

**Toute reproduction, même partielle, de ce document, doit obligatoirement inclure une référence précise à son auteur, telle que mentionnée ci-dessous :**

Auteur :

[Anna Svenbro](#)

Référence :

Communication au colloque *La traduction, et après ? Ethique et professions*, Université de Liège, 26-28 avril 2007

## **JEROME ET AUGUSTIN, LES PREMISSES D'UNE ETHIQUE**

Mon propos se veut évidemment plus modeste que celui de Lance Hewson, puisqu'il ne traitera que de « prémisses » historiques dont découlent des conceptions qui peuvent être les nôtres s'agissant de la pratique de la traduction. On a vu tout à l'heure à quel point l'éthique du traducteur se déclinait en termes d'engagement, de code éthique, et de choix. Or, ce dernier terme de « choix » ne manque pas de piquant au niveau étymologique : si l'on sait qu'il peut traduire le terme grec αἵρεσις, on soupçonne que, pour le traducteur, choix et hérésie ne sont pas souvent bien loin l'un de l'autre... Le traducteur est encore aujourd'hui une figure suspecte, dont la production est perpétuellement soumise à l'évaluation, voire la coercition de la part de la sphère publique. On n'envoie plus les traducteurs « hérétiques » au bûcher. Mais lorsque le traducteur, qui juge la production de l'un de ses confrères, ou le lecteur de traductions averti, se surprennent à dire, au détour d'un passage, l'air un brin désapprouvateur, « ici, le traducteur s'est fait plaisir », ils le jugent, en ayant à l'esprit la fiction théorique, décrite par Roland Barthes, « d'un individu (quelque M. Teste à l'envers) qui abolirait en lui les barrières, les classes, les exclusions, [...] qui mélangerait tous les langages, fussent-ils réputés incompatibles ; qui supporterait, muet, toutes les accusations d'illogisme, d'infidélité ; qui resterait impassible devant l'ironie socratique [...] et la terreur légale [...]. Cet homme serait l'abjection de notre société [...]. Alors le vieux mythe biblique se retourne, la confusion des langues n'est plus une punition, le sujet accède à la jouissance par la cohabitation des langages, qui travaillent côte à côte »<sup>1</sup>.

Mais Babel n'est plus heureuse depuis longtemps, pas plus que l'amoralisme du traducteur à son plaisir n'est de mise. Depuis la fin de l'Antiquité, la traduction n'est plus seulement une œuvre d'art, mais un choix moral (pour prendre Sartre à rebours<sup>2</sup>), traduire n'est plus seulement un art, mais une science, au sens de *scientia*, savoir raisonné et surtout normatif. Le corpus qui nous est parvenu a beau être parcellaire, force est de constater que c'est à cette

époque que la théorie de la traduction en Occident s'institue dans sa dimension prescriptive et prospective. Le contexte théologico-politique est nouveau : les dépouilles politiques de l'Empire romain en déliquescence sont ramassées dans une sorte d'*Aufhebung* par l'Eglise catholique. Affermissant son autorité, celle-ci perçoit comme nécessaire le contrôle sur la religion et la tradition, sur le dogme et sur la transmission du corpus biblique. A cet égard, même si aucun des deux personnages n'a revêtu la pourpre cardinalice, sauf en peinture, Jérôme et Augustin sont des figures cardinales, des *cardines*, « charnières » en latin : l'auteur de la Vulgate et l'évêque d'Hippone sont tous deux Pères de l'Eglise, deux *oratores*, ce qui veut dire qu'ils sont à la fois hommes de prières, et orateurs, hommes de discours. Dans leurs prises de positions et controverses, leurs traités, leur correspondance, ils sont « cicéroniens et chrétiens », pour reprendre la fameuse alternative hiéronymienne<sup>3</sup>, au soir de la conception antique du langage et de la traduction, et à l'aube autant qu'à la racine d'une conception et d'une pratique médiévales dont nous, traducteurs et traductologues contemporains, portons toujours la marque.

Notre but aujourd'hui est donc de nous faire géologues, et, même si la théorie de la traduction à la fin de l'Antiquité se caractérise selon Michel Ballard par sa « présence-absence »<sup>4</sup>, de sonder au travers des sédiments théoriques successifs, et de déterminer, en questionnant les figures de Jérôme et d'Augustin, les soubassements du « socle patristique » qui affleure toujours aujourd'hui avec une solidité adamantine dans notre conception de l'éthique de la traduction.

\*\*\*

### ***Une nouvelle donne historique et politique***

On peut lire à la fin de l'*Apocalypse de Jean* les lignes suivantes : « Je déclare, moi, à quiconque écoute les paroles prophétiques de ce livre : 'Qui oserait y faire des surcharges, Dieu le chargera de tous les fléaux écrits dans ce livre ! Et qui oserait retrancher aux paroles de ce livre prophétique, Dieu retranchera son lot de l'arbre de Vie et de la Cité sainte, décrits dans ce livre !'<sup>5</sup> » Ces menaces d'ordre eschatologique ont un écho très particulier en matière d'investissement théologico-politique de la traduction. Comme le souligne Hannah Arendt dans son essai « Qu'est-ce que l'autorité ? », l'interprétation théologique du châtement change au tournant des IVe-Ve siècles, celui-ci passant de la « mort éternelle » du premier Christianisme comme sanction du péché, aux « souffrances éternelles » de l'Enfer<sup>6</sup> d'une Eglise qui étend son autorité, émerge comme puissance temporelle destinée à prendre le relais de l'Empire romain, et qui prend conscience, à la manière d'un Platon dans ses mythes

eschatologiques du *Gorgias*, du *Phédon* et de *La République*, de la manière dont ces doctrines peuvent « être utilisées comme menaces dans ce monde tout à fait indépendamment de leur valeur spéculative quant à une vie future.<sup>7</sup> » L'Eglise a donc besoin de maintenir le contrôle du dogme, et donc des traductions de la Bible, alors que le Christianisme est toujours marqué par la multiplicité des « hérésies », des choix de doctrines particulières, et des controverses réglées à coups de conciles entre les diverses églises chrétiennes autour de la Méditerranée. Ce n'est donc pas seulement le caractère sacré du texte à traduire qui appelle à l'époque une vision nouvelle de la pratique de la traduction, ancrée dans la normativité. Les réflexions sur la traduction sont désormais politiques : il s'agit de surveiller la transmission des Ecritures, du grec et de l'hébreu, vers la communauté latine des croyants, lecteurs ou auditeurs, et l'institution ecclésiastique surveillera non seulement le Verbe, qui devra être transmis de manière uniformisée du point de vue du contenu sémantique, mais encore les traducteurs, en s'assurant de leur conformité aux normes édictées du point de vue de l'interprétation. On touche ici à l'une des racines du problème : désormais, le traducteur apparaît donc comme suspect : il peut diverger de la fidélité au texte comme de la fidélité que l'institution attend de lui. Exigence de fidélité et aval de l'autorité deviennent l'avertissement et le revers d'une même médaille.

La correspondance animée qu'Augustin, évêque d'Hippone, échange avec Jérôme (en exil à Bethléem suite à une disgrâce) aux alentours de 394-395 et 398-399, à propos du retour au texte hébreu original à la place du grec de la traduction des *Septante* que Jérôme entreprend pour élaborer la *Vulgate* met en évidence une partie des exigences et interdits qui découlent de cette nouvelle donne. On voit en effet que, désormais, le traducteur traduit avec pour horizon d'attente obligé le jugement de la hiérarchie (ecclésiastique ici), il est soumis tant au texte source qu'aux normes interprétatives autorisées, alors qu'il rencontrait à Rome le texte original sur un pied d'égalité et dialoguait avec lui en affirmant sa personnalité. Pour mieux cerner ce qui est en jeu, étudions particulièrement la *Lettre 56* et la *Lettre 67* qu'Augustin adresse à Jérôme.

La première lettre, la *Lettre 56*, expose les griefs d'Augustin envers Jérôme : « mon âme bouillonne ; elle veut échanger une conversation avec toi au sujet des études que nous poursuivons dans le Christ Notre-Seigneur<sup>8</sup> ». De quelles études s'agit-il ? Augustin fait part à Jérôme de son mécontentement de voir celui-ci traduire les Saintes Ecritures d'après l'original hébreu et non la version des *Septante*, opinion partagée par la hiérarchie ecclésiastique dont il est proche, à savoir « toute la communauté studieuse des églises d'Afrique ». Augustin utilise

donc un argument d'autorité pour étayer ses requêtes : s'il conseille à Jérôme de persévérer dans sa traduction des ouvrages religieux non scripturaires (tels que l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée ou le traité *Du Saint-Esprit* de Didyme l'Aveugle), c'est pour mieux faire sentir sa mise en garde concernant la traduction en latin du corpus canonique :

« Je souhaiterais que tu n'y travailles pas, sinon selon la méthode que tu as employée pour traduire Job, à savoir que – par le moyen de sigles appropriés – tu fasses apparaître toutes les différences qui existent entre cette traduction, qui est ton œuvre, et **la traduction des Septante, dont l'autorité est très importante.**<sup>9</sup> »

Pour Augustin, cette (re)traduction par-dessus une traduction précédente, la version grecque, autorisée, miraculeuse, de la *Septante*, est dangereuse : c'est l'Eglise instituée qui perd de son autorité lorsqu'on conteste à ce texte sa prééminence. En effet, qui dit retraduction, dit volonté de révision, correction, et remise en question de la version du texte sur laquelle la hiérarchie ecclésiastique avait fondé jusqu'alors son dogme et son pouvoir. Or, Augustin se fait véhément, faisant part de sa « grande peine » à la lecture d'un écrit de Jérôme sur les épîtres pauliniennes : dans cet écrit, « on a pris la défense du mensonge ». L'affirmation d'Augustin, reprise dans la *Lettre 67*, est sans appel : « il est extrêmement funeste de croire que quoi que ce soit, dans les livres saints, puisse être un mensonge.<sup>10</sup> » Pour Augustin, le péril est le suivant :

« Si, en effet, on admettait une fois un seul mensonge officieux à ce sommet sublime d'autorité, il ne restera plus une seule parcelle de ces livres qui ne puisse – selon qu'elle paraîtra à un chacun ou difficile pour la pratique morale, ou impossible à croire pour la foi, par le jeu de cette même règle très pernicieuse – qui ne puisse, dis-je, être évaluée à la mesure de la prudence ou de la complaisance d'un auteur qui peut avoir menti.<sup>11</sup> »

Ces échanges se poursuivent au-delà des deux lettres que l'on vient d'étudier, et gravitent autour des mêmes remarques et regrets. Pour Augustin, que Jérôme ait eu raison ou tort, en contestant l'exactitude de la traduction des Septante, et en laissant entendre que l'apôtre Paul fait erreur et ment, il sape l'autorité de l'Eglise par sa recherche d'exactitude.

Entre ces algarades, Jérôme expose sa pensée sur le problème de la traduction dans le quasi-traité traductologique qu'est sa fameuse *Lettre 57 à Pammachius*, sous-titrée *De optimo genere interpretandi*. Mais c'est à des cabales que répond cette lettre, qui influencera les traducteurs jusqu'à nos jours : comme cette lettre, les préfaces aux traductions sont souvent défensives et parfois polémiques. Jérôme écrit ici pour se défendre et réfuter un à un les griefs articulés par son ennemi Rufin concernant une traduction que Jérôme a faite et qui est dès lors réputée infidèle à l'original. Rufin objecte en effet à Jérôme « soit [son] ignorance, soit [son]

mensonge »<sup>12</sup> parce qu'il ne traduit pas exactement, c'est-à-dire mot à mot. En effet, Epiphane, évêque de Salamine, a auparavant (vraisemblablement en 394) adressé à l'évêque Jean de Jérusalem une lettre rédigée en grec, au ton peu aimable, discutant de divers points de dogme controversés. Un des moines faisant partie de l'entourage de Jérôme, Eusèbe de Crémone, non helléniste, prie Jérôme avec insistance de la lui traduire en latin. Jérôme accepte en fin de compte, traduisant dans la marge d'un exemplaire de la lettre, à condition que la traduction reste confidentielle. Or, dix-huit mois plus tard, en dépit de ces précautions initiales, la traduction de Jérôme est dans le domaine public. Rufin et ses autres adversaires lui reprochent son infidélité au texte original et la manière cavalière de traduire les formules honorifiques. Jérôme n'a pas de mots assez durs contre ce « piratage » : « Tant que je ne publie pas mes cogitations, même ce qui est mal dit n'est pas crime ; bien mieux : ce n'est même pas mal dit, puisque les oreilles du public l'ignorent.<sup>13</sup> » La sphère privée est envisagée en négatif : ce qui est mal dit, ou traduit, se rapproche du non-dit si cela n'est pas rendu public. On constate donc une bipartition, encore perceptible de nos jours, entre domaine public et sphère privée, bipartition qui était totalement absente de la conception romaine des pratiques de traduction, chez les traducteurs orateurs et poètes tels que Cicéron et Horace. Nous sommes désormais en présence d'un traducteur à double face dans sa pratique : les traductions destinées au domaine public sont marquées par la nécessité de faire valider leur pertinence à l'aune des normes interprétatives élaborées par l'institution, et coexistent avec un autre type de traductions qui leur est étanche, des traductions en retrait, « pour le tiroir », marquées par la confidentialité, par le secret, et dont la divulgation peut comporter d'énormes risques pour le traducteur, Jérôme ayant connu une disgrâce supplémentaire en marge de la rédaction de sa *Lettre 57*.

### ***Ascèse et déontologie***

Traduction se conjugue donc désormais avec la soumission à l'autorité, la peur du faux pas guetté par les adversaires et à chaque fois durement reproché. Or, elle se présente également, à partir de Jérôme et d'Augustin, comme une série de renoncements qui ne vont pas sans rappeler ceux auxquels doit faire face l'ascète<sup>14</sup>, ainsi que le fait remarquer Douglas Robinson dans une étude consacrée aux fondations ascétiques de la traduction en Occident. Elle s'inscrit même dans la droite ligne de l'ascétisme chrétien qui, ayant pris naissance à la fin du IIIe siècle (les écrits d'Origène sont le témoignage le plus frappant de cette naissance), est en pleine expansion à l'époque de Jérôme, c'est-à-dire au tournant des IVe et Ve siècles, comme

en témoignent la multiplication des communautés ascétiques et l'énorme popularité de la *Vie d'Antoine* d'Athanase, ouvrage ascétique par excellence, ou la rédaction par Augustin de sa fameuse règle (397), destinée aux religieux d'Hippone. Comme l'indique son étymologie (ἀσκησις veut dire en grec la pratique, l'entraînement, l'exercice, mais aussi la discipline), l'ascétisme se caractérise par le fait de s'imposer par piété une discipline de vie, incluant notamment l'abstinence, le jeûne, le silence, l'autodiscipline, l'endurance... et surtout « l'éradication systématique de la personnalité mondaine<sup>15</sup> ». Or, l'ascétisme a un double visage, celui de l'ermite, l'ascète « du désert » (pour retourner à la racine étymologique grecque du terme), qui vit dans la solitude (on peut à cet égard rappeler l'étymologie de « moine », qui vient de μοναχός, « seul ») et qui prend des mesures draconiennes et dramatiques telles que le jeûne, la privation de sommeil... pour se détourner du tumulte du monde et pour abolir ce tumulte en lui, et celui du cénobite, le moine ou la nonne qui se soumet à la discipline monastique, abandonnant la prise de décision au père au à la mère supérieurs et au fondateur de l'ordre monastique, auteur de la règle qui le régit.

Attardons-nous sur le propos hiéronymien de la *Lettre 57*, et sur la signification de certaines de ses formules, devenues canoniques dans l'histoire de la traduction, mais redoutables lorsqu'il s'agit de les commenter. On connaît en effet surtout la *Lettre 57* pour trois formules, où Jérôme illustre ce qui signifie, selon lui, « être fidèle » et « bien traduire » :

« Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les Saintes Ecritures, où l'ordre des mots est aussi un mystère – ce n'est pas un **mot par un mot, mais une idée par une idée** que j'exprime<sup>16</sup>».

« Tu ne te soucieras pas de rendre chaque mot par un mot, **tout en** restant **fidèle** interprète...<sup>17</sup>»

« Il est **malaisé quand on suit les lignes tracées par un autre, de ne pas s'en écarter en quelque endroit** ; il est difficile que ce qui a été bien dit dans une autre langue garde le même éclat dans une traduction. [...] Si je traduis mot à mot, cela rend un son absurde ; si, par nécessité, je modifie si peu que ce soit la construction ou le style, j'aurai l'air de désertier le devoir de traducteur...<sup>18</sup>»

Ces citations sont remarquables en ce qu'elles montrent à quel point Jérôme pense l'activité de traducteur (et en particulier la sienne propre) comme une ascèse. Ainsi, les deux premières citations sont en fait des arguments d'autorité : on a Cicéron et son *De Optime genere oratorum* (le sous titre de la *Lettre 57* est d'ailleurs *De optimo genere interpretandi*) d'une part, et l'*Art Poétique* d'Horace d'autre part. Au cours de sa lettre, Jérôme s'abolit d'abord devant Cicéron, puis Horace, Térence, puis Hilaire le Confesseur, et enfin les Evangélistes et les traducteurs de la version des *Septante*. Il se présente donc, à travers le catalogue des

auteurs sur lesquels il fonde sa théorie en matière de traduction, comme un cénobite qui suit une règle édictée par ses prédécesseurs, que ceux-ci soient païens ou chrétiens. La difficulté de « ne pas s'écarter en quelque endroit » est quant à elle le pivot de la pensée érémitique, où Satan se cache toujours dans le désert, où les ravins sont nombreux, où la résistance à la tentation est constamment présente. Or, l'écart par rapport aux Anciens, fût-ce pour la bonne cause, est patent : les deux premières citations sont à contresens. Pour Cicéron, il s'agissait de bannir le mot à mot non pas dans un but sémantique (en interprète, idée par idée), mais pragmatique (traduire non pas en interprète, mais en orateur le genre, la valeur et la force de l'original). Pour Horace, l'expression *fidus interpres* était connotée négativement : elle qualifiait le traducteur servile. Chez Jérôme, *fidus* devient un qualificatif positif, le bon traducteur devant être fidèle, comme un ascète chrétien.

Ce qui ressort des ambiguïtés et déplacements interprétatifs de la *Lettre 57*, c'est que le traducteur doit désormais renoncer à la chair, aux tonalités, accents et couleurs de la langue source du texte et de sa pragmatique originale et s'en arracher pour atteindre le sens abstrait ; il doit également renoncer à ses penchants personnels, ses prédilections, ses préférences, ses opinions, sa vanité d'orateur pour devenir homme de prière, agent neutre du transfert du Verbe. Certes, il ne faut pas non plus traduire trop librement, car ce serait saper les liens traditionnels entre le texte original et sa traduction, liens traditionnels qui sont soumis au contrôle idéologique de l'institution, mais il ne faut pas traduire mot à mot car il ne faut plus désormais tenir trop à la chair de la langue source du texte original pour en dessiner amoureuxment les contours dans la langue cible de la traduction. Un tel grand écart, on le verra tout de suite, nous fait assister au spectacle, pour paraphraser Mauriac, des « souffrances et bonheur du chrétien » en traducteur : les lions sont lâchés...

La comparaison entre ces renoncements, exigences, souffrances et tentations du traducteur exposées par Jérôme dans la *Lettre 57* et l'ascèse que propose Augustin dans *De doctrina Christiana* (II, 7), itinéraire spirituel en sept points qui permet au lecteur de la Bible (et donc à son traducteur) de renoncer à ses tendances égoïstes pour souscrire à une compréhension unifiée du texte. Cet itinéraire est résumé par Douglas Robinson dans une sorte d'itinéraire tant spirituel que déontologique en sept points :

« 1. *Crainte*. Ayez peur de la censure critique, et laissez votre crainte vous guider à l'obéissance. Au cours de cette première étape, obéissez aux règles (traduisez seulement le sens voulu par le texte en langue source, de la manière dont ce sens est défini par l'institution compétente) afin de purement et simplement vous protéger vous-mêmes.

2. *Piété*. Respectez suffisamment l'auteur de la langue source afin de mettre de côté vos propres opinions personnelles et de traduire les siennes.

3. *Connaissance*. Familiarisez-vous avec l'auteur et le texte de la langue source, d'un point de vue historique, biographique et terminologique.

4. *Fermeté/Force d'âme*. Reconnaissez que vous n'en saurez jamais assez sur l'auteur et le texte en langue source et ne pourrez jamais traduire de manière adéquate, mais ne désespérez jamais. Continuez d'essayer de faire l'impossible ; continuez de penser que c'est impossible, mais aussi absolument essentiel.

5. *Miséricorde/Pitié*. Souvenez-vous du pauvre lecteur en langue cible, qui n'aurait pas pu comprendre le texte si vous ne l'aviez pas traduit, et ne le comprendra pas de la manière voulue si vous y ajoutez ou vous y retranchez quelque chose.

6. *Pureté*. Purifiez vous de toutes les idiosyncrasies qui pourraient créer des distorsions dans la vision que le lecteur de la langue cible a des intentions de l'auteur en langue source. Faites de vous une fenêtre, et une fenêtre qui soit propre, de manière à ce que le lecteur en langue cible puisse voir à travers vous.

7. *Sagesse*. Atteignez la paix et la tranquillité en vous attachant à ce que vous savez être vrai, et en vous débarrassant de tout ce qui ne contribue pas à cet état d'esprit, y compris les étapes intermédiaires sur le chemin pour atteindre ce but. Oubliez que vous avez un jour traduit 'correctement' par crainte, par force d'âme ou par pitié. Laissez la traduction 'hégémonique' devenir une seconde nature<sup>19</sup> »

En contrepoint des controverses dans lesquelles Jérôme a été impliqué, la doctrine augustinienne nous montre les tiraillements auxquels la pensée de traduction est à l'époque soumise lorsque, du retrait érémitique, elle en vient à suivre une règle imposée par la hiérarchie ecclésiastique. Lorsque Jérôme s'efface derrière les références païennes et bibliques qu'il convoque, l'ennemi n'est plus seulement le tumulte du monde, mais les débordements venant de soi. Le traducteur est par conséquent à la fois soumis à un itinéraire spirituel marqué par l'ascèse, mais déchiré entre les différentes formes d'ascèses qui s'offrent à lui, entre l'oblitération du monde et l'oblitération de soi.

### ***Vers une éthique prospective des traductions ?***

Cependant, on ne saurait réduire la praxéologie qui s'esquisse chez Jérôme et Augustin à cette camisole de prescriptions, à sa seule dimension déontologique. Une autre perspective, pour prendre une métaphore picturale, surgit : nous remarquons en effet chez les deux auteurs qui nous intéressent la présence d'une dimension prospective, programmatique, téléologique, plus complexe. La position de Jérôme mérite à cet égard d'être examinée d'encore plus près : certes, elle est une défense et une illustration prescriptive, Jérôme critique négativement les

choix de traduction des adversaires théoriques dont il stigmatise l'« impéritie » du langage et qu'il traite de rustres et d'« illettrés »<sup>20</sup>. Mais cette dimension négative de la critique n'est pas la seule présente dans la *Lettre 57*. S'il « est malaisé quand on suit les lignes tracées par un autre, de ne pas s'en écarter en quelque endroit », l'écart est patent mais assumé. Jérôme ne cesse de pointer les différences respectives entre la version hébraïque de l'Ancien Testament, la traduction grecque des *Septante* et les citations qui en sont faites dans le Nouveau Testament, certes, pour s'autoriser à prendre des libertés dans ses propres traductions, mais aussi pour d'autres raisons. Ainsi, à propos d'une différence entre l'*Évangile selon Saint Matthieu* où une citation de l'Ancien Testament diffère tant de la version hébraïque que de la traduction grecque des *Septante*, Jérôme écrit :

« Quelle distance n'y a-t-il pas entre le texte de l'évangéliste et la traduction des Septante ! C'est trop clair. Mais, dans l'original hébreu, si le sens est le même, les mots sont disposés à l'envers et presque différents. [...] Qu'ils accusent l'Apôtre de falsification, parce qu'il n'est d'accord ni avec l'hébreu ni avec les LXX traducteurs et – ce qui est plus grave – parce qu'il fait erreur sur le nom (en effet, au lieu de Zacharie, c'est Jérémie qu'il a cité) ; mais que l'on se garde bien de traiter ainsi le disciple du Christ, qui s'est soucié non pas de donner la chasse aux mots et aux syllabes, mais d'exprimer des maximes doctrinales.<sup>21</sup> »

On comprend qu'il n'y a pas tant là un mélange subtil d'éloge et de blâme au sujet des différences croisées entre les trois textes. Jérôme ne critique pas au sens négatif les inexactitudes de la version des *Septante* ou des citations des Évangélistes. Au contraire, les déviations sont assumées, louées comme créatrices, vecteur de l'expression de « maximes doctrinales », les glissements étant regardés comme autant d'occasions de déployer les infinies nuances du sens et de la Bonne Parole.

Or, Augustin, dans *De Doctrina Christiana* et dans le livre XVIII de *De Civitate Dei* réfléchit sur la « diversité des traductions<sup>22</sup> » et la nécessité de leur étude, avec la confusion des langues occasionnée par Babel pour postulat initial. Il produit un curieux renversement : la confusion des langues, le malheur et l'orgueil de Babel sont dépassés par la pratique humble de la traduction, et la diversité par l'unité dans le miracle de la Pentecôte. L'unité n'est pas synonyme pour lui d'unicité. La pluralité des traductions, loin d'être source de confusion, est source de clarté. Le lecteur des Saintes Écritures est par conséquent invité à confronter plusieurs traducteurs. L'emploi du terme judiciaire de confrontation n'est pas innocent : il s'agit de juger, de faire la critique des diverses traductions (si l'on pense à l'origine grecque du terme de critique, venant du verbe κρίνειν, « juger »), non pas pour condamner (du moins pas systématiquement...), mais pour faire la part des choses, pour se faire « peseur de mots ».

La confrontation des différences fait sens, appelle le sens par la comparaison, les rapprochements et leur interprétation.

C'est pourquoi il nous faut nuancer l'analyse que nous avons menée précédemment sur les fondements de l'autorité de la version des *Septante* selon Augustin. Sa légitimité réside également dans les écarts gorgés de sens de cette version par rapport à l'original hébreu, écarts qui, une fois reconnus et assumés, sont l'un des moyens par lesquels s'achemine la Parole divine. L'originalité permet de remonter à l'origine, la variété est source de clarté. Dans le livre XVIII de *De Civitate Dei*, on peut lire :

« Or, assurément, il a pu, de son autorité divine, exprimer un autre sens, comme si le prophète avait annoncé l'un et l'autre sens. Il a pu encore dire la même chose en d'autres termes, de sorte qu'à défaut des mêmes mots le sens apparaisse bien le même aux esprits droits. Il a pu enfin supprimer ou ajouter, afin de montrer par là que dans ce travail il n'y avait point servitude de l'homme, soumettant le traducteur aux mots, mais plutôt puissance divine remplissant et guidant l'intelligence du traducteur.<sup>23</sup> »

La traduction s'apparente donc à une forme de révélation, qu'on pourrait rapprocher des propos plus près de nous, audacieux, laïcisés, d'Antoine Berman dans *Pour une critique des traductions : John Donne*, « La 'révélation' pleine et entière de cette œuvre est elle-même l'œuvre de la traduction, et d'elle seule. Et elle n'est possible que si la traduction est 'vraie'. Avant, il n'y a pas de 'révélation', il n'y a que les étapes menant ou non à celle-ci.<sup>24</sup> » Car « la traduction éveille des possibilités latentes, et qu'elle seule, de manière différente de la littérature, a pouvoir d'éveiller »<sup>25</sup>. En effet, pour Augustin, la tâche du traducteur et, plus tard, du lecteur critique de traductions, est de chercher, de deviner le « cœur mystérieux »<sup>26</sup> (pour reprendre la formule gidienne) du texte à traduire dans ses ombres et sa lumière, le mystère de l'ordre des mots invoqué précédemment par Jérôme.

Concevoir la traduction comme production, recréation et non comme simple reproduction, voilà qui dépasse la prescription ; plus qu'une vision herméneutique, une telle manière de concevoir la traduction est poétique. Cette pensée est neuve, absolument moderne, avec ou sans cantiques (soyons un instant rimbaldiens...<sup>27</sup>) ! Pour entrevoir une autre caractéristique de cette dimension prospective, téléologique, examinons le commentaire d'Augustin à propos de l'inspiration de la traduction des *Septante* dans le deuxième livre de *De Doctrina Christiana* (dans l'édition de Lucien Jerphagnon) : « il se peut que leurs traductions aient correspondu à ce que l'Esprit saint, qui les guidait et les faisait parler d'une même voix, jugeait convenir à ces peuples.<sup>28</sup> », que l'édition de la Bibliothèque augustinienne traduit en revanche (confrontons toujours !) par : « C'est pourquoi il peut se faire que les Septante aient

traduit selon le sens qui convenait aux nations, d'après une décision de l'Esprit saint qui les menait, et qui pour eux tous n'avait fait qu'une seule bouche<sup>29</sup> ». Ici, la traduction instaure un réseau de correspondances entre les peuples et les nations, elle se fait pont entre les cultures, elle assure le passage d'un texte d'un peuple à un autre.

Or, si chez Augustin la réflexion porte sur les variations entre les mots, les tournures, d'une culture à l'autre, chez Jérôme, en revanche, c'est véritablement un pont entre deux langues, l'hébreu et le latin, qui est jeté dans le cadre de son entreprise de *retraduction* de la partie vétérotestamentaire de la Bible en latin avec l'élaboration de la *Vulgate*. Jérôme, à certains égards, fera voyager la langue latine dans le cadre d'une traduction parfois dépaysante face au latin classique, malgré sa volonté de défendre les usages, la *consuetudo* cicéronienne<sup>30</sup>.

Nous ne pouvons comprendre ni nous faire comprendre qu'en entrant dans le système de l'autre langue, de l'autre culture, qu'en opérant, selon Henri Meschonnic, un « décentrement <sup>31</sup> ». Or, pour Meschonnic, si la *Vulgate* a été une traduction heureuse, fondatrice, retentissante, autonome, une traduction-œuvre, c'est précisément parce qu'elle est une traduction décentrée. Meschonnic cite, pour appuyer ses affirmations, l'assyriologue, historien et traducteur de la Bible Édouard Dhorme qui, parlant du latin très hébraïsé de la *Vulgate*, vante « la fidélité et [...] la vigueur de cette traduction, qui cherche à sauvegarder en latin la physionomie de la langue hébraïque. <sup>32</sup> » Or Jérôme traduit *contre* les versions précédentes : il faut supplanter, à la demande du pape Damase et de l'autorité ecclésiastique, les traductions Vieilles latines existantes. Pour l'Ancien Testament, Jérôme veut retourner à l'*Hebraica ueritas*, la vérité du texte original hébreu, par-dessus la *Septante*. Nous avons donc un rapport positif à l'original et négatif par rapport aux traductions existantes. Il sera donc fidèle au texte original, et, en un certain sens, à sa lettre. Mais la littéralité dont il s'agit ici n'est pas un littéralisme paresseux qui s'accroche, comme celui que Jérôme vilipende dans sa *Lettre 57*, à la « lettre somnolente »<sup>33</sup>, ce n'est pas un littéralisme d'illettrés. Si, comme le souligne Antoine Berman, « la littéralité et la retraduction sont donc le signe d'un rapport *mûri* à la langue maternelle »<sup>34</sup>, la littéralité dont il est ici question est le fruit d'une compétence linguistique poussée à l'extrême. Jérôme, *uir trilinguis*, par sa connaissance des trois univers culturels, latin, grec et hébraïque, parvient à tisser des liens entre eux dans son œuvre majeure. Ce faisant, comme le souligne Henri Meschonnic<sup>35</sup> dans *Poétique du Traduire*, Jérôme fait évoluer la langue latine, éclater ses cadres, et marque une étape dans son histoire. Ainsi, Jérôme pressent ici ce qu'Anthony Pym appellera l'interculturalité :

« Le traducteur est interculturel dans le sens où l'espace du traduire – le travail du traducteur – se situe dans les intersections qui se tissent entre les cultures et non dans le sein d'une seule culture »<sup>36</sup>

L'invocation des devoirs qui fondent la légitimité du traducteur chez Jérôme et Augustin ne peut donc être appréhendée de façon satisfaisante si l'on oublie leur appréhension éthique de la « tâche du traducteur », pour reprendre l'expression fameuse de Walter Benjamin, qui se caractérise par le fait de « reconnaître l'Autre en tant qu'Autre<sup>37</sup> », et la nécessité pour la traduction de « vouloir faire œuvre » pour un auteur responsable, tout en restant une « offrande » au texte originel.

Revenons à la *Lettre 57* et aux accusations d'incompétence formulées par Jérôme vis-à-vis de ses détracteurs. Certes, il charge ses accusateurs de mauvais goût et d'incompétence linguistique, mais il assortit ces accusations de celle d'inadéquation des moyens (le mot à mot, le calque) que les mauvais traducteurs emploient par rapport à la fin qu'ils visent, faire apparaître en filigrane le texte de départ, restituer son « ton », son émotion, son sens. Ainsi, Jérôme écrit, reprenant la préface de la traduction d'Evagre de la *Vie de saint Antoine* :

« La traduction d'une langue dans une autre, si elle est effectuée mot à mot, cache le sens ; c'est comme des herbes trop drues qui étoufferaient les semis. Pour s'asservir au cas et aux figures, le style, qui pouvait manifester telle idée en un bref langage, malgré de longs détours ou périphrases, ne parvient qu'à peine à l'exposer. »<sup>38</sup>

Ainsi, Jérôme ne vise pas seulement une incompétence linguistique, mais encore une imprudence pratique (par rapport à la manière dont Aristote envisage, dans le sixième livre de son *Ethique à Nicomaque*, le concept de φρόνησις, de prudence), une erreur dans le choix des moyens adoptés pour arriver à une fin donnée. L'activité du traducteur se place donc sous le signe de la responsabilité et de la prudence, celle de choix de traduction approprié par rapport à une fin donnée, la considération du texte originel, en même temps que la considération de la traduction comme œuvre originale.

Par conséquent, un troisième éclairage des préoccupations dont Augustin fait part à Jérôme à propos de l'élaboration de la Vulgate est nécessaire pour nuancer une dernière fois notre analyse. Si Augustin se montre réservé, critique – au sens classique et négatif du terme – vis-à-vis de l'entreprise hiéronymienne, ces réserves sont conditionnées par la nécessité de combiner à la traduction une activité proprement critique : si la retraduction hiéronymienne doit avoir une validité, elle doit coexister non seulement avec l'original, mais avec les traductions précédentes. Reprenons la requête augustiniennne de faire apparaître toutes les différences qui existent entre la traduction de Jérôme et celle des *Septante* dans la *Lettre 56* : Augustin préconise l'emploi de « sigles appropriés », de signes diacritiques sans équivoque

indiquant ce qui, à partir du texte original hébreu, a été ajouté au texte grec, ou ce qui a été ajouté par les *Septante* et ne se trouve pas dans l'hébreu. Ce souci de critique textuelle est assez capital pour être souligné, en ce que la critique des traductions ébauché dans la réflexion théorique d'Augustin dans *De Doctrina Christiana* et dans *De Civitate Dei* trouve ici une application pratique directe.

\*\*\*

Si la manière de traduire est envisagée dans des termes éthiques, ainsi dans les débats lancés par un Benjamin, un Anthony Pym, un Henri Meschonnic, un Berman, un Jean-René Ladmiral, c'est qu'on prend toujours position à partir des alternatives établies au tournant de l'Antiquité et du Moyen Âge par les penseurs dans le sillage de Jérôme et d'Augustin. La manière dont ils envisagent la pratique de la traduction comme une ascèse a une portée capitale, encore perceptible dans la manière dont la tâche du traducteur est envisagée de nos jours, même si cette ascèse s'est sécularisée à l'époque moderne. Satan ne se cache peut-être plus dans le désert pour tenter l'ermite traducteur ni au creux des bibliothèques pour séduire le moine copiste, mais, s'agissant de traduction, ses traquenards sont toujours tendus dans l'impénétrable blancheur de la page qui fait face au traducteur à son ouvrage : étudiants d'hier et d'aujourd'hui, souvenez-vous de vos versions flagellées des « faux-sens », « contresens » et « solécismes » du correcteur, pour vous être laissé tenter !... Associations, ordres, colloques de traducteurs témoignent de nos mœurs, encore et toujours structurées par l'autorité et par l'horizon terrible de la sphère publique où le traducteur sert souvent de victime expiatoire...

Cependant, si avec Jérôme et Augustin, la traduction n'est plus un art, un style, une « manière de vivre<sup>39</sup> » à la Cicéron que décrirait un Pierre Hadot, si les pratiques s'uniformisent alors que le discours sur la traduction devient de plus en plus théorique, envisager la praxéologie qui se met en place chez Jérôme et Augustin comme uniquement prescriptive et normative, uniquement inféodée au théologico-politique, nous ferait manquer quelque chose d'essentiel. Le parcours qui est mis en place chez Jérôme et Augustin par la traduction, par la lecture et l'exégèse de traductions est fondamentalement herméneutique, et pose les fondations des multiples réflexions qui, surtout de nos jours, essaient de regarder la traduction comme production et comme activité en essayant de dégager la vérité profonde.

Anna Svenbro,  
Centre d'Etudes et de Recherches en Traduction (CERT),  
Université de Paris X – Nanterre

## NOTES

- 
- <sup>1</sup> BARTHES, Roland, *Le Plaisir du texte*, pp. 9-10.
- <sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 75
- <sup>3</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome I, 22, p.145.
- <sup>4</sup> BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, p. 53.
- <sup>5</sup> Apocalypse, XXII, 18-19 (la traduction est celle de la *Bible de Jérusalem*).
- <sup>6</sup> ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *la Crise de la culture*, pp. 173-174.
- <sup>7</sup> *Ibid.* p. 172.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> *Ibid.* C'est nous qui soulignons.
- <sup>10</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 52.
- <sup>11</sup> *Ibid.*
- <sup>12</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 56.
- <sup>13</sup> *Ibid.* p. 57.
- <sup>14</sup> ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », p. 6.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 4. C'est nous qui traduisons.
- <sup>16</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 59.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 60. C'est nous qui soulignons.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, pp.60-61.
- <sup>19</sup> ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », p. 18.
- <sup>20</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 62 et 71.
- <sup>21</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 63.
- <sup>22</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enseigner le Christianisme*, II, 12, in *Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade*, tome III, p. 42.
- <sup>23</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieui*, XVIII, XLIII, in *Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade*, tome II, pp. 821-822.
- <sup>24</sup> BERMAN, Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 57.
- <sup>25</sup> BERMAN, Antoine, *L'Épreuve de l'étranger*, p. 21.
- <sup>26</sup> « Ce cœur mystérieux [de l'œuvre], nul besoin d'obscurité pour le défendre contre une approche trop effrontée; la clarté y suffit aussi bien. » GIDE, André, « Feuilletts », in *Journal 1889-1939, Bibliothèque de la Pléiade*, p. 660.
- <sup>27</sup> RIMBAUD, Arthur, « Adieu » *Une Saison en Enfer*.
- <sup>28</sup> AUGUSTIN, *Enseigner le Christianisme*, II, 15, in *Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade*, tome III, p. 47.
- <sup>29</sup> AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, XV, 22, BA, 11/2, p.169.
- <sup>30</sup> Pour les précisions d'ordre philologique et un commentaire linguistique en contrastivité de la Vulgate, on pourra se référer avec profit à l'excellente thèse de Benjamin KEDAR-KOPSTEIN, *The Vulgate as a Translation. Some Semantic and Syntactical Aspects of Jerome's Version of the Hebrew Bible*, Thèse de doctorat, Jérusalem, Université hébraïque de Jérusalem, 1968 et MEERSHOEK, C. Q. A., *Le latin biblique d'après Saint Jérôme — Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique*, Nimègue, Dekker & Van De Vegt, 1966.
- <sup>31</sup> MESCHONNIC, Henri, *Pour la Poétique II*, p. 308.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 414.
- <sup>33</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 62.
- <sup>34</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 105.
- <sup>35</sup> MESCHONNIC, Henri, *Poétique du traduire*, pp. 27 et surtout 38.
- <sup>36</sup> PYM, Anthony, *Pour une éthique du traducteur*, p. 14.
- <sup>37</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p.75.
- <sup>38</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 61.
- <sup>39</sup> HADOT, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*.