parole. Face aux institutions quasi universellement tenues pour corrompues, le

réformisme compte sur un texte «dont la littéralité conserve intacte la Parole et demeure une 'source' claire pour des recommencements chrétiens» (p. 83).

Par contre, Richard Simon, philologue imbu des travaux d'érudition du 17^e siècle, ne peut pas ignorer le caractère obscur et imparfait du texte biblique. Pour lui la Bible sera un livre-objet, un Texte, dont la traduction ne pourra se faire sans l'aide d'une méthode fondée dans la tradition orale de l'Église. Dans ce cas, l'institution n'est pas la garantie de la mission du traducteur; elle est garante de vérité par la méthode qu'elle impose. «La fidélité à l'institution n'a donc plus pour objet, comme chez Sacy, de légitimer le traducteur; [...] elle 'assure' la 'certitude' du croyant, mais aussi elle permet (et compense) 'l'incertitude' du critique.» (p. 81)

Nouveaux paradigmes d'autorisation

Les distinctions établies à la fois par Michel Charles et de Certeau (voir également Saint-Pierre, 1985) permettent de comprendre l'écheveau de facteurs qui constituent l'autorisation du traducteur, du «rapport entre le travail de traduction et la place qui 'autorise' l'accès au sens» (de Certeau, p. 81), et en particulier le poids des institutions. Ils nous permettent surtout de maintenant définir à la fois les projets de Nida et de la traductologie comme une manière de faire dévier la traduction d'un modèle fondé sur le commentaire (le rapport et le renouvellement au texte antérieur) à un modèle fondé sur la rhétorique (la production de nouveaux textes). L'éthique de la Parole pénètre dans le royaume du Texte.⁶ Plutôt que de voir ce phénomène comme une irruption totalement nouvelle, toutefois, nous savons avec de Certeau que l'éthique de la Parole jouit

6. La définition que donne Michel Charles de la Scolastique définit en fait un des paradigmes que l'on associe traditionnellement à la traduction biblique: «Le savoir se constitue à partir de la lecture; cette lecture est, au terme, collective (il y a une communauté des professionnels de la lecture et chaque lecture doit, dans l'institution, se situer par rapport aux autres); cette lecture enfin renvoie ultimement à une clôture (elle doit s'autoriser d'un corps doctrinal par lequel l'ordre du texte rejoint l'ordre du monde et confirmer ce corps doctrinal même). Secondarité, anonymat de principe et clôture semblent trois éléments suffisants pour identifier le discours scolastique dans sa dimension intellectuelle.» (Charles, p. 150)

d'une longue tradition à l'intérieur de la traduction chrétienne. Ainsi pouvons-nous comprendre l'accent que met Nida sur la contemporanéité de la traduction. Dans son récent ouvrage, *From One Language To Another* (1986), il définit la compétence du traducteur non pas en fonction de sa fidélité à un corps de dogmes mais bien à sa capacité de «laisser parler l'auteur» en toute humilité (Nida, 1986, pp. 33 et 59) Nida met peu de poids sur les considérations théologiques: comme Luther, Nida insiste sur le sens clair et évident des Écritures. «For some translators it is apparently too much to let the original source speak for himself...» (p. 186) C'est la *méthode* et non la tradition qui définit en grande partie les bases du travail du traducteur.

Le refus de l'esthétisme

Un dernier aspect de convergence à signaler entre la théorie de Nida et celle des traductologues concerne la mise entre parenthèses des critères esthétiques de la traduction. On a peu souligné le fait que le plus grand écart que Nida commet par rapport à la tradition protestante de traduction biblique dont il émerge concerne justement le peu d'intérêt accordé aux dimensions esthétiques de la Bible.

La question de l'esthétisation de la traduction doit être reliée à celle, historique, du rapport entre les langues. Nida traduit dans un contexte où, contrairement à l'époque de la Réforme, la langue anglaise n'a pas besoin de créer ses titres de noblesse. L'anglais ne se débat plus pour avoir un statut équivalent à celui des langues antiques, l'hébreu, le grec, le latin. Dans ce sens-là, la traduction biblique n'a plus les dimensions verticales qu'elle avait du temps de la Réforme et qui créait d'immenses problèmes d'ordre idéologique et linguistique pour les missionnaires-traducteurs de cette époque pour qui il fallait à tout prix maintenir la distance hiérarchique entre la langue latine et les langues vernaculaires (MacCormack, p. 456).

Conclusion

Plutôt que de conclure à l'influence de Nida sur la traductologie ou l'inverse, il faudrait parler d'une rupture commune dans les deux traditions — profanes et sacrées — qui surgit d'un commun désir de repenser au début des années 60 les obligations de la traduction et la nature de son autorisation. Cela a pour conséquence que la pensée et la pratique de la traduction tournent le dos à la culture

du commentaire et ses assises philologiques dans la littérature comparée pour se tourner vers l'éthique de la parole et la culture de la rhétorique. Dans les deux domaines il se crée de nouveaux rapports à l'institution et à l'histoire, de nouveaux rapports à l'objet-langue, et une redéfinition du sujet de la traduction.

Une ré-évaluation de ce «virage communicationnel» ne s'impose-t-elle pas? Revenus un peu des grands revirements légitimés par la linguistique structurale des années 60, nous sommes maintenant plutôt soucieux de donner une plus grande importance à l'histoire et surtout au contexte social, institutionnel, doxique, de la traduction. Si pour Nida ce sont les aspects *pragmatiques* de la traduction biblique qui doivent primer, si pour Nida la modernisation de la traduction biblique passe par son inclusion dans une théorie de la communication qui tient relativement peu compte de l'épaisseur sémantique et idéologique de la traduction⁷, pour nous la situation se présente plutôt de façon inverse. C'est moins une théorie générale de la traduction qui semble un but désirable que la reconnaissance de la spécificité socio-culturelle des pratiques. Dans ce contexte, il semble vraiment appauvrissant de réduire la traduction biblique à sa dimension pragmatique. C'est le mouvement contraire qui s'impose et qui nous ferait tourner vers les théories de l'autre grand théoricien de la traduction biblique, Henri Meschonnic. Ce serait enrichir la réflexion sur la traduction que de rechercher dans *toutes* les pratiques les dimensions éthiques, poétiques, dogmatiques et historiques, traditionnellement l'apanage de la seule traduction biblique.

Université Concordia

7. «One of the essential difficulties in determining a theological basis for communication is the necessity of disengaging Christian truth from the cultural forces in which it has been embedded throughout history.» (Nida, 1960, p. 206)

Références

- AMOS, Flora Ross (1979). *Early Theories of Translation*. New York, Farrar Straus and Giroux (rpt. of 1920 edition).
- BERMAN, Antoine (1988). «De la translation à la traduction», *TTR*, 1(1), pp. 23-40.
- DE CERTEAU, Michel (1978). «L'Idée de la traduction de la Bible au XVII^e siècle: Sacy et Simon», *Recherches en sciences religieuses*, 66(1), pp. 73-92.
- CHARLES, Michel (1985). *L'Arbre et la Source*. Éditions du Seuil, coll. «Poétique».
- FOLENA, Gianfranco (1973). «Volgarizzare e tradurre», *la Traduzione, saggi e studi*. Trieste, Linz, pp. 57-120.
- HORGUELIN, Paul (1981). *Anthologie de la manière de traduire. Domaine français*. Montréal, Linguattech.
- MacCORMACK, Sabine (1985). «The Heart has its reasons»: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru. *Hispanic American Historical Review*, 65 (3), 1985, pp. 443-466.
- MESCHONNIC, Henri (1973). *Pour la poésie II*. Paris, Gallimard.
- NIDA, Eugene (1960). *Message and Mission (The communication of the Christian Faith)*. New York, Harpers.
- NIDA, Eugene (1964). *Towards a Science of Translating*. Leiden, Brill.
- NIDA, Eugene and Jan de WAARD (1986). *From One Language to Another*. Nashville, Camden, New York, Thomas Nelson Publishers.
- OLENDER, Maurice (1989). *Les Langues du paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*. Gallimard/Le Seuil, coll. «Hautes Études».

- PAVEL, Thomas (1988). *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*. Paris, Éd. de Minuit.
- SAINT-PIERRE, Paul (1985). «Translation and Writing», *Texte*, 4, pp. 223-233.
- SCHWARZ, W. (1963). «The History of Principles of Bible Translation in the Western World», *Babel*, 9(1), pp. 5-23.
- SIMON, Sherry (1987). «Délivrer la Bible: la théorie d'Eugène Nida», *Meta*, 32(4), pp. 429-437.
- TERRACINI, B. (1957). «Il problema della traduzione», *Conflitti di lingua e di cultura*. Venezia.