



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Gaafar Sadek

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (traduction)

GRADE / DEGREE

École de traduction et d'interprétation

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Le traducteur et le prophète: sous les perspectives croisées de la Tradition et de la traductologie

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Salah Basalamah

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Marc Charron

Antoine Côté

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

Le traducteur et le prophète : sous les perspectives croisées de la Tradition et de la traductologie

Gaafar Sadek

**Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en traduction**

**École de traduction et d'interprétation
Faculté des Arts
Université d'Ottawa**

© Gaafar Sadek, Ottawa, Canada, 2008



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-48625-2
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-48625-2

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Résumé de la thèse :

Dans l'esprit de l'élargissement des horizons de la traductologie, la présente thèse propose de faire de la figure du prophète selon la philosophie islamique un archétype de la figure du traducteur, et ce, en essayant de répondre à quatre questions principales : dans quelle mesure le traducteur est-il un messenger? Un voyageur? Un interprète? Un auteur? De plus, et afin d'illustrer la pertinence et l'utilité de la traductologie sur le plan sociopolitique, la thèse s'inspire également des principes de l'École de la Tradition dans sa discussion de certains éléments relevant surtout d'enjeux qui découlent de la nature hétéroclite des sociétés modernes.

NOTICE PRÉLIMINAIRE

J'ai l'optimisme de vouloir montrer comment le thème de la prophétologie en islam peut contribuer au discours traductologique en abordant les questions suivantes :

- Le traducteur est-il messenger?
- Le traducteur est-il interprète?
- Le traducteur est-il auteur?

L'approche prophétologique peut également servir de paradigme dans le traitement de certaines tensions socioculturelles qui semblent découler de la crise de la modernité, dont traite directement l'école philosophique de la Tradition.

Le lecteur remarquera tout au long du présent exposé que des notions métaphysiques seront présentées et utilisées, alors qu'il est question de traductologie. Pourquoi? Répondons, avant d'entamer le sujet, que la légitimation première du rapprochement entre prophétologie et traductologie réside dans le principe selon lequel tout ce qui est au plan des vérités métaphysiques est reflété, miroité, dans tout le reste. Autrement dit, tout ce qui se trouve dans notre monde n'est qu'une manifestation ponctuelle et microcosmique de réalités macrocosmiques.

Selon ce principe, puisque la notion de prophète se trouve à un plan métaphysique, elle sert à articuler le macrocosmique au microcosmique. En ce sens, elle représente un macrocosme, dont le traducteur est l'une des possibles manifestations dans notre monde physique. Outre cela, il est également possible de considérer ces deux vocations de traducteur et de prophète comme des articulations entre le macrocosmique et le microcosmique, des sortes de pivot de transmission et de passage entre le premier et le second.

Quant à notre motivation personnelle à vouloir exprimer ce principe, elle émane de l'espoir que sa compréhension et sa mise en pratique puissent aborder, d'une part, certains des maux sociaux dont nous sommes témoins et, d'autre part, à faire avancer, si modestement soit-il, la traductologie en y injectant du nouveau afin de l'ouvrir à des horizons élargis.

Je souhaite d'ores et déjà anticiper les divers niveaux de difficultés qu'il faudra braver et j'entends presque certaines voix s'élever contre ce genre de rapprochement, mais dans l'esprit de toute conquête de type scientifique, j'insiste tout de même à partir en exploration vers cette *terra incognita*, car je suis convaincu qu'elle apportera au moins une nouvelle perspective à des questions traductologiques en plus de servir d'outil intellectuel pour le rapprochement entre des perspectives qui pourraient sembler divergentes au premier abord. J'ose espérer que ce ne sont pas là les paroles enthousiasmées d'un chercheur zélé...

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos : Les justifications du projet	6
1. Nouveau paradigme	6
2. Décentrement	7
3. Autocritique.....	10
4. Choix méthodologiques	24
A. Lien entre philosophie et prophétologie	25
B. Pourquoi selon les théories islamiques?	26
Introduction	28
Chapitre I : Le traducteur est-il un messenger?.....	30
1. Introduction	30
2. Le prophète en tant que messenger	30
3. Le traducteur en tant que messenger	35
Chapitre II : Le traducteur comme voyageur, la traduction comme voyage.....	41
1. Introduction	41
2. Note	46
3. Le voyage prophétologique	47
A. Prophétologie selon l'école de la philosophie transcendantale de Mulla Sadra..	47
a) Asfar	51
B. L'union de l'âme avec l'intelligence agente	54
C. La prophétologie selon l'école péripatéticienne	55
a) Théorie d'Al-Farabi	55
b) Théorie d'Avicenne	56
4. Doctrine philosophique vs. Doctrine non philosophique	59
A. La doctrine théologique, ou l'impossibilité du traduire	59
5. Le voyage traductif	62
Chapitre III : Le traducteur comme interprète	67
1. Introduction : Le signifiant transcendantal	67
2. Qu'est-ce que l'interprétation?.....	68
A. Exégèse coranique	70
a) La validité de l'exotérique	71
b) Taw'il.....	72
c) Passage du mot à la chose	75
3. Le sens.....	78

A. La formulation de l'enjeu	83
B. Le sacré.....	84
a) Des pommes et des oranges	85
b) Solution possible : Le un et le multiple	87
4. Le vouloir-dire du mot	96
 Chapitre IV : Le traducteur est-il auteur?	97
1. Introduction : Considérations étymologiques	97
2. Traduction et lecture	105
3. Traduction et rédaction	105
A. Synthèse Folkart-Berman.....	106
4. Le prophète est-il auteur?.....	112
5. L'auteur	113
6. Statut et visibilité du traducteur	117
 Conclusion.....	122
Bibliographie.....	125

AVANT-PROPOS : LES JUSTIFICATIONS DU PROJET

La première question que j'anticipe de mon lecteur est celle de justifier l'intention d'établir des rapprochements entre la figure du prophète et celle du traducteur dans le cadre d'une thèse en traductologie. En quoi une telle thèse peut-elle contribuer à la discipline? Nous commencerons par répondre à cette question en trois points, pour ensuite présenter nos choix méthodologiques au point 4.

1. Nouveau paradigme

Un premier élément de réponse réside dans la nouvelle perspective qu'offre le paradigme prophétologique à la traductologie tout en s'inscrivant dans l'interdisciplinarité, qui est la prétention épistémologique de la traductologie. Au fur et à mesure que la traduction a acquis son autonomie disciplinaire dans le monde académique¹, elle n'a cessé de s'enrichir des autres disciplines, surtout en sciences humaines, et de les enrichir à son tour. Ainsi, tout survol de la traductologie aujourd'hui serait incomplet sans parler du rapport de la traduction avec la littérature, l'herméneutique, le poststructuralisme, l'éthique, l'anthropologie, la linguistique, les études culturelles et postcoloniales, la psychanalyse, le mouvement féministe, le droit, etc. Dans chacun de ces cas, l'apport réciproque entre traduction et ces disciplines n'est pas négligeable, en plus de donner les outils nécessaires et la vision paradigmatique correspondante pour identifier des pistes de recherches et entrevoir des horizons nouveaux, auxquels on n'avait pas pensé avant que ces rapprochements ne soient faits. Ainsi, chacune de ces disciplines a su tirer profit d'une réflexion traductologique et, surtout, a contribué à son enrichissement à son tour.² C'est justement dans cette même visée de contribuer à l'enrichissement de la traductologie que se veut la présente étude. Exception faite de quelques travaux portant sur la traduction du sacré, la traductologie ne puise pas grand chose de la philosophie de la religion et des études religieuses en

¹ Voir Munday (2001)

² Malheureusement, la traductologie est toujours une discipline où la part de ce qui y est importé dépasse de loin ce qu'elle exporte aux autres disciplines. Nous en parlerons plus longuement sous la rubrique 3. Autocritique.

général, et encore moins de la prophétologie,³ alors que nous pensons qu'il y a là des pistes très fertiles de recherches, toujours inexplorées.

2. Décentrement

Une des conséquences de la colonisation occidentale de l'Asie au cours du siècle dernier est le fait que les différentes civilisations asiatiques ne se regardent qu'à travers le miroir de l'Occident⁴, même lorsqu'elles sont voisines. La seule fonction de la philosophie comparative, apparemment, c'est celle de comparer des idées orientales et occidentales. Un musulman ne considère que l'Islam et l'Occident, et un Hindou seulement l'Hindouisme et la pensée occidentale, alors que cela ne se justifie pas toujours, surtout lorsque ce sont des chercheurs qui se trouvent dans des milieux où les enjeux socioculturels qui les touchent ne sont pas ceux qui impliquent l'Occident. En ce qui concerne les relations Islamo-Hindoues par exemple, les penseurs Hindous et Musulmans doivent tenter, par l'entremise d'études comparatives, d'atteindre un certain degré de compréhension de leurs traditions respectives, un peu comme ce qu'ont fait Dara Shukuh⁵ et Mir Abu'l-Qasim Findiriski⁶ il y a trois siècles.⁷

De même, en traductologie, il est temps que les chercheurs de provenances culturelles différentes cessent de réajuster leur pensée pour la couler dans le moule des théories traductologiques bien connues, mais l'élargir à d'autres horizons. La traductologie pour un penseur turc ou chinois serait plus pertinente à sa réalité si elle passait par des points de référence enracinés dans sa propre culture au lieu d'utiliser les théories de Berman ou de Nida par exemple.⁸

Comme nous le verrons au cours du présent exposé, nombreuses sont les voix qui incitent à une ouverture des horizons traductologiques; le fait d'aborder la traductologie

³ L'on pourrait certes dire qu'il y a certains penseurs, comme Nida ou Benjamin, qui ont intégré certains éléments de l'ordre du religieux dans leur discours traductologique. Mais d'aucun ne diraient qu'ils ont fait « le tour de la question », et surtout, leur intention n'a jamais été de rapprocher ouvertement les deux disciplines. De plus, leur approche s'inscrit généralement dans la pensée occidentale, alors que ce que nous souhaitons faire, c'est introduire le lecteur à des éléments d'un autre type de pensée, dans le but d'élargir les horizons disciplinaires. Voir la rubrique 2. Décentrement.

⁴ Nous utilisons ce terme de manière bien précise. « L'Occident », ce sont les sociétés qui ont accepté les valeurs, les fondements et la visée de la Renaissance et qui ont subi ses effets.

⁵ Penseur musulman qui, dans son *Majma al Bahrayn*, étudie comparativement, en persan, les vocabulaires ésotériques de l'hindouisme et de l'islam

⁶ traducteur du *Yogavāsistha*

⁷ Voir par exemple <http://www.unc.edu/~cernst/articles/translation.htm>

⁸ Ce qui pose la question épistémologique de l'universalité des théories, ou de « la théorie » dans les sciences humaines surtout. Nous reprendrons cette discussion en parlant de la notion du sacré.

du point de vue de la Tradition et de la prophétologie islamique est en quelque sorte une réponse à ces appels vers un élargissement de la discipline pour englober des horizons nouveaux. Les appels vers ce genre d'élargissement abondent, mais ils ne suffisent pas; il faut présenter des théories qui l'illustrent véritablement. C'est ce que nous tenterons de faire ici.

L'introduction de l'école de la Tradition mérite que l'on s'arrête. Il s'agit d'une école de pensée philosophique et non islamique. Nous utiliserons les termes « philosophie pérenne », « école de la Tradition » et « Tradition » de manière interchangeable tout au long de ce travail. Depuis quelques décennies déjà, le terme « Tradition » est lié, de plus en plus, à une sagesse pérenne qui se trouve au cœur de toutes les religions, et qui est la sagesse dont la possession représente pour bien des gens la réalisation du couronnement de la vie humaine. Cette sagesse éternelle n'est nulle autre que la *sophia perennis* dans la tradition occidentale, que les Hindous nomment *santana dharma* et les musulmans *al-hikma al-khalida* (en arabe, et *javidan khirad* en perse).

A. K. Coomaraswamy, un des grands fondateurs des doctrines de la Tradition, a traduit *Santana dharma* par *philosophia perennis universalis*. Mais parce que l'expression *philosophia perennis* est porteuse de certaines connotations, il est utile de s'y arrêter pour bien la définir dans le contexte de l'école de la Tradition.

Bien qu'on attribue souvent le premier usage de cette expression au philosophe Leibniz⁹ dans une lettre adressée à Remond en 1714, il semblerait que ce soit le philosophe et théologien augustinien Agostino Steuco (1497-1548) qui aurait été le premier à s'en servir. Au fil des ans, on a lié l'expression à différentes écoles philosophiques et théologiques, mais l'usage que Steuco en faisait rapportait à la sagesse pérenne sans relation à telle ou telle école de pensée. Steuco, qui parlait l'arabe ainsi que d'autres langues sémites, était le libraire de la bibliothèque du Vatican, dans laquelle il avait accès à la « sagesse des temps », si l'on peut dire, relativement à ce qui était disponible à l'époque en Europe. Il adhérait aux idées de Ficino¹⁰, Pico¹¹ et Nicolas de Cues¹²,

⁹ Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646 à 1716), un des géants de la pensée en Europe au XVII^e siècle.

¹⁰ Marsilio Ficino (1433 à 1499), philosophe humaniste néoplatonicien et traducteur de l'œuvre complète de Platon vers le latin

¹¹ Le comte Giovanni Pico della Mirandola (1463 à 1494), philosophe italien de la Renaissance possédant une mémoire exceptionnelle dès son jeune âge. Grand polyglotte, il était également traducteur.

surtout celles qui se trouvent dans le *De pace fidei*¹³ où il est question d'harmonie entre les différentes religions. Il croyait donc en la présence d'une sagesse ancienne qui a toujours existé.

Ficino, pour sa part, parlait de *philosophia priscorum* et *prisca theologia*, qui se traduisent par philosophie et théologie ancienne ou vénérable. Le philosophe byzantin Gemisthus Plethon¹⁴ a écrit au sujet de cette sagesse ancienne tout en faisant l'éloge de Zoroastre¹⁵ comme le maître de cette science sacrée. Ficino a poursuivi dans la même veine, en soulignant l'importance du Corpus hermétique¹⁶ et des Oracles chaldéens¹⁷, qu'il considérait écrites par Zoroastre et qui représentent l'origine de la sagesse primordiale. Il remontait la philosophie et la théologie véritables à Platon et au Christianisme, qui auraient été les héritiers de cette sagesse. Selon lui, philosophie et religion était une et même chose. Comme pour bien d'autres Chrétiens platoniciens, Ficino faisait de Platon un genre de Moïse grec, alors que Steuco l'appelait divinus Plato – d'ailleurs, les sages musulmans l'appellent *Aflatoun al-ilahî* ou le divin Platon. Autrement dit, Ficino a simplement réitéré les idées de Gemisthus au sujet de la pérennité de la sagesse vraie.

Pico della Miandola est venu ajouter aux sources de la *philosophia priscorum* le Coran, la philosophie islamique et la Kabbale, en plus de sources gréco-égyptiennes.

Il s'agissait donc de la même idée, mais sous une appellation nouvelle. Pour Steuco, la sagesse était une connaissance d'origine divine donnée par Dieu à Adam, mais graduellement oubliée par la majorité des humains. Elle est accessible soit par l'expression qu'en donnent diverses traditions au cours de l'histoire, soit par la contemplation philosophique.

Bien que l'opposition fut évidemment très forte contre ce genre d'idées, allant à l'encontre de ce qui était courant dans l'humanisme de la Renaissance et les interprétations plutôt sectaires du Christianisme, l'expression de Steuco a réussi à

¹² Nicolas Krebs (1401 à 1464), évêque et penseur allemand dont les idées marquent la fin du Moyen Âge et annoncent la Renaissance.

¹³ (Tr. *La paix de la foi*) Œuvre publiée en 1453 dans laquelle l'auteur cherche les fondements d'une sorte de religion universelle et fait du monde un forum de discussion sur la pluralité des rites religieux.

¹⁴ Georgius Gemisthus Plethon (1355 à 1450). Il portait une vénération telle à l'endroit de Platon, qu'il changea son nom Gemistos à Plethon

¹⁵ Prophète et fondateur du zoroastrisme. Né entre 1000 et 400 avant l'ère chrétienne.

¹⁶ Recueil de traités mystico-philosophiques, en grec, attribués à Hermès Trismégiste.

¹⁷ Livre de magie supérieure, écrit en 170, en grec.

survivre jusqu'au temps de Leibniz, dont l'usage semble lui avoir donné une nouvelle vie. [Voir Nasr (1981), pp. 65-92]

Le grand théosophe Sadr al-Din Shirazi (ou Mulla Sadra, auquel nous reviendrons) identifia le savoir vrai avec cette sagesse pérenne. La notion coranique de « *dîn* », qui est probablement le mot qui rend le mieux la Tradition, est inséparable de l'idée d'une sagesse permanente et perpétuelle, d'une *sophia perennis* telle que la comprend l'école de la Tradition.

3. Autocritique

Un des buts d'un travail de maîtrise, c'est d'adopter un point de vue critique. Le traducteur, en raison de son regard profond et minutieux, est un critique par nature.¹⁸ Adopter l'approche de l'école de la Tradition permet de critiquer certains éléments qui participent à la « crise de la modernité »¹⁹ en soulignant les critères nécessaires pour une autocritique véritable de soi, en tant que société et en tant que discipline. Il est trop facile d'être très critique envers l'autre sans jamais tourner la lame coupante de la critique envers soi-même et ne jamais s'y exposer en totalité ou y exposer ses prémisses de base. C'est la raison pour laquelle nous avons voulu parler de ce que nous avons appelé le « complexe d'infériorité » dans les sciences humaines par exemple.

¹⁸ Voir Berman, (1986) « Critique, commentaire et traduction »

¹⁹ Puisqu'un des buts de notre entreprise était de faire des rapprochements, nous avons intentionnellement choisi une approche qui s'inspire d'une pluralité de sources. Si la traduction est le domaine de l'interdisciplinarité par excellence, comme nous le croyons, c'est qu'elle constitue un espace où chacun peut se trouver en présence de tous les autres sans devoir sacrifier son identité. Si la traductologie peut véritablement devenir le champ discursif qui tente d'expliquer ce qui se passe dans un tel espace, elle peut servir de modèle à la société en général, où les questions identitaires sont loin d'être résolues. L'approche pluraliste de la Tradition permet de créer un tel espace.

À son tour, cet espace peut contribuer à résoudre ce que plusieurs auteurs [Frithjof Schuon, René Guénon, Seyyed Hossein Nasr, Titus Burckhardt, etc.] appellent « la crise de la modernité », ou du moins à identifier certains de ses maux. « Modernity itself is defined by crisis, a crisis that is born of the uninterrupted conflict between the imminent, constructive, creative forces and the transcendent power aimed at restoring order. » [Hardt, Negri, (2000) p. 76] « ...La modernité est une conscience (morale et esthétique), née dans la culture européenne, qui possède une tradition repérable dans l'histoire occidentale et [qui] fonctionne comme un mode critique peu à peu constitué dont il est possible de tracer certaines constantes. » (Nouss, (1995), pp.3-4) Elle est un état dont le reflet transparaît aux niveaux scientifique (avec Galilée et Copernic), philosophique (Descartes et Nietzsche), politique (Révolution française), technologique (révolution industrielle), esthétique (Rimbaud et Mallarmé, Manet et Cézanne, Wagner et Mahler), socio-économique (pouvoir bourgeois et capitalisme), etc. La préoccupation centrale de la Tradition n'est pas seulement d'éveiller la conscience des gens par rapport à cette crise qui se serait infiltrée dans toutes les dimensions de la vie (psychologie, environnement, société, économie, famille, spiritualité...), mais elle propose également une approche pour la résoudre.

Le succès de la révolution scientifique du XVIIIe siècle dans la sphère empirique fut tel que tous les autres domaines ont tenté de l'imiter, ce qui a résulté en un oubli de la spécificité des sciences humaines, et une substitution de celles-ci par des discours qui ne dépassent pas l'analyse logique, le positivisme et la théorie de l'information et qui dégénèrent bien vite dans le superficiel, voir le trivial.

« A philosophy that wants to imitate science and its results forgets that scientific insights, which no one wishes to call into question, can never solve philosophical questions where understanding is constantly confronted with its limits. [...] Analytic philosophy wishes to imitate science and do away with unanswerable questions. It satisfies its bad conscience of dealing with overbearing questions by promising to settle with solvable ones. Its tragedy is that it is left without questions for itself since science can eventually take up its own problems, as evidenced by the neuroscience which has largely taken over the traditional mind-body discussions. [...] Philosophy deals [...] with the questions that arise out of finitude itself at the boundaries of science. [...] It is clear that analytic philosophy is uncomfortable [sic] with this self-interpretating, hermeneutical model of human existence. It yields almost no security and a host of misunderstandings. Hence the temptation to replace this model by a more rational, more economically oriented version of understanding. This might account for the success of analytic philosophy in the North American environment which is so much forged and fascinated by the demands and mirages of technology. »²⁰

Cette élévation de la science à un tel statut, jusqu'à tendre vers le scientisme, est également à la base d'une sécularisation et d'une laïcité paradoxales.

« Les grandes utopies unitaires, les vastes systèmes des XIXe et XXe siècles semblent, par leur fonctionnement téléologique et par l'ardeur de leur prétention à la vérité, relever d'une croyance en un absolu et d'une messianité empruntées au discours religieux : d'une certaine manière, ils le remplacent. D'autre part, la société laïque du XIXe siècle tenait

²⁰ Grondin (2000) pp. 9-11

si fermement à sa laïcité qu'elle en faisait une religion. Les débats récents en France sur le système scolaire montrent que le conflit n'est pas achevé. En outre, si la science s'est développée sur fond de laïcité, Kant proclamant au XVIII^e siècle la séparation des domaines métaphysique et physique, elle a rapidement pris au XIX^e siècle des accents de nouvelle religion : saint-simonisme et comtisme en font *foi* ! »²¹

Il reste bien du travail à faire avant de dire que les humanités sont débarrassées de cette atmosphère d'infériorité intellectuelle par rapport aux sciences de la nature et aux mathématiques. C'est là un point que plusieurs penseurs ne cessent de souligner depuis des décennies. Par exemple :

« [Arrowsmith] had concluded that educational life in America was "timid, unimaginative, debased, inefficient, [and] futile" because the humanists "had betrayed the humanities." Graduate education was especially reprehensible to him because, in following the example of the German universities, graduate schools had grown indifferent to teaching and adopted a doubtful scientism intended merely to inculcate information. Arrowsmith held that a mastery of scientific method "cannot help man live or die well." Only the humanities could do that. Graduate educators had therefore, for him, betrayed the central "enabling principle" of the humanities: "the principle of personal influence and personal example." He called for Socratic teachers who were "visible embodiments of the *realized* humanity of our aspirations, intelligence, skill, scholarship; men ripened or ripening into realization, as Socrates at the close of the *Symposium* comes to be." Finding few such teachers in higher education, he thought it no surprise to see "the secession of the student from the institutions of higher learning on the grounds that they no longer educate and are therefore, in his word, *irrelevant*." »²²

²¹ Nouss, 1995, pp.80-81

²² <http://newcriterion.com:81/archive/12/jun94/tutu.htm> Voir par exemple William Arrowsmith et William Irwin Thompson: The Shame of the Graduate Schools; Future of Teaching... voir <http://www.williamirwinthompson.org/>

A. Complexe d'infériorité

Si nous avons voulu prendre le temps de souligner la faiblesse des sciences humaines devant l'emprise des sciences, c'est que le discours traductologique porte ce même complexe d'infériorité que les autres sciences humaines. En lisant le chapitre 4 de Tymozcko (2007)²³ par exemple, il est frappant de constater que la presque totalité de ses exemples sont tirées des « vraies sciences » et appliquées ensuite à la recherche en traduction.

Puisque nous avons abordé le sujet du complexe d'infériorité dans les humanités, prenons un moment pour voir ses manifestations traductologiques.

L'histoire, la sociologie, les langues, etc. ont toutes cherché à se valider, à se justifier, à se définir selon les modèles des sciences naturelles, non seulement sans considérer l'applicabilité de ces modèles aux humanités, mais sans même voir si ces modèles sont valides pour les sciences naturelles elles-mêmes. Il serait logique de parler de ce complexe autant au niveau des causes qu'au niveau des conséquences. Il est toutefois un phénomène en traductologie qui est à la fois autant une cause qu'une conséquence de ce complexe d'infériorité : la tendance de la discipline en général à suivre quasi-aveuglément ce que nous appelons des « mouvements disciplinaires » sans que cela ne soit justifié.

Par « mouvements disciplinaires », nous voulons dire ces moments dans l'histoire et le développement de la discipline où on a l'impression que tous les penseurs et théoriciens ne s'intéressent qu'à une question, ou qu'ils adoptent tous un nouvel angle de réflexion. Dans le cas de la traductologie, on a parlé du « tournant linguistique », ensuite du « tournant culturel » et aujourd'hui du « tournant sociologique ». Évidemment que d'autres « tournants » et « mouvements » parsèment la courte histoire de notre discipline, comme le mouvement féministe, l'informatique et les études postcoloniales, mais ces mouvements vont soit s'inscrire dans les trois premiers, soit ne pas envahir la discipline en entier et ne méritent donc pas le prestigieux titre de « tournant ».

a) Le tournant linguistique

²³ *Enlarging Translation, Empowering Translators*

En 1808, Wilhelm von Humboldt publie son *Introduction à l'œuvre sur le kavi* dans lequel il présente l'essentiel de sa théorie du langage. Mais ce sont les travaux de Friedrich Schlegel (1808), Franz Bopp (1816), Jacob Grimm (1819) et Friedrich Diez (1836)²⁴ qui prennent le dessus dans le monde académique, ce qui donne une orientation bien différente que celle dont Humboldt avait appelé de ses vœux, et à un moment où la linguistique s'établit en tant que science et discipline universitaire. La linguistique du XIX^e ne sera pas avare d'éloges à l'endroit de Humboldt, mais ce n'est qu'au XX^e siècle qu'elle se réclamera de lui plus sérieusement.

Ce sont surtout ses idées au sujet de la relation entre pensée et langage qui seront reprises, parfois avec certaines modifications, par les linguistes américains dont les efforts se concentraient surtout à l'étude des langues amérindiennes et à l'anthropologie. La nouvelle synthèse vit le jour sous la forme de « l'hypothèse Sapir-Whorf »²⁵, qui propose que la structure de la langue détermine la pensée et même la culture, et non le contraire. On y voit clairement la trace de Humboldt, qui disait que la diversité des visions du monde s'explique par la diversité des langues parlées et qui insistait sur l'idée de la réciprocité d'action entre langue et pensée chez l'agent.

Mais la langue ne se contente pas de transplanter de la nature dans l'âme un énorme capital d'éléments matériels; elle transmet aussi à l'âme la forme qui se laisse déceler dans cet ensemble et qui s'en détache. La nature déploie sous nos yeux un riche éventail d'impressions sensibles [...]; notre réflexion y découvre une légalité potentielle qui s'accorde à la forme de notre esprit; [...] se fait sentir le lien intime qui unit la légalité et le contenu sensible. De ce riche spectacle nous retrouvons l'écho et l'analogie dans les accents de la langue qui possède le moyen de le mettre en scène.²⁶

²⁴ Voir Friedrich von Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, tr. M. A. Mazure, Paris, Parent-Desbarres, 1837; Franz Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (Sur le système de conjugaison de la langue sanskrite comparé à celui des langues grecque, latine, perse et germanique), éd. K. J. Windischmann, Francfort-sur-le-Main, Andreä, 1816; Jacob Grimm, *Deutsche Grammatik*, Göttingen, Dieterich, vol. 1, 1819, 2^e éd., 1822; vol. 2, 1826; vol. 3, 1831; vol. 4, 1837. Friedrich Diez, *Grammatik der romanischen Sprachen*, 3 vol., Bonn, Weber, 1836-1844

²⁵ Qui n'est pas une hypothèse, puisque non vérifiable, mais plutôt un *principe de relativité linguistique*, dans les mots de Whorf lui-même

²⁶ Humboldt, (1974) p. 200

Selon la tradition de la grammaire universelle, c'est la structure de la pensée (l'étude a priori ou logique du langage) qui expliquerait les structures grammaticales (l'étude empirique du langage), à l'image de ce qu'on explique dans la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal (1660)²⁷. Mais Kant mit un terme à cette tradition avec sa subjectivité transcendante qui porte en elle-même des structures a priori. Cette critique kantienne poussa l'idéalisme allemand à rejeter la langue comme miroir ou reflet de la pensée pour en faire une force génératrice du sujet et de son monde, autrement dit, une expérience transcendante. L'idée de Humboldt revient donc à expliquer la subjectivité transcendante de Kant par le langage, qui est le lieu par excellence de l'historicité et des formes transcendantes de la subjectivité. La philosophie du langage des Lumières médiatisait la pensée par le langage; cela Humboldt le retient : « La langue est l'organe constitutif de la pensée »²⁸. Mais selon cette tradition empirique, la langue est elle-même fonction d'une expérience pré-langagière; cela il le rejette pour faire du langage le cadre organisateur de l'expérience, empirique ou autre.²⁹

Bien que ce soit là l'origine du tournant linguistique en philosophie, ce sont surtout les idées de Ludwig J. J. Wittgenstein que l'on mentionne habituellement comme l'élément déclencheur de ce tournant. Dans son *Tractatus logico-philosophicus*, le seul ouvrage qu'il publie de son vivant, il livre la thèse selon laquelle les problèmes de la philosophie découlent tous d'une mécompréhension de la logique du langage. Malgré des différences fondamentales entre ce premier ouvrage et ses *Investigations philosophiques* (ou *Recherches philosophiques*), ce dernier fait toujours du langage la question centrale en introduisant des notions comme celles de jeux de langage.

Les idées de Wittgenstein sur le langage ont eu une influence énorme sur de nombreuses écoles de pensée, entre autres, la philosophie analytique en général et le Cercle de Vienne en particulier, le structuralisme et le poststructuralisme et il n'est pas difficile d'en trouver des traces même dans les écrits de Derrida par exemple.

²⁷ http://www.chass.utoronto.ca/epc/langueXIX/proyal/proyal_essai.htm

²⁸ Humboldt. Op. cit. . p. 53

²⁹ Pour un survol rapide de la contribution humboldtienne à l'hypothèse Sapir-Whorf, voir par exemple l'article Leroux, (2006).

Ces développements en philosophie du langage, autant du côté de la tradition continentale que de la philosophie analytique, donnaient le ton à ce qui se passait non seulement en philosophie, mais ailleurs dans les sciences humaines. La question du langage devenait de plus en plus importante en psychologie, en sociologie et en anthropologie. D'autre part, si la linguistique était jadis l'étude de la langue, au XX^e siècle, la définition ne désignait plus qu'une approche particulière à l'étude de la langue. Les œuvres de Ferdinand de Saussure, Noam Chomsky, Roman Jakobson, Émile Benveniste et d'autres linguistes donnaient, aux niveaux pratique et pragmatique, une nouvelle définition de ce que doit être la linguistique.

Bien sûr, tout cela était reflété en traductologie. En fait, la traductologie, que personne ne semblait encore considérer comme une discipline autonome, n'était rien de plus qu'un cas d'application particulière des théories formalistes et linguistiques au phénomène traductif. Les textes de théorie de la traduction les plus sérieux durant cette phase du développement de la traductologie sont les textes de linguistique qui parlent de la traduction directement ou indirectement.³⁰

Dans *Trajectories of Research in Translation Studies*, Maria Tymoczko explique que:

[...] early research on translation centered on linguistic aspects of translation, exploring the nature of translation in relation to language and linguistics. As such it looked at linguistic asymmetries and anisomorphisms in translation interface, the language-specific nature of meaning as a factor in translation, the nature of communication in general and its relationship to the limitations of translation, and so on, all of which tended to delimit or establish the boundaries of the linguistic aspects of the task of the translator. Similarly, literary or poetic approaches to translation constitute another cluster of attempts to define translation, focused on the parameters pertaining to literary questions and questions raised by complex and extended texts, as well as their inter-texts and contexts. Thus, this school of research investigated issues such as how translation gets shaped or determined by the nature of

³⁰ Il serait plus précis de distinguer linguistique et études littéraires, mais pour les fins de notre présente discussion cela n'est pas nécessaire.

literature; what practices translators use when translating different literary modes, forms, genres, and text types; how texts relate to literary traditions; and how texts relate to their contexts.³¹

Petit à petit, ici et là, des départements et des programmes de traduction commençaient à voir le jour et à se multiplier en Amérique du Nord et en Europe. L'institutionnalisation d'un savoir en programmes et en départements signifie son élévation au statut de discipline autonome. C'est le moment de voir comment ce nouveau-né va se lever de ses propres forces et parler de sa propre voix... Comment faut-il réagir en tant que théoricien de la traduction?

Le groupe des penseurs des poly-systèmes avait déjà annoncé un changement de cap. Il fallait « élargir » l'objet d'étude et désormais sortir du cadre textuel limité pour parler de culture. Itamar Even-Zohar (1978), Gideon Toury (1978) et James Holmes (1978), qui étudiaient surtout la traduction littéraire, donnaient le coup d'envoi. Vermeer et Katharina Reiss (1984) ont poursuivi cette lancée avec leur théorie du *skopos*, selon laquelle c'est la fonction que le traducteur doit remplir dans la culture d'arrivée qui lui permet de faire ses choix.

Susan Bassnett nous dit :

In 1990, André Lefevere and I edited a collection of essays entitled *Translation, History and Culture*. We co-wrote the introductory essay to the volume, intending it as a kind of manifesto of what we saw as a major change of emphasis in translation studies. We were trying to argue that the study of the practice of translation had moved on from its formalist phase and was beginning to consider broader issues of context, history and convention.³²

Et si nous retournons un instant à l'ouvrage susmentionné de Bassnett et Lefevere, voici ce qu'on y lit :

³¹ Tymoczko, (2005) p. 1082-1097; Clas p. 1083-1084

³² Bassnett, (1998) p. 123

Once upon a time, the questions that were always being asked were ‘how can translation be taught?’ and ‘how can translation be studied?’ Those who regarded themselves as translators were often contemptuous of any attempts to teach translation, whilst those who claimed to teach often did not translate, and so had to resort to the old evaluative method of setting one translation against another and examining both in a formalist vacuum. Now, the questions have changed. The object of study has been redefined; what is studied is the text embedded in its network of both source and target cultural signs and in this way Translation Studies has been able to utilize the linguistic approach and to move out beyond it.³³

C’est ce changement de cap de la linguistique à la culture que ces deux auteurs et bien d’autres par la suite ont appelé le « tournant culturel ». L’intention était de comprendre le phénomène traduction plus justement en tenant compte de la complexité des facteurs culturels qui entrent en jeu avant, durant et après la traduction, puisqu’une traduction n’a jamais lieu dans un vide et que les contraintes extratextuelles ne sont pas négligeables.

Bassnett poursuit en disant :

Looking back, our introduction appears both naïve and simplistic, for translation studies developed so rapidly in the 1990s and now occupies such a solid place in the academy that there is no longer any need for special pleading. The arguments we sought to present – that translation plays a major role in shaping literary systems, that translation does not take place on a horizontal axis, that the translator is involved in complex power negotiations (mediating between cultures, as it were), that translation is always a rewriting of an original – have been taken much further by scholars such as Michael Cronin (1996; 2000), Edwin Gentzler (1993/2001), Lorna Hardwick (2000), Theo Hermans (1999, 2006), Tejaswini Niranjana (1992), Douglas Robinson (2002), Sherry Simon (1996), Harish Trivedi (1993), Elsa

³³ Bassnett, and Lefevere, (1990) pp.11-12

Vieira (1999), Lawrence Venuti (1995; 1998) and many others.³⁴

Ce que Bassnett et Lefevere souhaitent faire, et ils ne sont qu'un exemple mais bien représentatif parmi tant d'autres de ce qui se passe dans notre discipline, c'est « d'élargir » la traduction, pour y incorporer la composante culturelle. C'est pourquoi elle écrit « The object of study has been redefined; what is studied is the text embedded in its network of both source and target cultural signs and in this way Translation Studies has been able to utilize the linguistic approach and to move out beyond it. » comme nous venons de le voir. L'intention est certes bonne, mais le résultat est problématique.

Si nous parlons d'une tendance, c'est qu'il y a véritablement, à notre grand dam, une récurrence dans le comportement disciplinaire traductologique. Comme si le « tournant culturel » n'était pas suffisant, on a l'a fait suivre par un « tournant sociologique ». Andrew Chesterman explique pourquoi il a fallu parler de sociologie après le tournant culturel :

Let us start with the opposition, current especially in the 1990's, between the linguistic context and the cultural context. Scholars began proclaiming the "cultural turn" that would soon replace the purely linguistic analysis of texts [...]. However, this oversimplified dichotomy not only overlooked the fact that linguistics itself had at the that time already expanded far beyond mere syntactic analysis, into textlinguistics and discourse analysis, pragmatics, and cognitive grammar [...]. Furthermore, much of the work grouped under the cultural turn actually seems closer to sociology than to culture studies. We have, for instance, seen an increasing interest in historical studies [...]. Maria Tymoczko and Edwin Gentzler (2002) speak of the "power turn" in referring to a whole range of research on ideological aspects of translation: this covers themes such as postcolonial issues, gender issues, the manipulation of national identities and their perception, and the illusion of the translator's total neutrality. Here too, the subjects covered are at least as sociological as they are cultural. [...] with respect to translation, this means that we can

³⁴ Bassnett, (2007) p.15

now map out the main regions of our “spatial” context as follows (in addition to the immediate textual context):

- *Cultural context*: focus on values, ideas, ideologies, traditions, etc.
- *Sociological context*: focus on people (especially translators), their observable group behaviour, their institutions, etc.
- *Cognitive context*: focus on mental processes.³⁵

Chesterman fait ensuite un survol de la sociologie de la traduction en présentant certains des modèles sociologiques. Il mentionne le modèle des poly-systèmes, le modèle de Bourdieu (voir également Gouanvic (1999, 2002), Heilborn (2000), Simeoni (1998) Robinson (1991) Kalinowski (2002), etc.), le modèle de Niklas Luhmann (voir Hermans (1999) et Poltermann (1992)), la traduction en tant que historiographie (Pym 1998), le modèle pragmatique (Brisset (1990), Fairclough (1992), Olk (2002), Hatim & Mason (1990), Hickey (1998)), le modèle sociolinguistique (voir Pergnier (1978), Nida (1964), Peeters (1999), Mason (2000), Berthele (2000), Asensio (2000)) et la théorie du skopos (Reiss & Vermeert (1984), Vermeert (1996), Nord (1997) Risku (1998)). Donc après le « tournant culturel », le « tournant sociologique »...

Premièrement, et à un moment où la discipline cherche toujours à se définir et à se positionner parmi les humanités, cette tendance de sauter sur le train en vogue ne fait rien pour aider la traductologie à être digne du respect des autres disciplines, puisqu'elle mine sa propre autonomie.

What most translation scholars would like to believe is that the stage of defining translation is essentially over: it would be satisfying to think that the big parameters regarding translation have been sketched out. In part, this is an attractive view because it would allow us to get on with out own particular specialized interests [...] But in thinking about the trajectories of translation research in the future, I must be the bearer of bad news. The task of defining translation is not finished and it will continue to be a central trajectory of translation research in the decades to come.³⁶

³⁵ Chesterman, (2006) pp. 9-11

³⁶ Tymoczko, op cit. 1084

C'est une chose que de s'inspirer de ce qui se passe dans une autre discipline, ou de s'ouvrir autant que faire se peut vers les études interdisciplinaires, mais c'est tout autre chose que de voir toute une discipline, y compris ses penseurs et ses institutions, changer de cap aussi facilement et aussi rapidement. De plus, nous savons que les autres disciplines n'accordent toujours pas à la traductologie le respect qui lui est dû. La preuve, c'est que même lorsqu'il est question de traduction, les non-traductologues s'annoncent experts en la matière, sans même jeter un coup d'œil aux œuvres traductologiques, comme si la traductologie n'est pas une discipline à part entière. C'est toujours la traduction qui va s'inspirer, et reconnaître son inspiration, de la psychanalyse, de l'informatique, de l'anthropologie, du féminisme, des études postcoloniales, de l'histoire, de la linguistique, des études culturelles, de la sociologie; jamais le contraire. Nous n'appelons pas à ce qu'on arrête de s'inspirer des autres, puisque c'est ce que nous faisons dans ce travail même et puisque la traduction est l'interstice disciplinaire par excellence, mais n'agissons pas de manière à confirmer une dépendance essentielle aux autres disciplines. Il ne s'agit plus d'une discipline qui s'inspire des autres, mais d'une discipline qui les suit presque aveuglément. L'édifice de la traductologie est-il léger et vide à ce point qu'on peut parler de tout un « tournant » au niveau de la discipline en entier au moindre petit vent?

Et deuxièmement, cette même tendance qui fait en sorte que la virtuelle totalité des penseurs de la discipline semblent tous parler d'une même question, d'un même paradigme, à un moment donné nuit énormément à l'établissement d'une atmosphère d'originalité et de créativité intradisciplinaire en plus de donner l'impression que tout ce qui peut être dit à propos du sujet précédent a déjà été dit.

Lorsque les cours enseignés, les articles sélectionnés, les monographies commentées, bref, lorsque la très grande majorité de ce à quoi l'institution traductologique accorde un mérite tourne autour d'un très petit nombre d'approches ou de paradigmes, cela donne un message clair aux chercheurs de ne se concentrer que sur ces approches et paradigmes. Et dans les faits, si un chercheur brave les courants et finit par avoir la chance d'être publié sans toutefois s'inscrire dans le « tournant sociologique » par exemple aujourd'hui, il est plus que vraisemblable que la réception de sa publication soit

plutôt expéditive et rapidement oubliée. Évidemment que cela ne contribue en rien à la solidification de la traductologie en tant que discipline autonome.

De plus, la prétention est toujours de partir du point où la recherche s'était arrêtée pour y ajouter et l'enrichir avec un nouveau paradigme. Mais ce n'est pas ce qui arrive dans les faits. À la suite du « tournant culturel », on prétendait vouloir démontrer l'insuffisance du paradigme linguistique pour expliquer les questions d'ordre traductologique. Or, si cela était le cas, ce qu'il faudrait faire c'est de parler de linguistique ainsi que de culture, non pas négliger la linguistique ou la rejeter en tout et en partie. Pendant des dizaines d'années, la très grande majorité de ce que la traduction avait à dire, elle le puisait chez les linguistes. Et tout à coup, on rédige des articles et on publie des livres qui ne font pas seulement fi de la linguistique, mais qui soulignent son inutilité, à la traductologie. Le but ici n'est pas de dire que la linguistique est utile ou qu'elle n'est pas utile à la traductologie, mais de dénoncer toutes ces tendances qui affaiblissent notre discipline.

Certes la dimension culturelle est extrêmement importante, mais est-ce pour autant dire que nous avons épuisé tout ce que la linguistique a à dire pour enrichir la traductologie? La traduction s'est tout simplement laissé emporter par le « tournant culturel » au moment où celui-ci était à la mode. La linguistique elle-même n'était pas figée dans le temps : elle continuait d'évoluer. C'est la raison pour laquelle Chesterman a dit au sujet de la dichotomie entre linguistique et études culturelles : « However, this oversimplified dichotomy not only overlooked the fact that linguistics itself had at the that time already expanded far beyond mere syntactic analysis, into textlinguistics and discourse analysis, pragmatics, and cognitive grammar. » La traduction n'a pas vraiment de mérite à avoir adopté le « tournant culturel » comme paradigme, puisque, selon moi, ce n'est qu'une autre indication de sa faiblesse disciplinaire, qui fait en sorte qu'elle suit les autres disciplines, que cela lui soit pertinent ou non.

In literary studies, cultural questions took over long ago from formalist approaches to textual study. From post-structuralism onwards the tidal waves of new approaches to literature that swept through the last decades of the 20th century all had a cultural dimension; feminism, gender criticism, deconstruction, post-colonialism, hybridity theory. Literary studies adopted methods from cultural

studies, blurring the lines between what had once been distinct fields of investigation. History too underwent a similar shift, with more emphasis on cultural and social history, and the expansion of what had once been marginal areas such as the history of medicine, the history of the family and the history of science. Cultural geography led to a renaissance of geography as a subject. As area studies grew in importance, modern languages departments renamed themselves to emphasize the cultural approach. Classics discovered a new generation of students whose interest in the subject was fuelled by studying the relationship between ancient cultures and contemporary ones.³⁷

Le prétexte qu'on ne cesse de répéter pour justifier le « tournant culturel », c'est que la linguistique était insuffisante pour répondre aux besoins traductologiques. Il a donc fallu recourir aux études culturelles. Le problème avec cette explication, c'est que la linguistique elle-même avait intégré les études culturelles en son sein :

What is obvious now, with hindsight, is that the cultural turn was a massive intellectual phenomenon, and was by no means only happening in translation studies. Across the humanities generally, cultural questions were assuming importance. Linguistics has undergone a cultural turn, with the rise of discourse analysis and, as Douglas Robinson (2002) has argued, a move away from constative towards performative linguistics. The growth of interest in corpus linguistics, pioneered by Mona Baker, is arguably another manifestation of a cultural shift in linguistics.³⁸

Ce n'est pas pour dire qu'il ne fallait pas que le « tournant culturel » ait lieu, bien au contraire. La traduction se doit de s'adapter et faire les ajustements nécessaires pour solidifier sa position en tant que discipline et acquérir le respect des autres disciplines. Il faut tout simplement faire attention, en tant que chercheur individuel, étudiant, professeur, professionnel, en tant que membre de la discipline en général, de ne pas se laisser facilement emporter par tout ce qu'on pourrait faire valoir de ses vœux et

³⁷ Bassnett, (1990) p. 15

³⁸ Ibid.

embarquer dans chaque mouvement si celui-ci est précédé par l'expression « tournant ». Avant de faire preuve de flexibilité, d'évolution et d'adaptabilité disciplinaire, la traductologie doit faire preuve de stabilité identitaire et s'affirmer en tant que discipline, et cela sera impossible tant qu'elle continue à changer de direction et de suivre chaque nouveau « tournant » au rythme actuel.

Voilà en ce qui concerne le complexe d'infériorité des sciences humaines en général et de la traduction en particulier.

Et pour conclure cette rubrique portant sur l'autocritique, mentionnons que l'approche de la Tradition et le discours de la philosophie islamique au sujet de la prophétologie peuvent remplir la tâche urgente de rappeler à l'Occident des réalités qui ont existé dans sa tradition mais qui sont si complètement oubliées qu'il semble qu'elles n'ont jamais existé. Il est par exemple, quasiment impossible pour l'Occident de redécouvrir la totalité de sa tradition sans faire appel à la métaphysique orientale.³⁹ Cela est particulièrement vrai parce que la pensée post-Renaissance n'a pas accès aux doctrines et surtout aux techniques spirituelles nécessaires pour leur réalisation, puisque toute philosophie est complètement divorcée de l'expérience spirituelle. Dans la tradition orientale, une « philosophie » qui se limite à des jeux sémantiques sans transformer l'être du penseur est considérée inutile et même dangereuse. Tout l'enseignement des philosophes musulmans comme Suhrawardi et Mulla Sadra, le soufisme, l'Hindouisme et le Bouddhisme, surtout les écoles Vedanta et Zen, reposent sur ce point. La séparation entre savoir et être, qui est à la fondation de la crise de l'Homme moderne, est évitée dans la Tradition orientale aux yeux de laquelle seul un savoir qui peut transformer l'être de celui qui le porte est un savoir légitime. Voilà autant de points d'inspiration auxquels il faudra retourner en parlant de la traduction comme transformation du traducteur lors de son « voyage ». De plus, si la connaissance (*theoria*) appelle toujours une action (*praxis*) pour valoir quelque chose, l'engagement social du traducteur devient une partie nécessaire de sa *tâche*.

4. Choix méthodologiques

L'immensité et la richesse du thème, et même du sujet, sont vertigineuses, surtout que ce dernier n'a jamais été abordé directement à notre connaissance. Pour des raisons

³⁹ Voir par exemple Coomaraswamy, *the Bugbear of Literacy*, London, 1949, pp. 69-70

méthodologiques et compte tenu des contraintes en matière de ressources, d'espace et de temps, il fallait délimiter notre travail autant que possible. Nous avons donc opté de tenter de faire des rapprochements :

A) entre la figure islamique du prophète (du point de vue philosophique et non théologique) et celle du traducteur,

B) tout en nous inspirant des principes de la philosophie pérenne, ou ce que certains auteurs nomment (l'école de) la Tradition.⁴⁰

A. Lien entre philosophie et prophétologie

À en juger du climat culturel de modernisme et de postmodernisme qui règne surtout en Occident mais également ailleurs dans le monde, la philosophie et la prophétologie seraient deux approches très différentes, antithétiques même, pour comprendre la nature de la réalité. Cela n'a certainement pas toujours été le cas, ni dans les civilisations qui ont précédé le monde moderne, ni dans celles où les idées de la tradition sont encore vivantes.

De toute évidence, ce que nous avons voulu dire par « prophète », ce n'est pas une personne qui veut prédire l'avenir, mais une personne qui communique un message provenant d'une source de réalité plus profonde ou supérieure que celle à laquelle accède le commun des mortels à une collectivité humaine. Les modalités de cette fonction varient de religion à religion, mais la réalité du « prophète » est clairement présente dans des mondes aussi divers que l'Égypte ancienne, la Grèce classique, l'hindouisme, sans parler des monothéismes abrahamiques dans lesquels le rôle du prophète est central. Cette réalité se manifeste en Inde dans le monde des *rishis*, dans les chamans des religions chamaniques, dans le *iatromantis* de la religion grecque, dans les immortels du Taoïsme, dans l'illumination du Bouddha et plus tard dans les maîtres du bouddhisme zen qui ont fait l'expérience de l'illumination, ou *satori*, dans les prophètes

⁴⁰ Une mise en garde particulière a sa place ici. Il est important de garder en tête que le but ici, en parlant de prophétologie ou de philosophie pérenne, est surtout celui de s'en servir comme outils de recherche et de discussion. Ce sont là des constructions, comme d'autres modèles, qui présentent leur façon d'expliquer le monde. Par exemple, parler de prophétologie, c'est déjà sous-entendre des niveaux de réalité, qu'ils soient envisagés comme hiérarchie objective ou subjective. Si on n'acceptait qu'un seul niveau de réalité associé objectivement au monde corporel et subjectivement avec la conscience ordinaire, la fonction du prophète, qui est de communiquer un message « d'un autre monde », ou d'un autre niveau de conscience n'aurait plus de sens. Ce n'est pas la validité de ces systèmes qui nous intéresse; tout l'intérêt réside dans l'apport que ces approches peuvent mettre de l'avant, principalement pour la traductologie.

des religions iraniennes tel que Zoroastre et bien sûr, dans les prophètes abrahamiques. Dans tous ces mondes, là où il est question de philosophie dans le sens universel, il est également question de prophétologie dans le sens universel. Si on voulait se limiter par exemple à la philosophie grecque classique, de sérieuses études font de ses fondateurs – Pythagore, Parménide, Empédocle, Platon etc. – des figures prophétiques.⁴¹ Donc faire un retour sur le lien entre philosophie et prophétologie ne permet pas seulement de mieux comprendre la philosophie islamique, mais également les racines de la philosophie occidentale. Il s'agit d'un processus d'auto-connaissance par l'entremise d'une sortie de soi nécessaire pour permettre un retour à soi, ou la notion de Bildung, qui constitue l'une des fondations en filigrane de notre travail.

B. Pourquoi selon les théories islamiques?

Citoyens de la capitale d'un pays de bilinguisme et de bijuridisme officiels, à une époque où il est impossible d'écouter une demi-heure de nouvelles ou de lire un journal sans qu'il y ait mention d'enjeux comme les accommodements raisonnables, les tensions socio-culturelles (colonialismes, mouvements d'immigration, monde qui devient un petit village, nature hétéroclite ou multiculturelle des sociétés modernes...) sont pour nous une réalité indéniable, surtout en conséquence d'événements ou de phénomènes comme ceux du 11 septembre 2001, du 11 mars 2003 et du 7 juillet 2005. Dans un contexte pareil, il devient encore plus pressant de repenser à notre relation avec l'altérité et l'étrangeté. Malgré les désaccords apparents entre le moi (le nous) et l'autre, il est légitime de se demander si les positions des différents joueurs sont véritablement opposées et incompatibles; s'ils sont tous condamnés à ne jamais se comprendre; si la différence de religion, de culture, de langue, ou de vision du monde sont toutes synonymes de l'impossibilité de résoudre les divergences qui ressortissent de ces différences.

Compte tenu de la nature de la constitution des sociétés modernes, où l'on constate un influx continu d'altérité, et où l'autre est de plus en plus présent, par sa personne physique, par sa pensée, par son idéologie et sa croyance, par sa langue et sa culture, par son symbole et sa voix... on ne peut plus se permettre de négliger la moindre possibilité de rapprochement entre le moi et l'autre si nous envisageons d'avoir un espace public

⁴¹ Voir à ce sujet Guthrie (1995); Golden Sufi Centre (1999); (2004)

dans lequel la cohabitation se fait harmonieusement entre des entités sociales hétérogènes. Tout ce contexte nous impose, au fond, à chercher à comprendre autrui.

La cohabitation avec les musulmans en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord depuis le milieu du 20^{ème} siècle constitue une nouvelle réalité socioculturelle dont les effets se ressentent plus que jamais aujourd'hui. Mais la formation et l'homogénéisation des perceptions de la population en général passent par la production des intellectuels et les médias dominants. Les disparités culturelles et politiques entre des citoyens qui partagent un même espace social ne cessent de croître et le dialogue s'en trouve inévitablement déformé et même rompu. Voilà l'état actuel des choses.

S'il est une solution viable pour surmonter ces défis, elle doit commencer par une véritable compréhension de l'autre : comprendre son histoire, ses valeurs, ses croyances, bref, comprendre ce qui constitue son identité. Et présenter la vision d'autrui sur un sujet quelconque, c'est déjà faire un pas vers lui et exprimer une intention d'établir un rapprochement. En ce sens, je formule l'espoir que mon travail soit une contribution à une solution à partir d'un point de vue nouveau, dans le but d'engager un dialogue constructif sur l'avenir de la société « occidentale » en général, et la société canadienne tout particulièrement, dont je suis membre.

INTRODUCTION

Au fur et à mesure que j'ai progressé dans mes études en traduction, et que j'ai rencontré différents enjeux et questions d'ordre traductologique, je me suis demandé si la figure du prophète pouvait servir d'archétype pour la figure du traducteur, puisque le prophète, dans les fonctions qu'il accomplit, est au fond une sorte de traducteur. Nous tenterons de démontrer cette thèse en expliquant certaines de ses applications.

La présente thèse, qui comporte quatre parties, est structurée de manière à ce que chacune de celles-ci dépende et complète celle qui la précède, tout en présentant un nouvel angle de discussion pour la problématique d'ensemble. Dans la première partie, nous essaierons de voir dans quelle mesure le traducteur est un messenger en explorant parallèlement la possibilité que le prophète soit un messenger à son tour. Nous remettrons la discussion des conséquences qui découleront de cette exploration aux parties ultérieures.

Puisque le traducteur et le prophète sont des messagers, il leur revient de faire un va-et-vient entre deux parties. Dans un premier temps, il s'agit d'un voyage entre réalités externes différentes, pour recevoir le message et le porter à son destinataire. Mais dans un deuxième temps, ce message doit être compris avant d'être communiqué; il y a donc un voyage interne à faire, à la recherche du sens du message en question. Dans la deuxième partie, qui est en quelque sorte l'extension de la première, il s'agira de comprendre la mission prophétique comme un voyage initiatique, pour ensuite lancer le traducteur sur un voyage similaire.

Si la deuxième partie nous permet de répondre à la question de savoir où trouver le sens, la troisième partie se veut une discussion au sujet de l'interprétation de celui-ci, c'est-à-dire voir ce qu'il faut faire une fois le sens découvert. On y tracera des liens entre les principes et méthodes de l'herméneutique de la philosophie occidentale et de l'exégèse coranique.

En établissant l'importance fondamentale du processus herméneutique, la problématique suivante se déploie d'elle-même : qui est, au fond, l'auteur du sens découvert? Est-ce l'auteur du sens ou l'auteur de l'interprétation? La quatrième et dernière partie abordera

la question de savoir dans quelle mesure le prophète peut-il être considéré un auteur, et voir si cela peut s'appliquer au traducteur encore une fois.

CHAPITRE I : LE TRADUCTEUR EST-IL UN MESSENGER?

1. Introduction

En théologie islamique, il est un débat autour de la distinction à faire, s'il en est une, entre « messenger » et « prophète ». De par sa définition, le messenger est quelqu'un qui communique le message d'un autre à un auditoire. Il n'en est pas l'auteur. Il est le porteur, le communicateur d'une lettre. Beaucoup de versets coraniques insistent sur le fait que le prophète n'est que le messenger de ce qu'il communique, rien de plus, qu'il ne parle pas de lui-même, d'où la notion de « révélation ». Sans entrer dans le débat théologique des définitions de messenger et prophète, essayons de comprendre, premièrement, si la fonction de prophète se limite à celle de messenger. Nous essaierons par la suite de transposer la discussion en traductologie pour voir dans quelle mesure le traducteur est, lui aussi, un messenger.

2. Le prophète en tant que messenger

Au premier abord, le rôle du prophète semble se limiter à une opération de transmission, de rapporteur d'un message, de porteur d'une lettre, sans l'ouvrir, y participer ou en affecter le contenu. Cela annule toute auctorialité qu'on pourrait lui reconnaître. Il ne participe aucunement au contenu du message; il ne fait que le reproduire, le transmettre. C'est ce qu'on pourrait comprendre à partir de certains versets coraniques⁴², dont les suivants :

« Dis-[leur]: 'Je ne vous dis pas que je détiens les trésors de Dieu, nie que je connais l'inconnaissable, et je ne vous dis pas que je suis un ange. Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé.' Dis : 'Est-ce que sont égaux l'aveugle et celui qui voit? Ne réfléchissez-vous donc pas?' » [6:50]

« Je jure par ce que vous voyez, ainsi que par ce que vous ne voyez pas, que ceci est la parole d'un noble messenger. Ce n'est pas la parole d'un poète; mais vous ne croyez que très peu. Ni la parole d'un devin, mais vous vous rappelez bien peu. C'est la révélation du Seigneur des mondes. Et s'il forgeait quelques paroles qu'il Nous attribuait, Nous

⁴² Notre traduction

l'aurions saisi de la main droite, ensuite, Nous lui aurions tranché l'aorte. » [69 : 38-46]

Or, si c'est le prophète qui reçoit le message, c'est qu'il a accès à une dimension de la réalité inaccessible aux autres. Selon la théorie d'Avicenne⁴³, les visions et les voix reçues par le prophète sont des phénomènes intellectuels, ce qui fait des apparitions de l'ange par exemple des phénomènes purement mentaux. Al-Farabî⁴⁴, pour sa part, considère ces phénomènes comme des perceptions réelles, mais privées. Dans ces deux cas, le prophète doit clairement jouer un rôle de traducteur, voir d'interprète. Cette tâche interprétative devient plus évidente lorsqu'on prend en considération l'aspect sociopolitique de la révélation, selon lequel le commun des mortels n'est pas capable de comprendre les vérités à un niveau purement spirituel. Il en résulte donc que les prophètes doivent communiquer ces vérités en se servant de métaphores et de symboles matériels. Il s'agit là d'un point de vue généralement accepté par la majorité des philosophes musulmans. Al-Farabî, qui avait un souci particulier de la dimension sociopolitique, était très clair à ce sujet :

« Either a man rationally conceives the principles of existence and their ranks, the salvation and the government of good states, or understands them only figuratively. Their rational conception is that their essences impress themselves upon the (rational) soul of man, just as they are; their imaginative understanding is that their images and symbols impress themselves upon the soul... Most men are unable—either by nature or by custom—to understand these things by rational conception. These men should be furnished with imaginative symbols of the principles of existence and their rank, the Active Intelligence and the Primary Rulership (i.e. prophecy). Now, the essences of these things are one (among all nations) and unchangeable, but their symbols are many and different, some nearer to the essence, some further removed. [...]

⁴³ Abu Ali al Husayn ibn Abdillāh ibn Sīna (980 à 1037), connu sous le nom Avicenne en occident et Maître par excellence (Chaikh al raïs) en Orient, talentueux polymathe et le plus grand philosophe et médecin de son temps.

⁴⁴ Abu Nasr Muhammad ibn Farakh al Farabi (872 à 951), connu sous le nom latin Alfarabius. Grand polymathe et le plus grand philosophe de son temps.

Therefore, the symbols of these realities current in one people differ from those current in another, and so the religious even of good societies and states come to differ, even though they all believe in an identical type of salvation (or happiness), since religion is only the imaginative symbols in the minds of a people. For, since the masses cannot understand these things in their real existence, attempts are made to teach them in other ways, viz. those of symbolism.

These things are thus allegorized for every nation or people in terms familiar to them, and it is possible that what is familiar to one people is foreign to another. Most people who believe in happiness can believe in it only in figurative, not in conceptual terms. Those people who believe in happiness because they can rationally conceive it and receive (the essence) of the principles, are the Sages, whereas those who figuratively understand them and believe in them as such (i.e. who believe the figurative truth to be literal truth) are the Believers. »⁴⁵

Les religions contiennent donc, au sein du corpus de leur révélation, suffisamment de parcelles de la vérité pour permettre aux croyants de suivre cette vérité et de faire une interprétation allégorique des symboles de celle-ci. La position des philosophes musulmans voulant que certains passages du Livre soient interprétés de manière allégorique se fonde directement sur des versets coraniques, dont le suivant⁴⁶ :

« C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre: il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses. Les gens, donc, qui ont au cœur une inclination vers l'égarement, mettent l'accent sur les versets à équivoque cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part Dieu(.) Et ceux qui sont bien enracinés dans la science disent: "Nous y croyons: tout est de la part de notre Seigneur!" Mais, seuls les doués d'intelligence s'en rappellent. »[3:6]

⁴⁵ Al-Farabi, *Siyasat*, pp. 55-56 dans Rahman 1958, pp. 40-41

⁴⁶ Voir Avicenne, *Najat*, (p. 305) et Averroès, *Tahafut al-Tahafut* (p. 582).

Mais il est une controverse en islam au sujet de tels versets, à savoir, s'il faut (et s'il est permis de) les interpréter ou non. Les écoles plus radicalement littérales interdisent l'interprétation de tout verset « ambiguë » et placent un arrêt complet après le mot Dieu. Les écoles moins littérales permettent l'interprétation et ne s'arrêtent pas au mot Dieu, ce qui comprend la suite du verset : « ceux qui sont bien enracinés dans la science » parmi ceux qui peuvent comprendre et interpréter.

Les philosophes sont toutefois d'accord pour dire que l'interprétation n'est pas à communiquer à tous, mais seulement à ceux qui possèdent une intelligence suffisante. Averroès⁴⁷, dans *Fasl-al-Maqal*⁴⁸ accuse Al-Ghazali⁴⁹ de vouloir communiquer les vérités ésotériques aux masses, alors que ces dernières sont incapables de les comprendre. Avicenne, pour sa part, affirme que tout message dénudé d'une profondeur permettant l'allégorisation ne peut être considéré d'origine divine, et que, pour la grande majorité de l'humanité, les symboles doivent demeurer des vérités littérales. Les religions s'adressent aux gens en des termes qui leur sont intelligibles, pour leur faire comprendre ce qui transcende leur intelligence par l'entremise de métaphores et de symboles.

Si tel est le cas, il revient donc au prophète de traduire ce message qui lui est révélé, de l'adapter pour le rendre communicable aux destinataires. Il y a déjà là une part de participation non négligeable. Et avant de ce faire, le prophète doit lui-même être en mesure de comprendre, c'est-à-dire d'interpréter le message.

Outre cette fonction interprétative, le prophète est un (ré-)formateur social, ce qui signifie qu'il doit enseigner le contenu du message aux autres. Et l'enseignement ne se limite pas à la retransmission du message; il faut l'expliquer et l'expliciter, donc par le verbe, mais également en démontrer les applications et en être l'exemple vivant soi-même, donc par le geste. En fait, ce qu'on nomme la *Sunna* (la tradition), c'est justement l'ensemble des dires, des gestes et des décisions du prophète. Cette *Sunna* est donc la traduction, dans une langue pratique, vivante et humaine, de la révélation.

⁴⁷ Abul Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rush (1126 à 1198), connu en Occident comme Averroès. Un des plus grands philosophes de son temps.

⁴⁸ Livre du discours décisif

⁴⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali (1058 à 1111), grand philosophe et théologien musulman

Mais cette traduction du message sous-entend un autre élément, au sujet duquel le discours coranique est très clair : un prophète, un messenger envoyé aux humains doit nécessairement être humain aussi. La transmission plénière du message et la validation de celui-ci dépendent du fait que le messenger soit lui-même membre de la communauté humaine et culturelle qui forme son auditoire.

Dis : "S'il y avait sur terre des Anges marchant tranquillement, Nous aurions certes fait descendre sur eux du ciel un Ange-Messenger".[17:95]

Et Nous n'avons envoyé avant toi que des messagers qui mangeaient de la nourriture et circulaient dans les marchés. Et Nous avons fait de certains d'entre vous une épreuve pour les autres - endurerez-vous avec constance ? - Et ton Seigneur demeure Clairvoyant.[25:20]

Si Nous avions désigné un Ange [comme prophète], Nous aurions fait de lui un Homme et Nous leur aurions causé la même confusion que celle dans laquelle ils sont.[6:9]

Cela constitue en soi un paradoxe, puisque le prophète est à la fois le dépositaire d'un message « surhumain », et qu'il doit par ailleurs être lui-même nécessairement et pleinement humain.

Le prophète, en tant que messenger, doit participer au message pour pouvoir le communiquer. Il y participe en l'interprétant pour lui-même de prime abord, et pour les autres ensuite. Il y participe également en tant que (ré)formateur qui vit le message.

Un autre des rôles du prophète est celui de témoin de son époque, de son peuple.

Ô Prophète ! Nous t'avons envoyé [pour être] témoin, annonciateur, avertisseur. [33:45]⁵⁰

Voilà le rapporteur, l'observateur en retrait de Mossop⁵¹. Il s'agit d'une responsabilité qui s'inscrit inévitablement dans une dimension historique, puisque le témoignage

⁵⁰ Voir également 48 :8, 73 :15, 2 :143, 4 :41, 5 :117, 16 :84 & 89, 22 :78, 28 :75...

⁵¹ Voir Mossop, (1983), pp. 244-270

requiert une présence consciente dans la société et une connaissance immédiate de celle-ci.

Bref, bien que le rôle du prophète soit celui d'un messenger de la part du divin envers l'humanité, en vertu de ses rôles d'interprète, de formateur, de témoin et de médium par lequel le message doit nécessairement passer, il n'est plus possible de limiter son rôle à celui d'un messenger.

3. Le traducteur en tant que messenger

Comment appliquer tout cela au traducteur? Partons de sa tâche de messenger. Il ne fait nul doute que les traducteurs ont toujours joué le rôle de porteur de message entre différentes cultures. Pour ne prendre qu'un exemple, rappelons le cas de la traduction à l'époque abbasside, à Bagdad.

Au cours des deux premiers siècles du pouvoir des abbassides (milieu du VII^e jusqu'à la fin du Xe), et surtout à partir du moment où l'on fit de Bagdad la capitale du monde musulman, cette ville connut une activité traductive qui n'a pas son précédent dans l'histoire. En fait, sous le règne abbasside, des traducteurs musulmans, chrétiens et juifs collaborent ensemble pour traduire vers l'arabe, entre autres, un corpus immense portant sur des domaines aussi variés que les sciences naturelles, les mathématiques, la philosophie et la médecine.

Dans une telle atmosphère de culture, le nombre de traducteurs était immense. Succédant à Alexandrie, prédécesseur à Tolède, Bagdad était devenue la capitale mondiale de la traduction. Il est des moments dans l'histoire de l'humanité où la somme des connaissances humaines se trouve réunie en un lieu, pour être par la suite transmise de génération en génération, et de civilisation en civilisation, par le biais de la traduction. C'est ce que l'on trouvait à Bagdad, où il semblerait que tous les savants, astrologues, astronomes, géomètres, mathématiciens, médecins et philosophes qui connaissaient d'autres langues que l'arabe avaient été, pour leur propre compte ou pour celui d'un mécène, des auteurs de traductions.

C'est à cette époque que l'on traduisait vers l'arabe, à partir du syriaque et du grec, les œuvres les plus importantes d'Aristote avec les commentaires de l'école d'Alexandrie, certaines des œuvres de Platon et la majorité des œuvres médicales de Galien. On se concentrait sur les domaines pratiques de l'astronomie, de la médecine et des

mathématiques avant de s'attaquer aux œuvres de logique, de métaphysique et de philosophie.

Cette métropole était le foyer d'une transmission historico-culturelle des civilisations précédentes. C'est par son entremise que l'Europe accèdera plus tard à la sagesse grecque par exemple. Et Bagdad n'est qu'un exemple parmi tant d'autres pour illustrer le rôle de messenger que peut jouer le traducteur pour faire passer un message d'une culture à une autre. Mais qu'en est-il des autres fonctions que nous venons d'énumérer pour le prophète?

Surtout en réaction au modèle interprétatif, Brian Mossop, dans son article « *The Translator as Rapporteur : A Concept for Training and Self-improvement* » a présenté le traducteur comme rapporteur. Le traducteur rapporte à son destinataire ce qu'un auteur a écrit à son lecteur. Ainsi, il fait de la traduction une activité sociale : l'acte de rapporter quelque chose à quelqu'un. En fait, le traducteur est un genre d'étranger, d'observateur en retrait, qui entend la communication initiale de l'auteur à son lectorat et qui la rapporte à son propre auditoire.

Mais le traducteur doit également interpréter le message, pour lui-même d'abord, et pour son auditoire ensuite. De par ses connaissances linguistiques et sa proximité intime à plus d'une culture, le traducteur accède à des mondes inaccessibles aux autres. Afin de pouvoir faire une interprétation juste, le traducteur doit faire partie des collectivités à partir desquelles et vers lesquelles il traduit. Sa participation au message qu'il rapporte est donc indéniable. Or, le même paradoxe soulevé au sujet de la figure du prophète quant à sa nature pleinement humaine et son message non humain s'impose au traducteur dont le caractère n'est pas moins paradoxal : afin de pouvoir comprendre le message initial, le traducteur doit faire partie de la culture de départ. Mais afin de le traduire dans la culture d'arrivée, il doit également en faire partie. La question de l'origine du traducteur se transpose également à celle de tout citoyen faisant partie d'une société hétéroclite. La pluralité des origines est-elle la seule solution? Nous y reviendrons en parlant du voyage du traducteur.

Finalement, pour ce qui est du rôle prophétique de témoin de sa société et de son époque, il s'agit d'une fonction éthique qui nous semble découler tout naturellement de ses autres fonctions. Quant au traducteur, il occupe une position privilégiée en tant qu'observateur

averti de plus d'une culture. En raison de ce privilège, il a également la responsabilité morale de faire sa part en s'engageant socialement, et de faire entendre sa voix lorsqu'elle est interpellée dans le tribunal de la société.

Est-il possible d'être un témoin sans toutefois participer à l'évènement observé? La réponse des sciences humaines est négative; Gadamer appelle cela une fusion négative des horizons. C'est justement cette spécificité des humanités qu'il faudra avoir en tête en pensant aux figures du traducteur et du prophète, surtout lorsqu'il était question de leur visibilité.

« C'est cette vision « négative » de la fusion des horizons que Gadamer cherche pour sa part à relativiser, sinon à combattre, quand il présente sa conception herméneutique dans *Vérité et méthode*. Selon lui, une vision purement négative de la fusion d'horizons assimile la compréhension à un savoir méthodique qui serait totalement désincarné et à distance de son objet. Il s'agit à ses yeux d'une conception [...] de la compréhension, empruntée au modèle des sciences exactes et méthodiques, qui ne rend pas justice à ce qu'elle est en vérité et à la vérité qui serait la sienne. »⁵²

En d'autres mots, dans les humanités, les agents ne sont jamais parfaitement interchangeables; il n'existe pas de synonymie parfaite. Tout comme il n'est pas possible de remplacer un prophète par tout autre humain, y compris un autre prophète, pour une communication du même message de la même façon, il n'est pas possible de remplacer un traducteur par un autre. Cela annonce déjà certaines réflexions qu'il faudra faire, comme celle de savoir dans quelle mesure le traducteur est un auteur, et comment il faut comprendre la pluralité des traductions possibles.

D'autre part, le détachement, la séparation entre le sujet et l'objet, préconisée par les sciences empiriques, n'est pas le critère de la connaissance. Le traducteur doit donc faire partie de sa société, et ne pas se limiter à un rôle passif d'observateur.

« Selon Gadamer, il n'est ni possible, ni souhaitable de sortir entièrement de soi pour comprendre, comme le voulait, de manière un peu absurde selon lui, le modèle positiviste : de manière absurde, car la compréhension cherche alors un peu à faire

⁵² Grondin (2005), p. 9

l'économie de la compréhension, à faire comme si elle n'intervenait pas dans la compréhension, comme si on pouvait comprendre sans être « pris ». »⁵³

Si Gadamer s'est opposé à Dilthey et à Schleiermacher, c'est que ces derniers voulaient combattre le subjectivisme, l'arbitraire et le relativisme dans l'interprétation. De ce point de vue, la continuité des idées de Dilthey a été assurée par Emilio Betti et Eric Donald Hirsch, alors que des penseurs comme Jürgen Habermas ont poursuivi la pensée de Gadamer. Habermas, par exemple, croit que l'approche de Gadamer peut permettre aux sciences sociales⁵⁴ de se libérer davantage de l'emprise des sciences dures et leur compréhension trop objectiviste.

« In seeking a methodological foundation that alone could guarantee their scientific or objective status, Dilthey subjected, Gadamer argues, the humanities to the model of the exact sciences. He would thus have forfeited the specificity of the humanities, where the involvement of the interpreter in what he or she understands is constitutive of the experience of meaning [...] the humanities do not seek to master an object that stands at a distance (as is the case with the exact sciences), their aim is to develop and form the human spirit. The truth one experiences in the encounter with major texts and history is one that transforms us, taking us up in the event of meaning itself. »⁵⁵

Ce genre de regard qui ne participe pas à l'objet de son regard s'arrête à une connaissance périphérique de ce qui est accidentel, externe, comportemental. Ce qui nous ramène à la modernité, où tout n'est que fragments et où toute totalité est dénoncée.

« L'esthétique moderne relaie cette culture du fragment. 'Écrire par fragments : les fragments sont alors des pierres sur le pourtour du cercle : je m'étale en rond : tout mon petit univers en miettes : au centre, quoi?' (*Roland Barthes par Roland Barthes*, Seuil, 1975, p. 96) Au centre, précisément : rien. Le sens n'y est pas figé,

⁵³ Ibid, p.13.

⁵⁴ Il est intéressant de noter les sciences humaines (ou de l'homme) sont devenues des sciences sociales à un moment donné de l'évolution de la modernité.

⁵⁵ Grondin (2005), pp.5-6,.

enraciné, définitif, comme dans les grands systèmes de pensée. Il circule autour, il ne s'arrête pas de tourner... »⁵⁶

Ce n'est pas un regard qui peut pénétrer jusqu'à l'essence des choses, et encore moins de l'être humain. La raison seule, divorcée de la lumière de l'intellect⁵⁷ peut, tout au plus, confirmer l'existence du noumène, l'existence de l'essence, de la réalité de ce qui est perçu (comme c'est le cas chez Kant) sans jamais y avoir accès ou la connaître. La connaissance *essentielle*, c'est une connaissance par laquelle l'agent qui connaît et l'objet de la connaissance forment une unité, une identité. Cette union entre sujet et objet est très présente dans la pensée mystique en islam⁵⁸, mais elle a sa place en philosophie contemporaine aussi. C'est par exemple un des sens que nous entendons de la fusion des horizons chez Gadamer, ou une fusion entre le « sujet » et son objet s'accomplit et où toute distance paraît exclue. Le savoir scientifique, comme tous les autres savoirs qui ne dépendent pas de l'intellect, sous-entend par définition la distinction entre le sujet qui connaît et l'objet connu. C'est un savoir qui doit donc se contenter d'une connaissance qui restera, à tout jamais, périphérique. Voilà pourquoi nous avons dit que l'Homme moderne vit à la périphérie de sa propre existence.

« 'Avant de penser la mort de l'homme, notre époque la vit' (M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Seuil, 1968, p. 229). C'est alors qu'est proclamée la mort de l'homme (après celle de Dieu) que triomphent les sciences de l'homme. La mort de l'homme signifierait d'en donner une définition globale et unitaire, une définition théorique où l'idée de l'homme serait le fondement de son explication, alors que l'histoire montre qu'il a été réduit à sa seule fonction utilitaire dans le grand système

⁵⁶ Nouss, (1995), p. 101

⁵⁷ L'arrière-plan de la science moderne est, en très grande partie, cartésien, ce qui veut dire que l'impasse de son dualisme n'est toujours pas résolue. En acceptant le dualisme corps-esprit de Descartes, on perd la division tripartite *corpus, anima, spiritus* de la tradition hermétique. Corpus, c'est le corps matériel de l'humain; anima, c'est la psyché, cet élément mystérieux de vie dans le corps; spiritus, c'est l'intellect, ce qui définit l'humanité de l'humain.

Selon la Tradition, l'intellect est à la fois au centre de l'humain et comprend les deux autres niveaux de son existence, c'est-à-dire le corps et la psyché. En plus de sa propre fonction, l'intellect sert également à unifier l'être humain.

⁵⁸ comme nous le verrons par exemple en parlant de l'union entre l'Intelligence active et le prophète. En fait, il s'agit d'un des fondements de la philosophie de Mulla Sadra.

économique et, plus tard encore, que le totalitarisme pouvait simplement effacer la notion d'individu. »⁵⁹

Quant aux rôles de l'interprète, il faudra s'y arrêter plus longuement, ce que nous ferons au Chapitre 3. Ce qui est certain à ce stade de la réflexion, c'est qu'un premier rapprochement entre la figure du traducteur et celle du prophète permet de voir en quoi le traducteur n'est pas un simple messenger, et comment la figure du prophète peut nous aider à comprendre celle du traducteur.

⁵⁹ Nouss, 1995, p. 108

CHAPITRE II : LE TRADUCTEUR COMME VOYAGEUR, LA TRADUCTION COMME VOYAGE

1. Introduction

Nous venons de voir que le traducteur porte une lettre de la part d'un auteur pour en transmettre le sens aux destinataires, puisqu'il leur est inaccessible. Mais afin de pouvoir leur transmettre ce sens, il faut que le messager commence par le comprendre lui-même. La tâche du traducteur commence donc par une quête, un départ, un voyage à la recherche du sens.

Michel Serres déclare « Qui ne bouge n'apprend rien. [...] Aucun apprentissage n'évite le voyage. Sous la conduite d'un guide, l'éducation pousse à l'extérieur. »⁶⁰ Michael Cronin ajoute :

« Travel presupposes, at some level, a quest. The quest can be for the simple abandonment of routine or a more strenuous exploration of personal meaning. The fundamental figures are those of departure and return, but the motion of exploration can only be initiated if there is a primary move away from origin, a move that in turn heightens sensitivity to the question of origins. »⁶¹

Selon l'école de la Tradition, plus la quête pour le savoir devient une préoccupation centrale à la personne, plus cette dernière se sentira étrangère dans le monde. Cette personne se sentira toujours exilée, parce qu'elle est à la recherche d'une terre qui ne se trouve nulle part mais qui constitue son centre, son origine. Le thème de l'étranger et de l'exil revient comme un refrain dans les œuvres traditionnelles, et surtout dans les récits visionnaires des gnostiques. Comme dans le cas du Poimandres hermétique ou de Hayy ibn Yaqzan avicennien, l'adepte à la recherche du savoir rencontre un être lumineux,

⁶⁰ Serres (1992), p. 28

⁶¹ Cronin (2000) p.119

l'intellect, qui le rappelle à son origine et qui lui rappelle son étrangeté dans ce monde qui n'est pas le sien et dans lequel il ne pourra jamais être plus qu'un étranger en exil.⁶²

Selon les récits visionnaires des gnostiques, pour trouver son origine, il faut sortir de ce monde, à l'aide d'un guide (soi-même), pour pouvoir l'intérioriser et le reconquérir comme vraiment sien.⁶³

« C'est seulement à la condition d'être ainsi reconquis comme un monde vivant *dans l'âme*, et non plus *dans lequel* l'âme est jetée comme captive faute d'en avoir pris conscience, -- que ce cosmos spirituel cessera d'être exposé à voler en éclats au contact des progrès matériels ou des idéologies nourries à d'autres sources. »⁶⁴

Depuis la trinité Nietzsche-Marx-Freud, l'Homme vit dans un tourbillon de doute systématique et de « démystification », caractéristiques propres à la modernité. Ces penseurs furent les chefs de file pour la radicalisation de l'autonomie du sujet, visée par les Lumières, que la culture occidentale se trouva dans un état d'hésitation permanente, ce qui bouleversa les notions et les valeurs quant à l'individu et à la société. L'incertitude fondatrice de la modernité, que l'on considère comme sa force et sa faiblesse, ainsi que le besoin d'interprétation du monde pour le comprendre, sont le résultat de leur pensée. Or, l'interprétation devient une ouverture à l'infini, coupée de tout recours à l'autorité. Notre univers se transforme en un système de renvois, puisque tout y est un signe parmi d'autres, dont le sens fugitif est constamment soumis à une historicité en mouvement.

⁶² Voir Corbin, 1979

⁶³ Par exemple, le thème de l'exil de la personne contemplative et spirituelle dans ce monde est élaboré en combinaison avec le thème de la dualité Orient-Occident, dans le traité célèbre du Conte de l'exil occidental (Qissat al-ghurbat al-gharbiya) par Suhrawardi, le maître de l'école islamique de l'Illumination (al-Ishraq). Dans cette narration remarquable, le héros, qui est un gnostique, est originaire du Yémen (qui veut étymologiquement dire la terre à droite) symbole de l'Orient, l'endroit du levé du soleil et de la lumière, qui est également l'être. Mais le héros devient prisonnier dans un puits à Qayrawan dans l'extrémité la plus à l'ouest du monde musulman, dans le monde des ombres et du coucher du soleil. C'est seulement lorsque la huppe, oiseau qui symbolise la révélation, lui apporte des nouvelles au sujet de son père, le roi du Yémen, que le héros se réveille à son appel et réussit en surmontant de nombreux périls, à retourner à sa demeure originelle. Voir Corbin (1976)

⁶⁴ Corbin, (1979) p.25

Dans son ouvrage *La modernité*, Alexis Nusselovici (Nouss) emprunte la nouvelle inachevée de Kafka intitulée *Le terrier* pour tracer une image fort réussie, à notre avis, de la modernité...

« Comme le terrier, la modernité offre un nombre infini de voies de circulation thématique qu'il est impossible d'arpenter en totalité puisque la modernité touche tous les domaines de l'aventure humaine, toutes les expériences historiques, relie toutes les disciplines du savoir comme elle unit les classes, les nations, les croyances. [...] Dans une lecture symbolique maintenant on ne serait pas en peine de voir dans l'existence déchirée de l'animal qui se met lui-même en danger la double direction de la modernité telle que notre siècle l'illustre : le progrès, technique, scientifique, qui améliore les conditions de la vie et pourrait la rendre édénique, et, d'autre part, la barbarie, la régression, la guerre, la misère, véritables tendances suicidaires de la société humaine qui détruisent ce qui pourrait construire son unité. En outre, l'attitude de l'animal constamment aux aguets évoque irrésistiblement cette permanente inquiétude de la modernité sur elle-même, son incessant besoin d'auto-définition, d'affirmation d'une nouveauté qui forcément devra être révisée lorsqu'elle deviendra tradition, culture. [...] Par ailleurs, l'agitation de l'animal évoque autant le mouvement constant, quasi frénétique, de la connaissance qui ne cesse d'avancer ses limites que la dynamique de la circulation en tous sens marquant notre société [...] La solitude de l'animal nous touche aussi. Comment ne pas y reconnaître l'individualisme, à la fois subi et choisi, de notre condition contemporaine? Sens de l'exil devenu ontologique, nous tous en exode, lecteurs/auteurs de l'œuvre de Kafka et Beckett. [...] Perte des repères comme l'animal qui n'est plus sûr du dessin de ses galeries. Qu'est l'individu après Freud et Levi-Strauss? Comment se définir quand il n'est que construction, terrier traversé et travaillé de mille galeries? Où est son centre quand il a appris qu'il est façonné par des instances (psychiques ou sociales) qu'il ne maîtrise pas? Il creuse, il creuse, mettant en péril les fondations même de son refuge. La modernité aussi a creusé, creusé, exposant toute connaissance au soupçon, mettant la vérité hors

d'atteinte comme l'animal qui déplace la cachette de ses provisions. [...] Et l'être humain, coupé de ses traditions communautaires et en nourrissant la nostalgie, n'arrive plus à asseoir son identité. Il se met alors à ressembler aux images que la société lui propose comme l'animal qui n'agit plus que réagissant aux impulsions venues de ce qui l'entoure, d'autant plus puissantes qu'il les a intégrées. On le disait à la ressemblance de Dieu, l'être humain doit maintenant comprendre ce que signifie la ressemblance de l'homme quand l'image de l'homme a été brisée, quand son visage a été proprement défiguré. Par l'histoire et par le savoir. » [Nouss (1991) pp. 10-12]

Il y a une grande part de validité à taxer la pensée de la modernité d'antihumaniste, puisqu'elle refuse toute définition fondatrice de l'Homme. Il doit constamment être relégué, réduit, à être le produit de quelque chose : la lutte des classes socioéconomiques, les pulsions de l'inconscient, le résultat de l'historicité... Il n'est jamais à la base de sa propre histoire. En fait, après avoir tué Dieu, la modernité a également tué l'Homme. Un Homme qui est maître de son destin, qui comprend l'ordre naturel pour le dépasser n'a pas sa place dans la pensée moderne de l'immanence.

C'est ainsi que l'Homme moderne a tout simplement oublié son origine, qui il est : voilà à quoi se résume la crise de la modernité. Il ne vit qu'à la périphérie de sa propre existence. Il continue de faire des gains quantitatifs en matière de connaissance du monde matériel, mais qualitativement ces gains sont superficiels puisqu'il ne les utilise pas pour mieux se connaître. Or, pour celui qui est à la recherche de son origine, le monde devient une lourdeur, un appesantissement sous lequel

« s'angoisse une existence étrangère, et le sentiment d'être un Étranger est bien le sentiment dominateur chez tout Gnostique, celui qui donne à sa conscience sa puissance d'exaltation. « J'étais là unique et solitaire, étranger aux autres habitants de l'auberge. » Sohravardî, le « récitant » du Récit de l'Exil occidental se verra jeté au fond d'un puits obscur. Le prisonnier du Récit avicennien de l'Oiseau, clamera son angoisse. La même dominante : l'« estrangement », le sentiment de ne pas être ici, d'être un « allogène ». C'est en s'éveillant au sentiment d'être une Étrangère, que

l'âme du gnostique découvre où elle est, et pressent à la fois *d'où* elle vient et *où* elle retourne. »⁶⁵

Mais pour ce faire, l'âme a besoin d'un guide qui l'oriente et lui montre comment il faut s'y prendre et par quelle voie sortir. Ce guide, c'est elle-même, son origine, sa vraie patrie intérieure.

« Au moment où l'âme se découvre comme étrangère et solitaire dans un monde qui lui avait été familier, se profile à son horizon une figure *personnelle*, s'annonçant *personnellement* à elle, parce qu'elle symbolise avec son fond le plus intime. Autrement dit, l'âme se découvre comme étant la contre-partie terrestre d'un autre être avec lequel elle forme une totalité de structure duelle. Les deux éléments de cette *dualité* peuvent être désignés comme le Soi et le Moi. »⁶⁶

Le voyage, comme exil et libération de ce monde, est donc le processus de découverte, de connaissance de soi. On sort de son monde pour se défaire de ses chaînes, pour pouvoir y retourner en tant qu'âme libérée. Berman ne disait-il pas que :

« La traduction est « *épreuve de l'étranger* ». Mais en un double sens. Premièrement, elle instaure un rapport du Propre à l'Étranger, en ce qu'elle vise à nous ouvrir l'œuvre étrangère dans sa pure étrangeté. [...] Mais en second lieu, la traduction est une épreuve *pour l'Étranger lui-même*, car elle arrache l'œuvre à son *sol-de-langue*. Et cette épreuve, souvent pour elle un exil, peut aussi manifester le pouvoir le plus singulier de l'acte de traduire : révéler, de l'œuvre étrangère, son noyau le plus originel, le plus enfoui, le plus propre, mais également le plus « lointain ». » Donc la traduction comme épreuve de l'étranger premièrement pour nous ouvrir à l'autre, aller vers lui, et ensuite pour ouvrir l'autre à nous. Ce sont en fait deux façons de dire connaître l'étranger. Mais la traduction, ce n'est pas seulement notre rapport avec l'altérité, c'est aussi notre rapport avec-nous même. »⁶⁷

⁶⁵ Corbin, *op. cit.* p.28

⁶⁶ *Ibid*, p.29

⁶⁷ Berman (1985), p. 67

Selon cette vision, même mourir ne libère pas, puisque ce n'est qu'un départ métaphorique. Ce n'est point de cette manière que l'on sort véritablement de la crypte qu'est ce monde. L'exode, la sortie réelle, c'est la prise de conscience, l'éveil, que nous sommes des étrangers ici.

Voilà ce qui est pour le gnostique. Le récit qu'il nous raconte est un exode, une sortie de soi au terme de laquelle on retourne à soi, pour en découvrir l'essence, l'origine. Combien de prologues, d'introduction et d'avant-propos rédigés par des traducteurs nous expliquent ce processus de sortie de soi pour aller visiter le monde de celui qu'ils traduisent, que ce soit en philosophie, en religion ou en littérature. Ne s'agit-il pas d'une instance concrète du voyage traductif vers la langue, la culture, la pensée de l'auteur pour s'y imbiber aussi profondément que possible, afin de se l'approprier pour enfin la traduire?

Quant au prophète, son exode de ce monde, en plus de permettre à son Soi de retrouver son Moi, lui permet également de s'unir avec l'Intellect agent, selon la vision aristotélicienne, ou d'accéder au monde des signifiants transcendants, selon la vision platonique. Dans tous les cas, il s'agit d'un voyage. Nous expliquerons, dans les pages qui suivent, en quoi consiste l'union avec l'Intellect agent et ce qu'elle signifie.

2. Note

Avant de poursuivre dans cette partie du travail, prenons un moment pour expliquer les raisons qui nous poussent à parler de théories philosophiques noétiques (union de l'âme avec l'absolu), puisque la relation entre ces théories et la traduction n'est pas évidente.

Ce que nous voulons établir ici, c'est que le traducteur est un messager et un voyageur, en faisant le parallèle avec la figure du prophète. En un sens général, nous faisons l'analogie qui décrit le voyage du traducteur comme une recherche du Sens, tout comme l'est le voyage du prophète. L'exposé métaphysique servira à établir la fondation métaphysique pour un sens transcendantal, point que nous allons explorer au prochain chapitre.

Ce faisant, nous pensons que nous présenterons une base théorique qui peut servir à la théorie de la traduction en général, puisqu'il y est souvent question de sens. Certains insistent à refuser toute notion de sens absolu, alors que d'autres construisent tout

l'édifice de leur système théorique à partir d'une telle notion. Or, ni l'un ni l'autre ne prennent le temps de justifier leur position.

Dans l'espoir de contribuer à la traductologie, nous avons donc décidé de présenter cette théorie prophétologique tirée des écrits des philosophes et théologiens musulmans, pour présenter un exemple de ce qui pourrait servir de justification rationnelle en discutant la question du sens en traductologie. Le lecteur aura le choix d'accepter ou de refuser cette théorie, mais son choix devra être plus qu'une simple question de goût à l'égard de métaphores poétiques et parlantes.⁶⁸

Nous procéderons maintenant à la présentation des voyages gnostiques chez Sadra pour ensuite en expliquer la fondation métaphysique selon la philosophie péripatéticienne.

3. Le voyage prophétologique⁶⁹

A. Prophétologie selon l'école de la philosophie transcendantale de Mulla Sadra

⁶⁸ Voir par exemple les propos suivants de W. Benjamin dans *The Task of the Translator* :

...all suprahistorical kinship of languages rests in the intention underlying each language as a whole – an intention, however, which no single language can attain by itself but which is realized only by the totality of their intentions supplementing each other: pure language.

[...] Although translation, unlike art, cannot claim permanence for its products, its goal is undeniably a final, conclusive, decisive stage of all linguistic creation. In translation the original rises into a higher and purer linguistic air, as it were. It cannot live there permanently, to be sure, and it certainly does not reach it in its entirety. Yet, in a singularly impressive manner, at least it points the way to his region: the predestined, hitherto inaccessible realm of reconciliation and fulfillment of languages. The transfer can never be total, but what reaches this region is that element in a translation which goes beyond transmittal of subject matter.

Si éloquent que peut être ce genre d'image, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de métaphores sans fondement rationnel. Ce que nous avons proposé comme théorie peut en fait servir de fondement rationnel aux métaphores que Benjamin présente dans son fameux texte...

⁶⁹ La notion riche de voyage peut être comprise de manière littérale et de manière métaphorique. Et en fait, il y a des parallèles fort intéressants à souligner la dimension formatrice du voyage littéral dans la mission prophétique selon ce que nous considérons la théorie coranique à ce sujet. Le Coran donne une importance particulière aux voyages d'Adam, d'Abraham, de Moïse, de Jésus et de Mohammed par exemple, justement pour en souligner l'aspect formateur. Nous nous pencherons cependant sur le voyage prophétique en son sens métaphorique, qui se traduit ici par un voyage noétique, pour des contraintes d'espace, et parce que nous croyons qu'il s'agit d'une notion moins accessible aux lecteurs. L'exposer dans ce travail sera donc plus bénéfique et enrichissant à notre discipline.

Mulla Sadra explique qu'il se retira de la vie sociale en raison de sa vocation philosophique dont la fin ne peut jamais être atteinte par l'étude et l'apprentissage théoriques. Tel qu'il le répète au long des parties autobiographiques de son œuvre, des pratiques spirituelles telles que la purification de l'âme et trouver le calme intérieur de soi sont des conditions *sine qua non* de la réalisation de la vérification de ce qui est appris au niveau théorique.⁷⁰

Sadra représente la culmination d'un nombre d'écoles philosophiques islamiques. À la croisée des chemins entre les quatre traditions majeures, c'est-à-dire la théologie, l'école péripatéticienne, l'école gnostique (ou soufie) et l'école de l'Illumination de Suhrawardi, Sadra a visé le projet grandiose de les synthétiser dans un tout cohérent sous la forme d'un système philosophique hautement original et compréhensif qu'il nomme la sagesse ou la théosophie transcendante⁷¹. Ainsi, Sadra combine les trois sources du savoir de la tradition intellectuelle islamique : *burhan*, *irfan* et *quran*, ou la pensée logico-analytique, le savoir existentiel par purification de l'âme (la gnose) et le savoir révélé (la Lettre).

C'est surtout durant la période post-mongole que les quatre grandes écoles islamiques classiques se sont développées de manière substantielle. Il s'agit ici de l'école péripatétique, l'école illuminationniste, l'école gnostique et l'école théologique. Chacune de ses écoles, avec toutes ses variations internes, s'est épanouie de sa propre façon durant les quatre siècles qui ont précédé Mulla Sadra. Elles se sont approchées les unes des autres à certains égards, et cela a facilité la synthèse majeure que Sadra a été en mesure d'opérer par la suite. Donc afin de comprendre notre choix de présenter la pensée de Mulla Sadra, il est nécessaire de plonger, quelques instants au moins, dans les développements de ses écoles et comprendre l'interaction qui a eu lieu entre elles durant cette période extrêmement riche intellectuellement et pourtant négligée (13^e au 16^e siècles).

⁷⁰ Asfar pp.7-8

⁷¹ Ce que nous traduisons par théosophie ne doit pas être mélangé avec les catégories transcendante de Kant ou le transcendantalisme de Thoreau ou Emerson. Ce sont des doctrines théosophiques et non philosophiques parce qu'elles ne découlent pas de la pensée discursive seulement mais sont ultimement le fruit d'une vision du divin et dérivent d'un état de conscience bien au-delà de la vie quotidienne de l'homme

Commençons avec l'école péripatéticienne. Les œuvres des plus grands maîtres de cette école, Avicenne par exemple, ont subi une critique pénétrante, et ce, autant de la part des soufis que des théologiens. Au 13^e siècle, un nombre de péripatéticiens ont tenté de redonner vie à la pensée avicennienne, dont Nasir al-Din Tusi qui a répondu inlassablement aux attaques et en fait, certaines de ses œuvres, comme son commentaire sur les *Directives et les remarques* d'Avicenne, font autant autorité que les œuvres du Sheikh al-raïs Avicenne lui-même pour l'exposition de ses doctrines.

À compter du 14^e siècle, la ville de Shiraz et ses environs sont devenues un centre de philosophie qui n'a cessé de produire des philosophes et des œuvres pendant des siècles.

En ce qui a trait à l'école illuminationniste, elle a été fondée par Shaykh al-ishraq Shihab al-Din Suhrawardi, qui malgré une courte vie de 38 années lunaires, a réussi à établir une nouvelle approche intellectuelle et a exercé une influence immense surtout dans les pays orientaux ainsi que sur la pensée de Mulla Sadra. Suhrawardi créa une théosophie qui se base sur l'illumination, mais qui se situe également entre la pensée discursive d'une part et l'intuition mystique d'autre part. Sadra connaissait fort bien cette tradition et a même rédigé des gloses et des commentaires sur l'œuvre de Suhrawardi.

Le 13^e siècle représente un Age d'or pour la gnose islamique, un quasi retour à l'intensité spirituelle des débuts de l'Islam. Les géants de la gnose, comme Ibn Arabi, Sadr al-Din Qunyawi et Jalal al-Din Rumi étaient presque des contemporains. Mais c'est surtout l'enseignement d'Ibn Arabi, hautement intellectuel, qui a grandement influencé Mulla Sadra. En fait, le système philosophique de Mulla Sadra est incompréhensible sans avoir en tête la métaphysique de l'école d'Ibn Arabi. Sadra possédait également une connaissance profonde de la gnose des auteurs et poètes perses tels que Rumi et Hafiz, ce qui est évident à partir de ses citations, et connaissait les autres écoles du soufisme, comme celle de l'Asie centrale que l'on associe au nom de Najm al-Din Kubra.

Durant cette période, la théologie islamique, autant sunnite que shiite (les deux grandes écoles théologiques de l'islam) a traversé une importante phase de développement. Du

côté sunnite, c'est surtout une période de créativité. Tandis que du côté shiite, c'est à cette période que l'on rencontre les premières œuvres systématiques de kalam (théologie discursive) shiite. Durant quatre siècles, les œuvres, les commentaires et les gloses théologiques se sont multipliés et représentent un corpus qui se trouve à la frontière entre la théologie et la philosophie.

À ce moment, le chiisme a été imbibé de ces quatre écoles de pensée, ce qui prépara le terrain pour la renaissance safavide. À la suite de la chute d'Alamut, alors que la branche ismaélite est devenue beaucoup plus discrète, la branche duodécimaine du chiisme a commencé à produire ses œuvres théosophiques monumentales. La figure la plus éminente de ce mouvement est bien entendu Sayid Haydar Amuli qui tenta d'harmoniser le soufisme et le chiisme en démontrant leur unité essentielle et dont un des projets était de permettre l'absorption de l'enseignement d'Ibn Arabi, dont il était un important commentateur, dans la perspective intellectuelle chiite. (Voir son *Jami' al-asrar*, Somme des doctrines ésotériques) Ibn Turkah Isfahani, l'auteur de *Tamhid al Qawaid* (la Préparation des principes) fut le premier à opérer une synthèse de l'enseignement d'Ibn Sina, de Suhrawardi et d'Ibn Arabi.

Mulla Sadra étudia donc son passé avec ferveur; un passé qui n'était pas un vieux cadavre, mais un ensemble de perspectives intellectuelles vivantes et très pertinentes aujourd'hui encore en Islam (c'est pour cela qu'on en parle). Ayant parfaitement maîtrisé ces enseignements, Mulla Sadra tenta de créer une synthèse et une nouvelle dimension, celle d'une théosophie transcendante, qui était bien plus qu'un simple éclecticisme ou une juxtaposition des différentes théories et visions, mais une nouvelle école qui propose une nouvelle interprétation des vérités traditionnelles. Cette école, à la fois nouvelle et traditionnelle, ne pouvait être fondée que par un Mulla Sadra, qui à travers le prisme de son intellect pénétrant peut faire voir le jour à une nouvelle perspective intellectuelle à l'écoute à la fois aux demandes de la logique rigoureuse et les besoins de la vision spirituelle. Il possédait cette rare combinaison de foi religieuse, de pensée hautement logique et d'un cœur naturellement incliné vers la contemplation des vérités profondes, et cela lui a permis de fonder une école aussi importante que celle de la théosophie transcendante. Le corpus de son enseignement harmonise entre les

principes des écoles de théologie, de philosophie, de mysticisme et de gnose en islam. Le système de Molla Sadra vient couronner près d'un millénaire de vie intellectuelle riche et explicitement réaffirmer l'unité qui a toujours dominé le message islamique.

*a) Asfar*⁷²

La théosophie transcendantale dans les quatre voyages intellectuels est le *magnum opus* de Sadra, achevé en 1628. Le livre est rédigé en quatre parties (9 volumes selon les éditions modernes) sous forme de quatre voyages, et on le considère, sans aucun doute, le plus important en philosophie islamique post-avicennienne. *Al-Asfar* est une œuvre qui est demeurée inconnue à l'Occident, et il a fallu attendre des décennies depuis sa découverte par les orientalistes⁷³ pour comprendre le titre de l'œuvre, sans parler du contenu. Jusqu'à ce jour, ce livre reste le texte théosophique le plus avancé en Perse, lu seulement après que l'étudiant ait maîtrisé les textes de théologie, de la philosophie péripatéticienne, de la théosophie illuminationniste et après avoir acquis une base solide en gnose. L'auteur y couvre tout le champ de la philosophie traditionnelle, de l'ontologie à l'épistémologie, et de la psychologie à l'eschatologie. Il s'agit d'un véritable océan de doctrines métaphysiques islamiques et une trésorerie de l'histoire intellectuelle islamique et, jusqu'à un certain point, grecque, révélant le vaste savoir de son auteur.

Le titre, choisi avec soin, est rempli de la signification symbolique la plus profonde. Le but de cette œuvre est expliqué par le reste du titre; c'est le symbole du voyage, guider l'Homme de son état d'ignorance à un état de conscience et d'illumination réelle.

Le symbole du voyage est universel; on le retrouve dans presque toutes les religions. Taoïsme par exemple, est dérivé de Tao qui veut dire la voie. En Islam, *Shari'ah* (loi divine) et *Tariqah* (méthode ésotérique) signifient tous deux parcours, chemin, voie. C'est une image récurrente chez les soufis, comme on vient de le mentionner, et certaines de leurs œuvres sont entièrement basées sur ce symbole⁷⁴. Sadra, bien que parfaitement conscient de la transformation existentielle à laquelle fait allusion le soufisme, se sert du thème du voyage à un niveau intellectuel : c'est par le biais des

⁷² Il s'agit de la version abrégée du titre de l'œuvre maîtresse de Sadra. *Asfar*, de l'arabe se traduit par « voyages ».

⁷³ Le Comte de Gobineau et E. G. Browne

⁷⁴ Voir Mantiq al-Tayr, la Conférence des oiseaux, de Attar. Traduction anglaise abrégée : <http://www.sacred-texts.com/isl/bp/bp01.htm>

quatre voyages intellectuels que l'Homme acquiert un savoir ou une connaissance parfaite.

Le premier voyage, qui se divise en trois parties et dix étapes, est un voyage à partir du monde de la création à celui du Vrai (du Créateur).⁷⁵ C'est une ascension de la station de l'esprit charnel à la station du cœur, et de la station du cœur à la station de l'âme, et de la station de l'âme au but le plus parfait et à la splendeur la plus suprême... Si ce but est atteint, les voiles sont soulevés et l'Homme contemple la beauté divine et est annihilé en Dieu. Lorsque l'annihilation survient dans le divin, le premier voyage prend fin et l'être de l'initié devient un être réel. C'est le début du deuxième voyage.

Le deuxième voyage est à partir du Vrai vers le Vrai par (ou avec) le Vrai.⁷⁶ Le voyage débute à partir de l'Essence divine et va vers les perfections, une après une, jusqu'à ce qu'il contemple toutes les perfections divines et qu'il connaisse tous les noms divins... sa sainteté devient parfaite et son essence, ses actions et ses qualités s'annihilent dans l'Essence, les actions et les qualités divines. Il entend par Son entendement, voit par Sa vue, marche avec Son appui...

Le troisième voyage, qui se divise en deux parties et dix stations, est à partir du Vrai vers le monde de la création par (ou avec) le Vrai. C'est le début du retour vers le point de départ.⁷⁷ À ce stade, le voyageur subsiste par la subsistance de Dieu... il acquiert un goût de la prophétie et reçoit le savoir des sciences divines à partir de l'Essence, des Attributs et des Actions divines. Mais il ne possède toutefois pas la fonction prophétique

⁷⁵ Il y est question de métaphysique et d'ontologie, ou ce qu'il nomme les principes généraux ou la science du divin dans le sens général. C'est dans cette partie que Sadra traite de la fondation ontologique de son système, y compris les définitions de tels sujets que la philosophie, l'être et sa primauté au dessus de la quiddité, la gradation de l'être, l'existence mentale, les formes platoniques, la causalité, le mouvement substantiel, le temps, l'origine temporelle du monde, l'intellect et l'unification de l'intellect et de l'intelligible.

⁷⁶ Dans ce deuxième voyage, en deux parties, Sadra expose sa philosophie naturelle et critique les dix catégories aristotéliennes. Il y est question des catégories, de la substance et ses accidents, l'apparition des entités physiques dans le domaine de l'existence, hylé et sa signification philosophique, la forme et la matière, les formes naturelles et la hiérarchie du monde matériel.

⁷⁷ On y trouve une reconstruction de la théologie, qu'il nomme la métaphysique ou la science du divin dans le sens particulier. Sa dimension théologique fait surface et il porte des attaques incessantes envers les théologiens. Il s'arrête plus longuement aux questions de l'unité et de l'existence de Dieu, les preuves théologiques de Son existence, la simplicité ontologique de l'être nécessaire, les noms et attributs de Dieu, le savoir de Dieu du monde, sa puissance, sa providence, sa parole en tant que qualité divine, le bien et le mal (théodicée), l'émergence du monde de la multiplicité à partir de l'Un, et l'unité entre la philosophie et la Loi divine.

de communiquer une loi sacrée. On ne le nomme pas prophète; au contraire il suit les injonctions et les lois du prophète et lui obéit.

Le quatrième et dernier voyage⁷⁸, composé de deux parties et onze chapitres, est à partir du monde de la création vers le monde de la création avec le Vrai. Il y complète la grande chaîne de l'être avec la psychologie, la résurrection et l'eschatologie.

C'est seulement le voyageur qui a réussi à parcourir le chemin du quatrième voyage qui devient un prophète dans le sens d'un législateur de loi sacré... L'attention qu'il porte aux créatures ne distraît pas sa concentration envers le divin...⁷⁹

Atteindre cette phase, c'est précisément le résultat auquel tend tout l'effort de la méditation du philosophe, l'état où sa vocation rejoint celle du prophète.

Ces quatre voyages du prophète, ou quatre phases du voyage, forment un cycle, un cercle herméneutique toujours à refaire. On peut en faire un modèle pour le voyage du traducteur.

La première phase de son voyage consiste à chercher le sens, à tendre vers un noyau, à découvrir ce que les mots essaient de dire en plus de leur somme. Il faut aller chercher le ton du texte à traduire, son style, ce qui fait sa spécificité. À la deuxième phase du voyage, le traducteur a accédé au sens, qui était d'ailleurs en lui. Il se trouve à ce moment chez l'autre, exilé de soi. Il peut commencer son chemin de retour vers son point d'origine (représenté par sa langue et sa culture), maintenant qu'il est équipé du sens qu'il était parti chercher ailleurs, tout en songeant à la façon la plus efficace de communiquer ce sens à ceux qui n'ont pas fait le voyage traductif. À la quatrième et dernière phase du voyage, le traducteur est de retour chez les autres, qui sont son chez lui désormais qu'il porte son origine en lui. Il est de retour chez les autres, parce qu'à force de faire ce voyage, le traducteur a l'impression de perdre sa patrie, ou plutôt, d'avoir plus d'une patrie, au point où il aura parfois l'impression qu'il est davantage chez lui dans la langue de départ. Pour les non-traducteurs, un phénomène semblable

⁷⁸ Cette partie des Asfar représente un tour de force en tant que discussion de la psychologie traditionnelle, se servant de la psychologie péripatétique avicennienne et le point de vue gnostique d'Ibn Arabi. Il présente une histoire critique des idées et théories au sujet de l'âme humaine à partir des Grecs jusqu'au philosophes et théologiens musulmans. Il y est question de l'âme et de ses états, ses facultés lors de l'interaction avec les mondes physiques et de l'intelligible, la perception sensorielle, l'imagination et le monde imaginal. C'est également ici qu'il parle de ses fameuses doctrines que l'âme est d'origine matérielle, mais sa subsistance est spirituelle. Il y discute également de l'impossibilité de la transmigration des âmes, la résurrection spirituelle et corporelle et la réalité de l'enfer et du paradis.

⁷⁹ Nasr, (1978) pp.58-60

serait celui d'avoir l'impression, en écoutant quelqu'un parler, que cette personne exprime mieux nos intentions que nous le faisons nous-même.

Nous ne pouvons manquer de retourner à la notion de *Bildung* chez Berman, qui fait justement de la traduction un mouvement du propre (le familier) vers l'étranger, l'inconnu, et un retour au point de départ. Déjà chez Hegel, la notion d'*expérience* est un élargissement vers l'infini, et un passage du particulier à l'universel, un voyage (*Reise*) ou une migration (*Wanderung*). Mais Goethe fait de ce voyage de l'expérience la *Bildung*, que Berman définit comme étant un « *auto-processus* où il s'agit d'un 'même' qui se déploie jusqu'à acquérir sa pleine dimension. [...] Mais elle est aussi, en tant que voyage, expérience de l'*altérité du monde* : pour accéder à ce qui, sous le voile d'un devenir-autre, est en vérité un devenir-soi, le même doit faire l'expérience *de ce qui n'est pas lui*, ou du moins *paraît* tel. »⁸⁰ Il nous dit un peu plus tard : « La 'conscience' doit vivre l'altérité comme absolue, puis, à un autre stade, découvrir sa relativité. »⁸¹

Selon nous, la *Bildung* de l'Allemagne est une reprise, une adaptation linguistico-culturelle du voyage gnostique et prophétique selon les principes de Sadra.⁸²

B. L'union de l'âme avec l'intelligence agente

L'union de l'âme humaine avec l'intelligence agente fut l'un des plus grands problèmes qui furent à l'ordre du jour aussi bien dans la philosophie islamique tout au long de son histoire, que dans la Scolastique latine médiévale, où il provoqua l'échec de l'avicennisme latin. En Islam, la question fut toujours d'autant plus actuelle que les philosophes s'accordent à identifier l'Intelligence agente avec l'Ange Gabriel comme Esprit-Saint et Ange de la révélation divine. Les rapports entre le croire et le savoir, la théologie et la philosophie, n'étaient exposés à aucune brisure pour tous ceux qui éprouvaient que l'Ange de la révélation donnée aux prophètes était le même que l'Ange de la connaissance donnée aux philosophes.⁸³ Puisqu'il est impossible de s'étendre trop longuement sur cette question ici, j'ai choisi d'exposer la théorie de l'école

⁸⁰ Berman, (1984), p. 74

⁸¹ *Ibid.* p. 75

⁸² Si nous n'insisterons pas plus sur la *Bildung*, ce n'est pas parce que nous la jugeons pas digne d'intérêt traductologique, mais parce que nous jugeons que Berman l'a suffisamment exposée dans l'*Épreuve de l'étranger*.

⁸³ Certains sont même allés jusqu'à dire que de chaque philosophe qui atteint à l'union réelle avec l'Intelligence agente, il est vrai de dire qu'il est à son tour, du moins dans le malakut, le sceau de la prophétie.

péripatéticienne puisqu'elle est la première à avoir véritablement élaboré tout un système autour de la question – les autres écoles n'ont fait que modifier celui-ci ou y ajouter. Rappelons-nous que notre intérêt d'exposer l'intelligente agente selon la philosophie péripatéticienne réside dans le fait que cela peut servir d'exemple au traducteur pour atteindre le Sens transcendantal, en plus de fournir une fondation métaphysique possible pour certaines théories traductologiques.

C. La prophétologie selon l'école péripatéticienne

Dans la troisième partie de son *De Anima* (paragraphe 5) Aristote expose, mais de manière obscure et quelque peu ambiguë, sa théorie au sujet de la cognition intellectuelle. C'est un passage qui a fait l'objet d'innombrables commentaires et interprétations, entre autres, par Alexandre d'Aphrodisie, Thomas d'Aquins et les plus grandes figures de la philosophie islamiques. Si ce passage nous est d'un intérêt ici, c'est que les philosophes musulmans, et tout en tenant compte des commentaires d'Alexandre, des Stoïciens, des néo-platoniciens, et de l'hellénisme des premiers siècles du Christianisme, ont interprété ce passage de manière à en faire le point de départ de la doctrine de la révélation prophétique, qui est un genre de voyage intellectuel dans la pensée péripatéticienne.

a) Théorie d'Al-Farabi

Al-Farabi nomme la capacité de cognition intellectuelle initiale innée chez l'être humain l'intellect en puissance. Il s'agit d'une capacité ou disposition, en puissance, qui réside dans la matière, et qui devient en acte chez l'humain lorsqu'il acquiert une connaissance des universaux ou des Formes (les signifiants transcendants). L'actualisation de l'intellect en puissance consiste en ce que l'Intelligence active envoie une lumière⁸⁴ qui rend l'image des objets sensibles, qui se trouve dans la mémoire de l'humain, abstraite. Autrement dit, la lumière transforme les images en des universaux. Al-Farabi dit que les universaux qui sont créés dans l'intellect, ou plutôt dont l'intellect prend la forme, sont générés par abstraction à partir des objets sensibles. Ils ne viennent pas directement de l'Intelligence active, à laquelle revient la tâche de rendre les objets sensibles et l'intellect en puissance « lumineux » ou éclairés. Al-Farabi illustre ce processus durant lequel

⁸⁴ métaphore aristotélicienne reprise par tous ses commentateurs

l'intellect en puissance reçoit et prend la forme de l'intelligible par l'exemple de la cire qui reçoit une forme particulière par laquelle elle prend entièrement cette nouvelle forme. Lorsque l'intellect en puissance s'unit à l'intelligible abstrait, l'intellect et les intelligibles deviennent des existences du monde, de nouveaux morceaux de la réalité; voilà l'intellect en acte. Ce dernier intelligera, contempera, non seulement les autres objets intelligibles, mais également soi-même, toujours en tant qu'abstraction.⁸⁵ Selon la terminologie d'al-Farabi, à ce point, il faut parler d'un intellect acquis. L'intellect acquis est donc un reflet, à l'image de l'Intelligence active, avec ces différences que cette dernière est supérieure, absolument séparée et comportant les intelligibles de manière simple, non en tant que pluralité. L'intellect acquis est la forme la plus parfaite, la plus évoluée de l'intellect humain. Bien que l'intellect acquis soit inférieur à l'intelligence active qui l'a générée, il n'a plus besoin des facultés de l'esprit inférieur pour ses opérations. C'est en cela qu'il est comparable à l'intelligence active. De plus, cet intellect est capable de contempler l'Intelligence active même. Dans certains cas exceptionnels, c'est l'Intelligence active qui devient la forme de l'intellect acquis, et c'est ce qui donne naissance au philosophe parfait⁸⁶ ou prophète. Or, même en de tels cas, ce n'est pas toute l'Intelligence active qui est accessible : une partie (le Saint Esprit) participe, alors qu'une autre partie de l'Intelligence active demeure absolument transcendante à l'humain. C'est l'infini vers lequel l'humain aspire toujours sans jamais y parvenir.

Selon al-Farabi, l'esprit doit donc évoluer et se parfaire par l'entremise d'un voyage intellectuel. Au point de départ, l'intellect est seulement en puissance. Mais la connaissance des Formes ou universaux lui permet de devenir un intellect en acte, et la connaissance de soi en fait un intellect acquis. Finalement, s'il parvient à non seulement une contemplation de l'Intelligence active, mais à une union avec celle-ci, l'horizon de son humanité s'ouvrira sur l'Intelligence active en devenant un miroir, une messagère, une traductrice de l'infini. L'intellect sera devenu à ce niveau un intellect prophétique.

b) Théorie d'Avicenne

⁸⁵ Il s'agit ici d'un des attributs du divin. Dans la *Métaphysique*, Aristote disait déjà que Dieu, c'est la pensée qui se pense elle-même...

⁸⁶ Ou imâm selon le langage philosophique d'Al-Farabî

Avicenne présente une deuxième version de la théorie de l'union avec l'intelligence active, en adoptant, bien entendu, la théorie d'al-Farabi comme point de départ, mais de laquelle il divergera considérablement. Puisque les détails et les nuances ne nous importent pas en soi, contentons-nous de dire que chez Avicenne, l'évolution de l'esprit sera légèrement différente et, surtout, plus nuancée de celle que l'on vient de voir chez al-Farabi. Ainsi, l'intellect en puissance doit devenir un intellect en habitude avant de devenir un intellect en acte. De même, l'intellect acquis (ou discursif) doit devenir un intellect simple avant de devenir un intellect prophétique pouvant s'unir avec l'Intelligence active. Bref, le voyage intellectuel à faire n'est pas nécessairement plus long chez Avicenne, mais il comporte plus de stations en chemin.

Selon Avicenne, la connaissance véritable ne provient pas de la perception⁸⁷, mais de l'Intelligence active, qui elle permet d'accéder au noumène, en termes kantien. Il reste à voir en quoi l'union avec l'Intelligence active distingue-t-elle l'intellect prophétique de l'intellect non-prophétique, de l'intellect philosophique ou mystique par exemple. Cette distinction, Avicenne la résume en deux points :

- 1) l'intellect est un genre de miroir qui reflète les réalités à l'esprit. Le miroir de l'humain ordinaire est souillé en raison de son contact avec le monde matériel. Ce sont les processus sensitifs et cogitatifs qui permettent de polir le miroir. L'intellect prophétique est par contre si pure et si poli, qu'il reflète beaucoup plus clairement l'Intelligence active.
- 2) L'intellect non prophétique reflète les réalités temporellement, c'est-à-dire une à la suite de l'autre, ce qui veut dire que les pensées sont toujours partielles, fragmentaires. Chaque reflet vient remplacer celui qui le précédait sur le miroir. L'intellect du prophète, quant à lui, reçoit toutes les connaissances d'un coup. Le prophète ne pourra jamais devenir l'intelligence active elle-même, mais il peut la refléter parfaitement, et devenir complètement identique à elle. C'est à ce moment là que la frontière entre le phénoménal et le nouménal s'écroule.

⁸⁷ Qui ne peut produire que des phénomènes, tout au plus

Le fait d'avoir accès à l'Intelligence active n'est pas suffisant pour devenir prophète, puisqu'il faut être capable non seulement de recevoir la connaissance, mais également de la comprendre et de la communiquer aux autres. Bref, le prophète, c'est l'archétype du traducteur. Le traducteur parfait est un prophète.

Pour le commun des Hommes, la faculté de l'imagination transforme les données (intellectuelles, sensibles, émotionnelles) en des symboles vivides capables de mener à l'action. Dans l'état de réveil, l'imagination agit en intermédiaire entre les facultés de la perception et de l'intellection. Elle reçoit les images de la première, agit sur elles (en les divisant et les combinant) et les place au service de l'intellect pour les besoins de la vie pratique. Mais durant le sommeil, lorsque l'esprit se retire, ou se détache, du monde sensible, l'imagination n'agit plus en tant qu'intermédiaire et peut assumer ses propres fonctions librement. Pour les Hommes normaux, cela ne se produit qu'au cours des rêves. Ce n'est que chez certains individus exceptionnels que cela se produit également en état d'éveil.⁸⁸

Lorsque l'imagination est si forte et parfaite dans l'Homme que ni les sensations extérieures ni ses services à la raison ne l'engagent au point de la rendre incapable de faire autre chose, elle est semblable chez lui à ce qu'elle serait chez la personne qui rêve. Dans un tel cas, l'imagination traduit en symboles perceptibles les intelligibles qui lui sont communiqués par l'intelligence active. Ces symboles s'impriment, à leur tour sur la faculté de la perception. C'est ainsi que ce qui est communiqué par l'Intelligence active est perçu par l'Homme. Le plus haut niveau de perfection que peut atteindre l'imagination, c'est de devenir un réceptacle, en état de réveil, pour les symboles et les vérités que communiquent l'Intelligence active.

Puisque les masses sont incapables de saisir la vérité purement spirituelle, les prophètes la traduiront à leur intention dans un langage de symboles matériels et de métaphores. Les religions positives contiennent toutes en leur corpus de révélations suffisamment de parcelles de la vérité pure pour mener les chercheurs de la vérité vers la vérité qu'ils cherchent et d'interpréter allégoriquement les autres symboles. Le contenu spirituel des

⁸⁸ Pour être capable de rêver, il faut se détacher de toutes les distractions du monde matériel, ce qui n'arrive que lors du sommeil.

religions et donc identique, selon al-Farabi, puisqu'il est universel. Mais les symboles dans lesquels ces religions positives sont exprimées sont de niveaux différents et avec des visées différentes. Il faut donc adapter leur traduction en fonction de la visée et des capacités réceptives des destinataires. Ainsi, Avicenne insistera par exemple que l'interprétation des symboles n'est pas à la portée de tous. Pour la grande majorité, la lettre de la révélation et les symboles matériels doivent être présentés comme la vérité littérale. Ce point de vue avicennien est généralement représentatif de la position des philosophes musulmans.

4. Doctrine philosophique vs. Doctrine non philosophique⁸⁹

Il existe un parallélisme remarquable entre la doctrine du *aql* (l'intellect, l'intelligence, le nous) chez les philosophes avicenniens et la doctrine du *rûh* (l'esprit) dans les textes shiites émanant des Imams. Il s'ensuit que le premier chapitre d'une philosophie prophétique, dont le thème est la nécessité des prophètes, procède de part et d'autre de considérations convergentes. Comme l'énonce une narration du VI^e Imam, cinq esprits ou plutôt cinq degrés ou états de l'Esprit, sont constitutifs de l'Homme; au sommet il y a l'Esprit de la foi et l'esprit-saint. Les cinq ne sont actualisés dans leur totalité que pour les prophètes, les Envoyés et les Imams; chez les vrais croyants, il y en a quatre, chez les autres Hommes, il y en a trois.

Parallèlement, les philosophes, d'Avicenne à Molla Sadra, considérant les cinq états de l'intellect, de l'intellect en puissance jusqu'à l'*intellectus sanctus*, admettent que l'intellect n'existe chez la majorité des Hommes qu'à l'état de puissance; les conditions qui lui permettent de devenir intellect en acte ne sont réunies que chez un petit nombre. Compte tenu de cette similarité, concentrons-nous plutôt du côté sunnite pour ce qui est de la différence entre cette approche philosophique et l'approche plutôt théologique à la prophétologie, en présentant un résumé de la théorie prophétologique chez cinq grands penseurs sunnites.

A. La doctrine théologique, ou l'impossibilité du traduire

Ibn Hazm (994 à 1064)

Nommé le littéraliste, il dit que Dieu est absolu et donc au-delà de toute compréhension humaine. Les prophètes sont un groupe de personnes envoyé à l'humanité, que Dieu

⁸⁹ Voir Corbin (1986), pp. 69 à 78; Rahman (1958), pp. 92 à 108

favorise en les rendant excellents, selon sa volonté uniquement, et à qui Il communique le savoir sans qu'ils aient à passer par les étapes de l'apprentissage pour l'acquérir. La prophétie est possible, et la preuve qu'elle a eu lieu, ce sont les sciences et les savoirs, comme l'astronomie, l'agriculture, la navigation et la langue, que les humains doivent recevoir du divin. Dieu aurait donc communiqué ses savoirs à certaines personnes qui, à leur tour, les auraient communiqué à l'humanité. Il n'y a aucune place à la raison dans son système, puisqu'il n'y a aucune finalité.

Al-Ghazali (1058 à 1111)

Il réagit contre la théologie et la philosophie, et plus tard, adhère au soufisme. Pourtant on voit l'influence des deux sur sa pensée tout au long de sa vie. Difficile de dire jusqu'à quel point il est contre la philosophie, puisque dans ses traités ésotériques (qu'il a écrits après s'être rendu compte de la discorde entre l'orthodoxie sunnite et la philosophie), il accepte des principes de philosophie qu'il rejette dans ses œuvres destinées au public.

Dans *Ma'arij-al-Quds* (œuvre ésotérique selon lui), il reprend presque à la lettre les mots d'Avicenne. Le prophète est une catégorie supérieure à l'humain ordinaire. Il est doué de facultés et d'intelligences supérieures au commun des mortels, mais c'est Dieu seul qui choisit de l'accorder ou non, bien qu'il faille s'y préparer pour se purifier et être digne de la recevoir.

Al-Shahristani (1086 à 1153)

Représentant de la théologie typique, il fait un genre d'amalgame d'Avicenne et d'al-Ghazali. Le prophète est humain, mais un humain spécial, ayant une dimension prophétique et une autre humaine. Sa dimension prophétique s'identifie avec l'Intelligence active. Les philosophes atteignent leur croyance en les prophètes en raison de leur théorie de la connaissance, alors que le théologien atteint quelque chose de similaire en raison de la doctrine de l'infailibilité du prophète.

Ibn Taymiya (1263 à 1328)

Né à Harran en 661/1263, mort en prison à Damas en 728/1328, fut un théologien hanbalite, par conséquent un représentant de la tendance la plus opposée à celle des philosophes. Polémiste et batailleur, il les attaque sévèrement en commençant par dire que selon eux, le but premier de la création est la connaissance (connaissance de l'éternel, pour le devenir), alors que le but de la création est la *ibada*, l'adoration de Dieu.

Le prophète est un Homme envoyé de Dieu à un groupe de gens pour leur donner la vérité. Si les gens refusent, sa mission prend une dimension révolutionnaire, une croisade socio-morale. Souvent ce genre de mission apporte avec elle une nouvelle Loi ou shari'a, pour un nouvel ordre social. Ce que Ibn Taymiya fait, c'est refuser l'éthique intellectualiste helléniste, puisqu'il s'agit d'une approche trop humaniste qui n'a pas le caractère absolu de l'impératif moral. C'est un rejet non seulement de tout ce qui est rationnel, mais également de tout le mouvement mystique.

Ibn Khaldun (1332 à 1406)

L'âme humaine comporte une dimension corporelle et une dimension spirituelle. L'Homme est au seuil, à la frontière, entre le monde physique et le monde spirituel. Certains Hommes, grâce à la perfection de leur âme, peuvent franchir le seuil et devenir des anges. Il y a trois types d'âme humaine. Le premier dépend entièrement dans ses fonctions cognitives sur la perception sensorielle et les fonctions psycho-physiques. C'est la majorité écrasante des gens. Il y a ensuite les mystiques qui sont capable de diriger leur attention vers les vérités purement spirituelles, parce que leur faculté mentale et spirituelle est supérieure. La portée de leur savoir est sans fin. Mais ce sont seulement les prophètes en qui l'âme se transforme en une réalité angélique. Aucun effort ou acquisition ne peut permettre à un non prophète d'atteindre la perfection d'un prophète. En sa forme angélique, le prophète entend (implique une interprétation) ou voit (message plus directe, pas d'interprétation) une vérité angélique. L'âme du prophète doit ensuite retourner à son origine humaine et traduire la vérité en un message compréhensible aux humains. Ce que les théologiens considèrent de plus répugnant chez les philosophes c'est qu'ils disent que la révélation est un symbole, une interprétation du logos divin. Ibn Khaldun refuse cela, et se range parmi les théologiens ici. Le Coran pour lui est la parole de Dieu, sans aucun symbolisme ou interprétation opérée de la part du Prophète.

En bref, les positions des philosophes et des théologies ne sont pas si différentes qu'elles ne paraissent au premier coup d'œil. En ce qui concerne les points que nous avons mentionnés ici, il semblerait que les théologiens seraient bien satisfaits si les philosophes rejetaient leur doctrine voulant que la Révélation et la Loi ne soient que des expressions symboliques d'une réalité supérieure. (Il y a aussi la question des miracles; les

philosophes les considèrent comme découlant des facultés naturelles de l'âme humaine, alors que les théologiens veulent en faire des faveurs ou grâces divines que Dieu seul peut accorder à certains humains.) La peur des théologiens semble être celle de permettre un passage trop facile entre humain ordinaire et prophète, puisque chez les philosophes, il n'y a pas de limite clairement définie où l'humanité ordinaire cesse et la prophétie commence.

Selon les philosophes, le but ultime de l'humain est d'atteindre le bonheur par la contemplation de la réalité. Dans cette attitude intellectualiste mystique, l'action religieuse-morale est, tout au plus, un escalier qui permet la transcendance. L'impulsion orthodoxe ou théologique est activiste, elle ne rejette pas l'intellectualisme mais la subordonne à la fin du dynamisme moral. La réalité des philosophes est une vérité éternelle immobile, celle des théologiens l'est aussi mais elle doit passer par l'action morale.

Les théologiens ont l'impression que les philosophes ont descendu le niveau de l'ange à celui de l'humain. Ce qu'ils veulent à la place, c'est élever l'humain au niveau de l'ange. Le point de vue philosophique, c'est l'impulsion humaine à tendre vers l'infini, à transcender les limites de son monde, l'espoir de se traduire infiniment en s'unissant avec un absolu. S'oppose à cette vision celle des théologiens, qui ne transige aucunement sur l'impossibilité du traduire. C'est la totale incapacité de l'humain à s'élever de son immanence, à percer l'impénétrabilité absolue du transcendant.

Par exemple, alors que le point de vue purement théologique croit que si un humain ordinaire devient prophète, c'est uniquement parce que Dieu l'a ainsi voulu, le philosophe donne une plus grande part à la rationalisation, en affirmant que devenir prophète est une faveur divine qui dépend de certaines prédispositions chez le sujet. La connaissance de l'absolu et l'union avec le transcendantal sont des impossibilités selon les prémisses théologiques qui rendent l'infini complètement inaccessible, alors que les théories gnostiques et philosophiques ne visent que l'union avec l'infini. Qu'en est-il alors du traducteur?

5. Le voyage traductif

Dernièrement, il n'est pas rare d'entendre parler de la traduction comme d'un « troisième espace », d'un « entre-deux » qui se situe à la frontière des langues et des cultures. En fait, le mouvement continu du traducteur est représentatif du mouvement continu de sa discipline, qui voyage elle-même continuellement entre les disciplines. Aujourd'hui, étudier la traduction, c'est étudier l'informatique, l'interprétation, le féminisme, la traductique, la publicité, la littérature, la linguistique, l'histoire, la pédagogie, etc.

Cette idée de la traduction comme voyage n'est pas nouvelle. Dans sa fameuse lettre de 395 adressée à Pammachius, St-Jérôme cite une de ses préfaces en disant :

« It is difficult in following lines laid down by others not sometimes to diverge from them, and it is hard to preserve in a translation the charm of expressions which in another language are most felicitous. Each particular word conveys a meaning of its own, and possibly I have no equivalent by which to render it, and if I make a circuit to reach my goal, I have to go many miles to cover a short distance. »⁹⁰

Un des paradoxes de la traduction, c'est que le traducteur se doit de pénétrer le texte source au moins autant qu'un locuteur natif de la langue de ce texte, afin de pouvoir l'amener vers la langue d'arrivée. Il ne fait aucun doute que

« the translating agent straddles the borderline between cultures. Although various pressures associated with practice force him/her to 'stay home' – on the target side – s/he cannot afford to ignore the source field a long time without being at risk. »⁹¹

Le traducteur est un voyageur continuellement sur la route, ce qui le met à risque de devenir un exilé, de perdre son origine et devenir désorienté. Dans son *Discours de la méthode*, René Descartes avertissait que « lorsqu'on emploie trop de temps à voyager on devient enfin étranger en son pays. »⁹² Dans les mots de Michael Cronin « The translator must become the Other while remaining the one »⁹³. Comprendre l'autre, le respecter, l'accueillir, aller vers lui, devenir l'autre, tout en demeurant soi-même. Voilà le

⁹⁰ <http://www.newadvent.org/fathers/3001057.htm>

⁹¹ Simeoni (1995) p.453

⁹² René Descartes, *Discours de la méthode*, 1637, Paris, 10/18, 1977, pp. 28-9)

⁹³ Cronin (2000) p. 100

paradoxe du voyage du traducteur. C'est le *Soi-même comme autre* de Paul Ricœur (1990), et la fusion des horizons de Gadamer.

Certains voudront peut-être aller plus loin et laisser tomber l'idée de l'origine, mais cela nous ramènerait à la source de la crise de la modernité, qui découle justement de la perte de l'origine. Nous ne croyons pas que cette approche soit la bonne. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, le défi à relever dans notre monde d'aujourd'hui, c'est de parvenir à une véritable fusion avec autrui sans perdre son soi en cours de chemin. L'étrangeté du voyageur n'est jamais invisible. Oui, il est utile de fragiliser l'origine aux fins de décentrement personnel, culturel et linguistique. Mais la fragilisation de l'origine ne fait pas de la traduction un départ aléatoire, confus, sans origine ni destination.

« Exposure of false security does not imply relativist free fall. [...] nomadism is not synonymous with aimless wandering. [...] A translator does not wander aimlessly from source text to target text. A given text exists in the source language [...] and it is that text, not any other, which the translator is asked to translate. In the target language, as the polysystems theorists have shown, there is a plethora of norms and procedures that govern the translation of the text into the target language. »⁹⁴

L'idée d'une origine n'implique pas nécessairement la fixité de cette origine. Si on a fixé l'origine au centre de l'être humain même, s'il est porteur de sa propre origine, comme tente de le lui faire comprendre la Tradition, il pourra enfin être chez lui tout en étant chez l'autre.

« l'impuissance à voyager, c'est-à-dire à intégrer de nouveaux 'lieux' non reconnus, à intégrer l'inconnu, voire l'inconnaissable, est la même que l'impuissance à faire alliance et partage, ou à supporter l'origine multiple. Il ne s'agit pas d'aller vers l'origine mais de voyager avec l'idée de l'origine, de *faire voyager l'origine*. »⁹⁵

⁹⁴ *Ibid.* p.105

⁹⁵ Sibony, (1991), p. 315

La traduction fait en sorte que « l'original » voyage d'une langue à une autre, révélant ainsi non pas une multiplicité d'origines, mais une origine commune, transcendante, de laquelle l'esprit humain puise depuis toujours.

Ajoutons à cela que ce n'est pas seulement l'autre que l'on apprend à connaître par le voyage traductif.

« The viatorial drive in translation is fundamental. The task of the translator is to seek out what goes on elsewhere, what is unknown, what the other has produced. In common with travel, this work is as much self-exploration as it is the charting of new textual territories. Describing the translation work of Antonin Artaud, Jean-Michel Rey claimed that all translation is 'une façon de revenir à soi par le biais de l'autre, par l'épreuve de l'étranger...' Marc-Alain Ouaknin, in *Bibliothérapie : Lire, c'est guérir* sees translation in therapeutic terms as curative, Illness is enclosure, blockage, the inability to escape from the prison of the self. Translation brings with it an opening up towards another language, culture, world. »⁹⁶

Voyager chez les autres, être un étranger, infiniment minoritaire, dans un monde inconnu, est une expérience fortement humiliante. On se rend compte de la distance qui nous sépare de mondes qui nous sont inconnus, de mondes que nous ne pourrions peut-être jamais connaître. Mais l'expérience ne sert pas seulement à s'ouvrir vers autrui, mais à s'ouvrir à et à s'ouvrir sur soi-même :

« ce visage là, devant toi cesse d'être une simple masse de chair, devient véritablement humain lorsque tu réalises qu'il y a derrière ses yeux des mondes, dans lesquels tu pénétreras jamais. Et c'est cette transcendance de l'Autre qui te révèle en retour la tienne, c'est le 'Tu', en somme, qui me fais 'Je'. C'est par cet arrachement de la bulle du Même que nous entrons en humanité. C'est cet écart, que nous n'avons cesse de combler, qui nous permet de vivre avec autrui – et d'habiter un lieu sans qu'il se referme en prison. »⁹⁷

⁹⁶ Cronin, *op. cit.* p. 102

⁹⁷ Le Bris (1995), p.10

Mais en dépit de cette distance, le voyage est concevable et la traduction aussi. Pourquoi? Pour la simple raison qu'il y a, malgré la différence, une grande part de similarité. En fait, une si grande part de similarité que la cohabitation est possible même lorsque la langue, le médium de partage de la réalité, n'est plus en commun. Si la différence était réellement fondamentale entre moi et l'autre, mon voyage se résumerait à un solipsisme isolé, et ma tentative de traduction à une prison de ma propre langue. L'autre peut m'être entièrement inconnu, il n'en demeure pas moins que ce qui nous rapproche est plus fort que ce qui nous éloigne. La traduction, c'est cette oscillation entre le moi et l'autre, entre le connu et l'inconnu, entre le familier et l'étranger, oscillation dont la pulsation est donnée par la confiance et l'espoir en l'humanité, mienne et sienne.

CHAPITRE III : LE TRADUCTEUR COMME INTERPRÈTE

1. Introduction : Le signifiant transcendantal⁹⁸

Jusqu'ici, nous avons établi que le traducteur est bel et bien un messenger, mais que sa tâche ne se résume pas à porter un message. Être messenger, c'est faire un trajet, un voyage, un va-et-vient entre destinataire et destinataire. Voilà en quoi consiste de porter le message. Mais il faut aussi entreprendre un voyage intérieur, puisque le traducteur doit commencer par comprendre lui-même le sens de ce qu'il porte afin de pouvoir le communiquer aux autres. Maintenant que nous avons compris le voyage d'aller-retour vers le sens, prenons un moment pour comprendre le rôle interprétatif du traducteur.

Cependant, avant de parler d'interprétation, il faut en connaître l'objet.

L'école interprétative en traduction part du principe que traduire consiste à interpréter le sens d'un énoncé en fonction de son contexte et de la situation de communication avant de le re-exprimer comme on l'exprimerait de façon spontanée, sans être influencé par sa forme en langue de départ. Selon cette école, interpréter, c'est analyser le sens d'un énoncé pris dans sa totalité en tenant compte autant des informations intratextuelles (contexte cognitif) que des connaissances extratextuelles (compléments cognitifs, bagage notionnel).⁹⁹

La prémisse implicite selon cette théorie, c'est celle qui veut que la traduction soit une traduction du sens. Autrement dit, s'il est possible de faire passer quelque chose d'une langue à une autre, c'est que ce quelque chose se trouve situé à l'extérieur de la multiplicité des langues, et qu'il puisse se réincarner dans toutes les langues en vertu de son universalité. Ce quelque chose, c'est le sens.

« Quel est donc le critère pour établir si une traduction, qu'elle soit orientée à la source ou à la destination, nous restitue le sens de l'original? Cette question, formulée ainsi présuppose une arrière-pensée théorique – à savoir qu'il y a un Sens qui vit au-dessus de l'œuvre. Mais si ce Sens existe, -- et le traducteur est obligé de le supposer --, il devrait être exprimable dans une troisième langue qui représente le paramètre dont s'inspirent,

⁹⁸ Voir Derrida (1973)

⁹⁹ Voir Salama-Carr, (1998), pp. 111-113; Lederer, pp. 13-48.

avec lequel se mesure tant la langue d'origine que celle de la destination. Cette troisième langue devrait être une sorte de langue parfaite, une langue qui n'existe nulle part et voltige partout, une langue qui est peut-être parlée entre Dieu et les anges, ou a été parlée pour un très court laps de temps entre Dieu et Adam au paradis terrestre. »¹⁰⁰

Pour ceux qui ne l'auraient pas vu, la troisième langue est évidemment la traduction. Non la traduction en tant que résultat, mais en tant que processus, voire approche. Mais cela veut-il pour autant dire qu'il faille fixer l'univocité du sens? Nous y reviendrons. Pour faire un tour rapide de l'interprétation, nous avons bâti ce chapitre en forme de cercle, en suivant d'une certaine manière la notion de cercle herméneutique. Nous commencerons par la prémisse fondamentale de l'interprétation : il y a un sens un à chercher. Nous passerons ensuite vers des considérations et des applications tirés de l'exégèse coranique et de l'herméneutique surtout gadamarienne. Nous nous arrêterons à la question de savoir comment faut-il comprendre le sens comme un absolu, mais notre discussion théorique vise des conséquences pratiques; nous utiliserons la notion du sacré pour en illustrer l'application. Finalement, nous bouclerons la boucle en faisant un retour à l'autre prémisse fondamentale de l'interprétation : les mots disent toujours plus que ce qu'ils semblent vouloir dire.

2. Qu'est-ce que l'interprétation?

Dans un article s'intitulant « Qu'est-ce que l'interprétation? », le philosophe Jean Grondin explique que l'interprétation se prend en plusieurs acceptions et il en présente cinq : l'interprétation philologique, l'interprétation artistique, l'interprétation traduction, l'interprétation juridique et l'interprétation de notre présence au monde.

Dans l'interprétation philologique, « l'interprète (*l'interpretans*) peut avoir à élucider une phrase, voire un mot, mais aussi un ouvrage, un poème, une pensée, un auteur, l'esprit d'une époque, etc. ». Quant à l'interprétation artistique, c'est celle que l'on rencontre dans la danse, le théâtre, l'opéra, la musique... bref, les arts d'interprétation. Et si l'on fait de l'interprétation juridique, c'est que c'est une « interprétation qui statue le droit et qui fera elle-même jurisprudence. »

¹⁰⁰ Eco (1993), pp. 191-207

Bien que ce soit là des types d'interprétation importants, les deux acceptions qui nous intéressent vraiment dans l'article sont l'interprétation traduction et l'interprétation de notre présence au monde. Il dit au sujet de la première : « Bien qu'elle s'inscrive dans la lignée des deux autres, on peut distinguer une troisième forme autonome d'interprétation qui s'apparente plutôt à la traduction. On donne, en effet, le nom d'interprète à celui qui assure le passage d'une langue à une autre. » Considérer la traduction comme un type d'interprétation est évidemment un pas dans la bonne direction, mais l'explication que nous venons de citer indique clairement que la traduction se limite, pour lui, à la traduction interlinguistique, selon la tripartition jakobsonienne. Par contre, en lisant Steiner, on voit que l'horizon de la traduction s'élargit considérablement¹⁰¹ :

« interpretation as that which gives language life beyond the moment and place of immediate utterance or transcription, is what I am concerned with. The French word *interprète* concentrates all the relevant values. An actor is *interprète* of Racine; a pianist gives *une intreprétation* of a Beethoven sonata. Through engagement of his own identity, a critic becomes *un interprète*—a life-giving performer—of Montaigne or Mallarmé. As it does not include the world of the actor, and includes that of the musician only by analogy, the English term *interpreter* is less strong. But it is congruent with French when reaching out in another crucial direction. *Interprète* *interpreter* are commonly used to mean translator. This, I believe, is the vital starting point. When we read or hear any language-statement from the past, be it Leviticus or last year's best-seller, we translate. Reader, actor, editor are translators of language out of time... »

« any model of communication is a model of translation, of a vertical or horizontal transfer of significance. No two historical epochs, no two social classes, no two localities use words and syntax to signify exactly the same things, to send identical signals of valuation and inference. Neither do two human beings... part of the answer to the notorious logical conundrum as to whether or not there can be 'private language' is that

¹⁰¹ Steiner (1992), p.28

aspects of every language-act are unique and individual. »¹⁰²

Nietzsche disait qu'il n'y a pas de faits, seulement des interprétations. Gadamer reprend cette idée et dit que tout est interprétation. C'est le point de départ de la dernière catégorie de l'interprétation : celle de notre présence au monde. Mais bien que cette thèse puisse épouser plusieurs formes (cognitive, idéologique, historique), c'est surtout à partir du langage qu'on essaie de la comprendre aujourd'hui. « Le langage renfermerait déjà toute une interprétation du monde, qui formerait la matrice de toutes les interprétations. »¹⁰³ (Nous avons abordé ce point à l'Avant-propos sous la rubrique *Le tournant linguistique*.)

Cela dit, on peut se demander comment se fait-il qu'il soit possible de parler d'interprétation dans tous ces cas. Et Grondin répond que « ce qui semble présupposé dans chacune de ces formes d'interprétation, c'est que le sens exige une médiation ou une transmission [...] l'idée d'interprétation vient toujours exprimer une « prestation intermédiaire » (*inter-pretatio*), qui présuppose que le sens ne peut être compris ou actualisé sans elle. »¹⁰⁴ Mais on l'a vu, cette prestation intermédiaire, c'est le prophète et le traducteur qui la remplissent en jouant leur rôle de messenger, de rapporteur, de témoin. Or, si tel est le cas, il ne faut plus dire que la traduction est une forme, une catégorie ou une acception de l'interprétation; mais plutôt que toute interprétation est une traduction.

A. Exégèse coranique

Prenons, comme point de départ et en guise d'exemple, le cas de l'exégèse coranique pour aborder la question de l'interprétation. L'islam, en général, et le Coran, en particulier, se limitent-ils à leur interprétation legaliste et judiciaire, à la religion de la loi, à l'exotérique (*zahir*)? Là où il a été répondu par l'affirmative, il n'y a plus guère lieu de parler de philosophie. Ou bien ce *zahir*, cet exotérique, dont on prétend se suffire pour régler les comportements de la vie pratique, n'est-il pas l'enveloppe d'autre chose, le batin, l'intérieur, l'ésotérique? Si oui, tout le sens du comportement pratique se trouve modifié, parce que la lettre de la religion positive, la *shari'at*, n'a son sens que dans la *haqiqat*, la réalité spirituelle, laquelle est le sens ésotérique des révélations divines. Or,

¹⁰² *ibid* p. 49

¹⁰³ Grondin, (2004) p. 127

¹⁰⁴ *Ibid* p.129

ce sens ésotérique n'est pas quelque chose que l'on peut construire à l'aide de la logique, à grands coups de syllogismes. Ce n'est pas non plus de la dialectique défensive comme celle de la théologie, car on ne réfute pas les symboles.¹⁰⁵ Commençons donc par la possibilité d'atteindre le sens exotérique.

a) La validité de l'exotérique

Il est un débat, en islam, autour de la question de savoir si la lettre, le sens extérieur ou exotérique du Coran, fait autorité ou a force de loi ou non.¹⁰⁶ Le sens exotérique du Coran, c'est ce qui est compris immédiatement des versets coraniques par un locuteur qui maîtrise l'arabe. D'une part, il y a donc ceux qui disent que ce sens fait autorité, donc il faut tenter de le découvrir, de le comprendre et de mener sa vie selon ce qui est compris. Et de l'autre côté, il y a ceux qui disent que le sens exotérique du Coran ne fait pas autorité en soi, puisqu'il ne peut être compris.

Mais il y a lieu d'ajouter que le sens coranique n'est pas univoque; il y a d'une part une pluralité de sens, d'autre part une juxtaposition de ceux-ci.

La pluralité de sens, c'est la possibilité d'interpréter le Coran selon différents paradigmes. Ainsi, on peut en faire des interprétations juridiques, théologiques, morales, sociales, scientifiques, etc. Quant à la juxtaposition des sens, elle dépend des niveaux spirituels de celui qui interprète.

Il est une narration bien connue du Prophète Mohammed : « le Coran a un sens exotérique (un *zahr*, un dos, une apparence extérieure, le sens littéral) et un sens ésotérique (un *batn*, une matrice, une profondeur intérieure, le sens caché ou spirituel).

¹⁰⁵ Selon tous les tenants de la validité des sens ésotériques, ce dernier ne peut être transmis qu'à la façon d'une science qui est héritage spirituel. Dans le cas du shiisme par exemple, c'est cet héritage spirituel que représente l'énorme corpus contenant l'enseignement traditionnel des Imams du shiisme comme héritiers des prophètes. Lorsque les shiites emploient, comme les sunnites, le mot *sunna*, il est entendu que pour eux cette *sunna* englobe cet enseignement intégral des Imams. Chacun des imams a été tour à tour le mainteneur du Livre, explicitant et transmettant à ses disciples le sens caché des révélations. Cet enseignement est à la source de l'ésotérisme en Islam, et il est paradoxal que l'on ait pu traiter de cet ésotérisme en faisant abstraction du shiisme.

¹⁰⁶ Pour une exposition des assises du débat, voir par exemple
<http://www.lankarani.com/ara/bok/view.php?ntx=031009#179> à partir de la p.179;
<http://www.u-of-islam.net/uofislam/maktaba/Aosool/Droos1/a78.htm>
<http://www.u-of-islam.net/uofislam/maktaba/Aosool/Droos2/a147.htm>
<http://www.u-of-islam.net/uofislam/maktaba/Aosool/Osool2/a39.htm>
<http://www.u-of-islam.net/uofislam/maktaba/Aosool/zabad/03/a105.htm>
http://www.al-shia.com/html/ara/books/lib-quran/tafsi_mofaserun-1/fehrest.htm
http://www.al-shia.com/html/ara/books/lib-quran/tafsi_mofaserun-2/fehrest.htm

À son tour, ce sens ésotérique a un sens ésotérique, ainsi de suite, jusqu'à sept sens ésotériques. »¹⁰⁷

Si nous mentionnons ce débat théologique, c'est qu'il rappelle étrangement au même débat rencontré en traductologie : y a-t-il un sens à atteindre? Est-il possible de l'atteindre? Est-il unique ou multiple? S'il est un, est-il exclusif? Et s'il est multiple, est-ce qu'on tombe nécessairement dans le relativisme? Évidemment, puisque le postmodernisme et le poststructuralisme sont à la mode, ce sont plutôt les positions relativisantes qui dominent. Pour notre part, nous pensons qu'il y a une façon de concilier entre absolutisme et relativisme, en traduction, comme ailleurs dans la vie. Nous y reviendrons lorsqu'il sera question de l'absolu et du relatif pour le sacré.

b) Taw'îl

Depuis l'acceptation des thèses du philosophe Gottlob Frege surtout par ce qui est devenu par la suite la tradition analytique en philosophie, les philosophes semblent avoir abandonné l'idée intuitive que le sens linguistique soit attribuable à des unités linguistiques prises isolément. Dans le cadre de son principe du contexte, Frege expliquait qu'une unité linguistique peut seulement acquérir un sens si elle est considérée au niveau de la phrase. Mais avec la parution des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, il a fallu élargir le réseau qui permet la compréhension, puisque selon ce dernier, comprendre une proposition (une phrase), c'est comprendre une langue. Les philosophes Quine et Davidson ont explicité cette idée davantage en disant que le sens d'une proposition (et donc d'un mot) ne s'acquiert qu'en fonction de la globalité de la langue dans laquelle elle se trouve. C'est ce qu'on veut dire en parlant aujourd'hui de « holisme sémantique ».

Il s'agit d'une façon différente d'exprimer le principe du cercle herméneutique en philosophie continentale.

« The hermeneutical method seeks to fit each element of a text into a complete whole, in a process commonly known as the « hermeneutical circle »; individual features are intelligible in terms of the entire context, and the entire context

¹⁰⁷ Amuli, Jami' al-Asrar wa Manba' al anwar, pp. 104, 503, 610 (tr. Somme des doctrines ésotériques)

becomes intelligible through the individual features. »¹⁰⁸

En élargissant encore un peu le réseau, on peut sortir de la sphère de la langue pour passer au niveau du monde physique ou extérieur. Ou, pour voir la chose autrement, le monde textuel devient le microcosme du monde extérieur, qui en est le macrocosme. Le passage du microcosme au macrocosme se comprend aussi comme le passage de l'individu à la société de laquelle il fait partie et par laquelle il acquiert son sens. Nous y reviendrons.

Avec Martin Heidegger, l'activité interprétative dépasse la textualité pour prendre une dimension existentielle (voir existentielle).

« It is more akin to a « know-how », and it always involves a possibility *of myself*: the verb form *sich verstehen* (to understand oneself) is reflective in German. « Understanding » is not primarily [sic] the reconstruction of the meaning of an expression [...] it always entails the projecting, and self-projecting, of a possibility of my own existence. [...] A momentous shift in the focus of hermeneutics has silently taken place in the work of Heidegger: Hermeneutics is less concerned with texts or a certain type of science, as was the case in the entire previous history of hermeneutics, but with existence itself and its quest of understanding. »¹⁰⁹

Gadamer s'inscrit dans cette même pensée lorsqu'il donne l'exemple de l'expérience artistique comme fusion des horizons.

« L'expérience de l'art, dit Gadamer, est toujours une rencontre (entre nous et l'œuvre) qui nous aide à dépasser notre particularité et à découvrir ce que Gadamer aime bien appeler « l'essence » des choses [...] Mais il est clair pour Gadamer que l'on ne peut découvrir cette essence, cette « vérité », que si l'on est métamorphosé, ébranlé, par cette expérience. L'expérience de l'art est ainsi une

¹⁰⁸ Eagleton, (1996) p.66

¹⁰⁹ Grondin (2005) pp. 982-987

rencontre avec soi-même, qui découle justement d'une confrontation avec l'essentiel qui nous fait sortir de nos horizons coutumiers, en nous renversant, comme on dit parfois. Il y a une part d'« unio mystica » dans cette idée de fusion, qui est en même temps une expérience de soi et de l'autre, dans ce qu'il y a de supérieur. On peut à bon droit parler ici d'une « expérience fusionnelle ».¹¹⁰

Cette idée révolutionnaire pour l'herméneutique occidentale trouve son parallèle dans la philosophie orientale des siècles avant Heidegger et Gadamer. Pour parvenir à comprendre l'étrangeté de l'humain, tous les spirituels musulmans se servent d'une opération mentale : celle du *ta'wîl* ou *exégèse spirituelle*.

« L'opération consiste en propre à « faire revenir », ramener, reconduire à l'origine, non point seulement le texte d'un livre, mais aussi le contexte cosmique dans lequel est emprisonné l'âme. [...] Maintenant, *que* reconduit cette *exégèse* ou *ta'wîl*, et *à quoi* reconduit-elle ? La question en implique une autre : *qui* reconduit-elle et *à qui* reconduit-elle ? Ce sont justement ces deux aspects fondamentaux que présente à l'enquête la texture de nos Récits visionnaires : le premier aspect concerne le *ta'wîl* des textes, le second aspect concerne le *ta'wîl* comme *ta'wîl* de l'âme. Leur synchronisme et leur codépendance définissent en propre ici le « cercle herméneutique » ou éclot une vision symbolique, et par lequel doit passer toute interprétation vraie de ses symboles. »¹¹¹

Ces deux types de *ta'wîl* vont de pair. C'est justement ce que Corbin explique plus tard en disant :

« le *ta'wîl* des textes suppose le *ta'wîl* de l'âme : l'âme ne peut ramener, faire revenir le texte à sa vérité, que si elle revient elle-même à *sa* vérité, ce qui implique pour elle une sortie hors des évidences imposées, hors du monde des apparences et des métaphores, de l'exil [...] Réciproquement l'âme prend le départ, accomplit le *ta'wîl* de son

¹¹⁰ Grondin (2005) p. 68

¹¹¹ Corbin, (1979) p.38

être vrai, en prenant appui sur un texte – texte d'un livre ou texte cosmique – que son effort va conduire à une transmutation, promouvoir au rang d'Événement réel, mais intérieur et psychique. »¹¹²

L'interprétation du livre cosmique, de notre présence au monde, est également une des conclusions de l'herméneutique contemporaine, comme nous l'avons vu plus tôt. En parlant du vocable *interprétation*, Jean Grondin dit :

« J'ai longtemps pensé que l'expression était d'un autre âge, quand je l'ai retrouvée dans ces jardins botanique ou ces réserves écologiques où l'on trouve aujourd'hui des « centres d'interprétation ». Leur fonction est de nous aider à comprendre le fonctionnement et la merveille de la nature. Ici, on peut dire que c'est le pôle objectif qui reprend ces droits : c'est la nature elle-même qu'il s'agit de découvrir. »¹¹³

Mais ces propos révèlent que tout ne dépend pas du sujet, de sa langue, de sa culture et de son historicité; ce qu'on interprète, c'est un sens, un monde qui régissent l'interprétation. C'est pour cette raison que Grondin poursuit en disant « On ne peut plus dire alors, comme on le répète souvent, que tout sens provient de l'interprétation ou que tout est affaire d'interprétation. »

c) Passage du mot à la chose

Dans *Vérité et Méthode*, Gadamer se sert de la traduction pour expliquer la compréhension : comprendre quelque chose signifie pouvoir le traduire dans ses propres mots, l'appliquer à sa propre situation. Donc toute réalité à laquelle il est possible d'accéder est une réalité linguistique. Mais Gadamer va plus loin encore, lorsqu'il parle de la fusion entre le processus de la compréhension et l'objet de la compréhension en affirmant :

« « Being that can be understood is language ». This simple, yet enigmatic dictum can be read in two quite different directions: it can mean, and in light of Gadamer's unmistakable stress on the historical nature of understanding seems to mean,

¹¹² *Ibid*, p.41

¹¹³ Grondin, (2004), p. 130

that every experience of Being is mediated by language, and thus by a historical and cultural horizon [... But] the stress can also be put on Being itself. [...] language is not only the subjective, say, contingent translation of meaning, it is also the event by which Being itself comes to light. Our language is not only « our » language, it is also the language of Being itself, the way in which Being presents itself in our understanding. »¹¹⁴

Ce qui est bien intéressant à noter, c'est que ce lien étroit entre les mots du livre cosmique et les mots textuels n'est pas étranger non seulement à la philosophie islamique, mais au Coran même, qui utilise les termes *Ayeh* et *Kalima* (qui se traduisent par miracle, signe, preuve, mot) pour parler des versets coraniques et des créatures du monde, ou ce qu'on pourrait appeler signe existentiel et signe législatif.¹¹⁵

En guise d'exemple, voici *ayeh* dans le sens duel de verset coranique, de signe, de miracle... :

Et ceux qui ne savent pas ont dit: «Pourquoi Dieu ne nous parle-t-Il pas [directement], ou pourquoi une ayeh ne nous vient-il pas?» De même, ceux d'avant eux disaient une parole semblable. Leurs cœurs se ressemblent. Nous avons clairement exposé les ayat pour des gens qui ont la foi ferme. [2 :118]

Et il ne leur vient aucune ayeh d'entre les ayat de leur Seigneur, sans qu'ils ne s'en détournent. [6 : 4]

Et leur prophète leur dit: «La ayeh de son investiture sera que le Coffre va vous revenir; objet de quiétude inspiré par votre Seigneur, et contenant les reliques de ce que laissèrent la famille de Moïse et la famille d'Aaron. Les Anges le porteront. Voilà bien là une ayeh pour vous, si vous êtes croyants! [2 :248]

Dieu a fait descendre du ciel une eau avec laquelle Il revivifie la terre après sa mort. Il y a vraiment là une ayeh pour des gens qui entendent. (65) Il y a certes un enseignement pour vous dans les bestiaux: Nous vous abreuvons de ce qui est dans leurs ventres, - [un produit] extrait du [mélange] des excréments [intestinaux] et du sang - un lait pur, délicieux pour les buveurs. (66) Des fruits des palmiers et des vignes, vous retirez une boisson enivrante et

¹¹⁴ Grondin (2005), p. 985

¹¹⁵ La notion de signe réfère évidemment à tout ce qui peut mener à l'auteur du signe, de la trace si l'on veut, notamment Dieu. Un signe pointe toujours vers quelque chose d'extérieur à soi.

*un aliment excellent. Il y a vraiment là une **ayeh** pour des gens qui raisonnent(1). (67) [Et voilà] ce que ton Seigneur révéla aux abeilles: «Prenez des demeures dans les montagnes, les arbres, et les treillages que [les Hommes] font. (68) Puis mangez de toute espèce de fruits, et suivez les sentiers de votre Seigneur, rendus faciles pour vous. De leur ventre, sort une liqueur, aux couleurs variées, dans laquelle il y a une guérison pour les gens. Il y a vraiment là une **ayeh** pour des gens qui réfléchissent. [16:65-69]*

*Nous avons fait de la nuit et du jour deux **ayat**, et Nous avons effacé la **ayeh** de la nuit, tandis que Nous avons rendu visible la **ayeh** du jour, pour que vous recherchiez des grâces de votre Seigneur, et que vous sachiez le nombre des années et le calcul du temps. Et Nous avons expliqué toute chose d'une manière détaillée.[17:12]*

*Ou comme celui qui passait par un village désert et dévasté: «Comment Dieu va-t-Il redonner la vie à celui-ci après sa mort?» dit-il. Dieu donc le fit mourir et le garda ainsi pendant cent ans. Puis Il le ressuscita en disant: «Combien de temps as-tu demeuré ainsi?» «Je suis resté un jour, dit l'autre, ou une partie d'une journée.» «Non! dit Dieu, tu es resté cent ans. Regarde donc ta nourriture et ta boisson: rien ne s'est gâté; mais regarde ton âne... Et pour faire de toi une **ayeh** pour les gens, et regarde ces ossements, comment Nous les assemblons(2) et les revêtons de chair». Et devant l'évidence, il dit: «Je sais que Dieu est Omnipotent» [2:259]*

*et Il [Jésus] sera le messenger aux enfants d'Israël, [et leur dira]: «En vérité, je viens à vous avec une **ayeh** de la part de votre Seigneur. Pour vous, je forme de la glaise comme la figure d'un oiseau, puis je souffle dedans: et, par la permission de Dieu, cela devient un oiseau. Et je guéris l'aveugle-né et le lépreux, et je ressuscite les morts, par la permission de Dieu. Et je vous apprends ce que vous mangez et ce que vous amassez dans vos maisons. Voilà bien là une **ayeh**, pour vous, si vous êtes croyants!»[3 :49-50]*

*Et ils dirent: «Quel que soit la **ayeh** que tu nous apportes pour nous fasciner, nous ne croirons pas en toi».[7:132]*

Et si l'on passe à *Kalima*, qui signifie « mot » en arabe, on rencontre encore une fois l'usage coranique qui en en parle comme un mot non textuel, mais plutôt existentiel ou cosmique, comme c'est le cas dans les versets suivants par exemple :

*(Rappelle-toi) quand les Anges dirent: «Ô Marie, voilà que Dieu t'annonce une **kalima** de Sa part: son nom sera «Al-Masīḥ», «'Issā», fils de Marie, illustre ici-bas comme dans l'au-delà, et l'un des rapprochés de Dieu» [3 :45]*

Ô gens du Livre, n'exagérez pas dans votre religion, et ne dites de Dieu que la vérité. Le Messie Jésus, fils de Marie, n'est qu'un Messager de Dieu, Sa kalima qu'Il envoya à Marie, et un souffle (de vie) venant de Lui [...] [4 :171]

Ainsi, on voit comment l'interprétation des mots coraniques elle-même appelle une interprétation des mots cosmiques, ce qui rejoint le cinquième type d'interprétation chez Grondin, c'est-à-dire l'interprétation de notre présence au monde. Tout est à interpréter, donc à traduire.

3. Le sens

Mais afin de pouvoir traduire, et du coup interpréter, il faut d'abord s'entendre sur la présence d'un sens, et la possibilité de sa découverte. Ce qui est à traduire, à interpréter, c'est une vérité, bien réelle. Ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'elle soit fixe et absolue non pas au niveau ontologique, mais au niveau de notre interprétation.

Dans un traité anonyme sur les sept sens ésotériques du Coran, l'auteur écrit :

« Sache – puisse Dieu te venir en aide, à toi et à nous, par un Esprit venant de lui¹¹⁶ – que l'essence éternelle du Coran, c'est le Logos ou Verbe divin qui permane avec et par l'Ipséité divine et qui en est indissociable, sans commencement ni fin dans l'éternité. C'est ce qu'indique ce verset : C'est Nous qui avons fait descendre le Rappel, et c'est Nous qui le conservons (15 :9). L'Être divin énonce un Verbe unique qui jamais ne diffère, bien que diffèrent les langues, les termes techniques, les modes d'expression. »¹¹⁷

D'une part, on dit que la vérité est une, absolue et éternelle. D'autre part, on veut accorder suffisamment d'importance à l'historicité pour en faire un cadre pour la manifestation de la vérité. Or, comment la vérité est-elle historique et comment l'histoire est-elle vérité? Si le Verbe divin est éternel, si corollairement les événements qu'il révèle sont eux aussi éternels, qu'en est-il alors de la notion même d'événement?

« Celui, déclare notre soufi anonyme, qui se sera élevé une bonne fois au-dessus du monde des objets matériels, se libérant de l'étroit défilé des nuits et des jours, pour se tourner résolument vers

¹¹⁶ On reconnaît ici la formule rédactionnelle caractéristique des Frères au cœur pur [Ikhwan al-Safa]

¹¹⁷ Corbin, (1971), volume III, p.220

le monde de l'âme, involuant le temps et le lieu, celui-là prendra conscience que le monde divin ne comporte ni avant ni après ni maintenant, ni altération ni transfert ni formes. A ce plan d'être, il ne convient de se représenter aucune étendue quantifiable par nos mesures, serait-ce celle d'un atome ou d'un point. [...] Alors on prendra conscience que pour l'Être divin le Coran est le Verbe émis par son souffle même; il embrasse la prééternité et la postéternité; ce n'est pas un événement nouveau qui arriverait quand arriverait enfin celui à qui il s'adresse. »¹¹⁸

Le phénomène du Livre, l'apparence extérieure et visible, c'est-à-dire le Livre non pas seulement constitué de papier et d'encre, mais de mots lisibles, de sons audibles et de sens apparents perceptibles, est ainsi reconduit à ce qui en est l'archétype éternel, la « Mère du Livre », qui est le Verbe divin éternel caché sous l'enveloppe exotérique. Ainsi est fondée la légitimité de la technique du ta'wil : reconduire la lettre de toutes les Révélations à leur sens ésotérique.

« Ce n'est pas en accumulant des arguments et des preuves rationnelles que l'on parviendra à le comprendre. Mais s'il existe une âme réceptive, avec un minimum de pureté intérieure, et douée de sens mystique pour les réalités spirituelles, alors il est possible que cette âme-là parvienne à *comprendre*. »¹¹⁹

La narration des sept sens ésotériques susmentionnée propose donc une intériorisation du sens coranique pénétrant jusqu'à sept degrés de profondeur. Ces sept degrés sont précisément les degrés selon lesquels se répartissent les spirituels, parce que chacun de ses degrés de compréhension correspond à un mode d'être, à un état intérieur. Ce qui nous importe, ce n'est pas autant les sept niveaux d'interprétation ni la répartition des spirituels, mais l'insistance sur la présence d'un sens archétypal, absolu et éternel, qui se manifeste, et donc s'interprète, de différentes façons et à différents niveaux une fois rendu à notre monde.¹²⁰

¹¹⁸ *ibid*, pp. 221 à 222

¹¹⁹ *Ibid* p.222; voir pp. 214-232

¹²⁰ Que représente le texte révélé dans une langue déterminée et à un moment déterminé, par rapport à la vérité éternelle qu'il énonce? Autrement dit, y a-t-il une psychologie prophétique qui explique le passage

Récapitulation : Afin de pouvoir communiquer la substance du message qui lui est révélé, le prophète doit commencer par l'interpréter pour le comprendre. Les narrations qui parlent de la multiplicité des sens coraniques abondent, et cette multiplicité est autant horizontale que verticale. Ce que nous appelons multiplicité horizontale, ce sont les interprétations coraniques à un même plan de connaissance, mais selon une modalité ou un aspect particulier. Ainsi on peut parler de l'interprétation historique, linguistique, scientifique, sociale, morale etc. d'un verset. Quant à la multiplicité verticale, elle

du Logos divin à l'articulation humaine? Il s'agit là d'une question qui secoua jusqu'au tumulte la communauté islamique : le Coran est-il créé ou incréé? La doctrine Mo'tazilite affirmant que le Coran est créé souleva une grande controverse. En 833, le calife Ma'mun imposa, pour des raisons politiques, cette doctrine comme article de foi et une période d'inquisition fanatique s'ensuivit. Quelques quinze années plus tard, le calife Motawakkil renversa la situation en imposant la doctrine du Coran incréé. Voici ce qu'en dit Molla Sadra dans le *Livre des pénétration métaphysiques* (Tr. H. Corbin, Verdier, 1988, pp. 148 à 150):

« 121. La Parole de Dieu n'est pas telle que le professent les ash'arites, lesquels font de la parole un attribut résidant dans l'âme, consistant en idées et significations qui subsisteraient par l'Essence divine [...] En outre, son impératif et son dire précèdent tout existant [...] la Parole de Dieu désigne la production des Paroles parfaites et l'émission de 'Signes immuables qui sont l'archétype du Livre et d'autres qui sont métaphoriques' (3 : 7) sous le revêtement des mots et des expressions allusives. [...]

122. Et la Parole qui descend d'après de Dieu est Parole sous un aspect, et elle est Livre sous un autre aspect. La Parole, du fait qu'elle appartienne au monde de l'Impératif est autre que le Livre, puisque celui-ci appartient au monde créaturel. [...] Lorsque l'homme profère une parole, c'est que celle-ci a émané de son âme sur la tablette de son cœur [son imagination et sa représentation], et que les différents organes servant d'issues aux lettres ont donné forme et figure à ces lettres en les prononçant. Son âme est donc ce qui fait exister la Parole. Il est écrivain, en tant qu'avec le calame de sa puissance il produit les lettres sur la tablette de son cœur, dans les gradations de sa voix et le cours de son souffle, tandis que sa personne physique est ce par quoi subsiste la Parole, et que, sous ce rapport, il est sujet parlant. Enfin, la Parole est sous un aspect Coran [conjonction] et sous un autre aspect elle est forqân [disjonction, discrimination]. Elle est Coran sous l'aspect de l'unité et de la coalescence, elle est forqan sous l'aspect de la multiplicité et de la différenciation. Parce qu'elle appartient au monde de l'Impératif, la Parole a les cœurs pour demeure : « Elle est dans les cœurs des croyants, et ne la perçoivent que ceux qui ont reçu la connaissance » (29 : 48) « et ne la comprennent que ceux qui savent » (29 : 42). Quand au Livre, parce qu'il appartient au monde créaturel, il a pour demeure les Tables écrites qui ont une dimension et que tout un chacun peut percevoir [...] »

représente les différentes profondeurs, les différents plans de connaissances. Par exemple, on pourrait parler de l'interprétation du verset selon le sens extérieur, exotérique, selon la *shariah*; selon le sens intérieur, ésotérique, selon la *tariqah*; et selon un sens ésotérique encore plus profond, selon la *haqiqah*. On pourrait également parler de plusieurs niveaux de profondeur dans chacun de ces niveaux.

Tout cela ne veut pas pour autant dire que n'importe quelle interprétation du Coran devient désormais valide puisqu'il y a une infinité de profondeurs et d'aspects. Le Coran est porteur de sens, mais d'un sens infiniment complexe et riche et c'est ce sens qui est valide et qu'il faut essayer de découvrir lors de l'activité interprétative. Tout cela est transposable au niveau du mot textuel en général, et au niveau du mot cosmique également.

Une fois que le prophète complète cette première étape d'interprétation pour comprendre lui-même, il pourra passer à la phase de la traduction de ce nouvel enseignement acquis en paroles pour les gens, mais aussi en actions pratiques.

Dans son fameux article *On linguistic aspects of translation*, Roman Jakobson a dit :

Contre ceux qui assignent le sens (le signifié) non au signe, mais à la chose elle-même, le meilleur argument, et le plus simple, serait de dire que personne n'a jamais goûté ni humé le sens de *fromage* ou de *pomme*. Il n'y a pas de signifié sans signe.[...] Pour le linguiste comme pour l'utilisateur ordinaire du langage, le sens d'un mot n'est rien d'autre que sa traduction par un autre signe qui peut être substitué, spécialement par un autre signe « dans lequel il se trouve plus complètement développé », comme l'enseigne Peirce, le plus profond investigateur de l'essence des signes. [...] Aucun spécimen linguistique ne peut être interprété par la science du langage sans une traduction des signes qui le composent en d'autres signes appartenant au même système ou à un autre système.¹²¹

Bien que cela soit vrai, il est aussi vrai que ce qui est communiqué au prophète est une réalité spirituelle qui est présente à lui elle-même, en soi. Ce n'est pas une connaissance indirecte, mais une connaissance directe, du noumène, par présence. C'est ce que nous

¹²¹ Jakobson (1963), pp. 78-86

avons voulu dire en parlant de la fusion totale des horizons entre le sujet connaissant et l'objet de sa connaissance. Cette même fusion est celle que nous appelons de nos vœux pour le traducteur, puisqu'afin de pouvoir opérer des traductions réussies, il se doit de s'unir avec les textes, les auteurs, les lecteurs et les société desquels et auxquels il traduit. La difficulté que doit surmonter le prophète ne commence pas au niveau de la réception de la réalité qui lui est révélée, parce qu'elle se présente à lui directement, immédiatement. La difficulté commence au moment où il essaiera de traduire intersémiotiquement cette réalité pour lui-même, dans les signes du monde qu'il partage avec les autres, et ensuite, au moment où il tentera d'expliquer sa traduction dans les signes de son peuple.

« Le langage des Écritures sacrées est divin, mais en même temps il est forcément celui des Hommes; il est donc fait pour les Hommes et ne saurait être divin que d'une manière indirecte. Cette incommensurabilité entre Dieu et nos moyens d'expression transparaît dans les Écritures, où ni nos mots, ni notre logique ne sont à la hauteur de l'intention céleste. [Le Verbe incréé] manifeste ainsi sa transcendance par rapport aux limitations de la logique humaine; l'Homme doit pouvoir dépasser ces limites s'il veut atteindre le sens divin des mots... »¹²²

Le traducteur, selon ce modèle, est également un interprète. Sa tâche d'interprétation commence au moment où il devient lecteur, pour comprendre le texte lui-même. Il opérera ensuite la deuxième phase de l'interprétation lorsque viendra le moment de traduire son interprétation, généralement en écriture, pour un auditoire particulier.

Mais il faut préciser que le traducteur est plus qu'un simple lecteur. Un traducteur qui lit un texte en tant que lecteur, tout simplement, ne le lit pas de la même manière, avec le même niveau d'analyse, de décortication, d'exploration minutieuse que s'il le lisait pour le traduire. Toute personne qui a lu un texte pour le lire, et une deuxième fois pour le traduire en attestera.

« ... le traducteur a pour tâche de transposer le sens à comprendre dans le contexte où vit l'interlocuteur. Bien entendu, cela ne veut pas dire que le traducteur soit autorisé à trahir le sens que

¹²² Schuon (1957), pp.29-30

l'autre a en vue. Ce sens doit être, au contraire, conservé; mais, comme il doit être compris dans le monde d'une autre langue, il y est nécessairement mis en vigueur d'une autre manière. C'est pourquoi toute traduction est déjà interprétation (Auslegung); on peut même dire qu'elle est toujours l'accomplissement de l'interprétation que le traducteur a donnée de la parole qui lui a été proposée... l'exemple du traducteur, dont la tâche est de franchir l'abîme qui sépare les langues, fait apparaître d'une façon particulièrement claire la relation mutuelle qui se déroule entre l'interprète et le texte, correspondant à la réciprocité de l'explication dans la conversation. Car tout traducteur est interprète. »¹²³

Revenons maintenant à la question du sens, pour voir, à la suite de tout ce que nous avons dit, s'il est un moyen de concilier entre le sens absolu que nous cherchons, et le relativisme qui découle de la multiplicité des interprétations. Évidemment que le débat acquiert toute sa pertinence selon nous une fois qu'il est projeté à la dimension socio-culturelle. Encore une fois, nous allons utiliser la notion du sacré comme application de ce que nous avons dit au sujet du sens transcendantal, puisqu'elle représente l'enjeu le plus problématique, selon nous, dans les sociétés modernes hétéroclites. Et pour nommer les choses de leur nom sans détournements parlons directement de religion, bien que la notion de sacré soit encore plus large, simplement parce que tout l'enjeu me semble là, dans le contexte de notre réalité actuelle.

A. La formulation de l'enjeu

À l'heure où le contact externe entre humains semble être devenu plus facile à établir qu'à toute autre époque de l'histoire, les Tours de Babel dans lesquels l'Homme moderne vit rendent toute communication au sujet d'enjeux cruciaux (questions sociales, économiques, culturelles) extrêmement difficile, ce qui représente un drôle de contraste par rapport aux demandes de communication interculturelles et interraciales que l'on entend de partout. « Dans le long procès contre la signification, contre la possibilité du sens (le 'sens du sens' dit George Steiner), entrepris par la modernité, le langage n'est pas sorti indemne. Il a même été le principal accusé et condamné. Condamné à l'éternel

¹²³ Gadamer, (1996) p.4

soupçon, on ne le croit plus capable de signifier quoi que ce soit, les mots sont désormais tous menteurs. Le langage verbal n'est pas le seul incriminé. On peut justement considérer la modernité comme le procès fait à toute forme d'expression et de communication. »¹²⁴

Communiquer, du latin classique, c'est avoir part, partager, être en relation avec¹²⁵. Désormais que la langue de la sagesse traditionnelle a été perdue, il n'existe pour l'Homme moderne aucun terrain commun pour établir une communication, surtout entre ce qui est moderne et les traditions orientales. On entend parler d'une humanité unique à un instant de l'histoire où il n'y a jamais eu si peu de communication – si peu d'avoir-part, d'être-mêlé-à, de partage de la réalité de l'autre – entre les différentes composantes de l'humanité. Ce qu'il faut, c'est ramener toute la diversité, la divergence, l'hétérogénéité des humains à un point commun. Mais lequel?

B. Le sacré

Sans trop nous approfondir dans la question, nous pensons que s'il y a une notion qui peut éveiller chez tous les humains tout autant le sentiment le plus sincère de fraternité que des sentiments d'inimitié, et autant rapprocher qu'éloigner, c'est bien celle du sacré. Et, admettons-le, c'est aussi cette même notion qui semble être la source de bien des conflits dans l'état actuel de notre monde. En fait, nous ne pouvons voir comment une discussion au sujet des conflits sociaux, culturels et religieux peut faire fi du sacré. Ce que nous voulons tentons de faire, c'est de prendre le sacré comme exemple de conflit pour voir comment une traductologie d'inspiration prophétologique peut contribuer à reconsidérer le sacré non plus comme source de conflit, mais comme facteur de rapprochement et de respect mutuel, comme le veut la Tradition.

Les humains d'aujourd'hui, sevrés du cordon ombilical qui les reliait au champ du sacré à un niveau essentiel, sont réduits à des îlots séparés par des abîmes insondables et des chasmes qu'aucun humanisme ne peut relier.

Ce qui se trouve le plus au centre de l'humain, ce qui constitue son essence, c'est le sacré, c'est le sans-limites, reconnu comme tel. En s'identifiant avec le sacré, on s'identifie à un champ commun qui invite les différents points de vue à venir se

¹²⁴ Nouss, (1991), p. 124

¹²⁵ *Trésor de la langue française*

rejoindre. S'identifier à quoique ce soit d'autre que le sacré, c'est nécessairement adopter un point de vue plus étroit et moins invitant à l'altérité. C'est la notion de Moksha en hindouisme, et son équivalent en christianisme se résume dans les fameux mots « vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira » (Jean, 8 :32) Et selon l'école de la Tradition, ce sacré qu'il faut connaître et auquel il faut s'identifier, il ne se trouve qu'au centre de l'être humain, là où il a toujours été. S'il nous est étranger, inconnu, c'est que nous l'avons oublié.

a) Des pommes et des oranges

En partie, ce manque de communication est attribuable au manque de discernement qui caractérise le monde moderne. Nous pouvons illustrer ce point par l'exemple de l'orientalisme, où il est possible d'identifier toutes sortes d'excès fantastiques qui empêchent l'établissement d'une ligne de communication véritablement intellectuelle ou d'une étude comparative de la philosophie et des métaphysiques qui soit digne de ce nom. D'autre part, alors que certains chercheurs orientalistes réduisent les théories orientales à une philosophie profane, des chercheurs orientaux, qui éprouvent, semble-t-il, de manière à moitié cachée, un sentiment d'infériorité, tentent de donner une respectabilité à ces mêmes doctrines et les honorer en les harmonisant avec la pensée de tel ou tel penseur occidental, penseur qui ne sera fort probablement plus en vogue par le temps que la comparaison est faite. Tout cela donne lieu à des drôles de discours. Pour emprunter une expression et parler en termes gadamariens, il s'agirait ici d'une confusion des horizons, et non d'une fusion des horizons.

On compare ainsi les plus grands saints et gnostiques à des sceptiques et on confond sans hésitation différents niveaux d'inspiration. Tolstoï devient un Mahatma; le rejet de la causalité de Hume est rapproché de la théologie Ash'arite d'un côté et du Bouddhisme de l'autre; Sankara est comparé aux idéalistes allemands et Nietzsche à Rumi. Ce sont tous là des rapprochements qui ne rendent justice à personne. Là où il y a un rapprochement à faire, il faut avoir le courage de le faire. Mais il faut également avoir le courage de nommer les choses par leur nom, et ne pas se mettre à parler d'analogies et de comparaisons entre des réalités lorsqu'elles ne peuvent être plus éloignées les unes des autres.

C'est seulement dans le cas de figures occidentales telles que les Platonistes de Cambridge, Jacob Boehme, Claude St Martin et Franz van Baader qu'il est possible de faire des analogies entre les doctrines orientales et la pensée moderne occidentale, pour la simple raison que leur approche était traditionnelle. Mais ce sont là des noms qui sont très mal connus en Occident, pour ne rien dire de l'Orient. Donc dire que tel passage de Hegel ressemble aux Upanishads, ou que Hume présente des idées similaires à celles de Nagarjuna, c'est commettre la pire forme d'erreur, puisque cela empêche toute compréhension véritable de ces auteurs d'avoir lieu, autant pour les orientaux que pour les occidentaux.

C'est surtout un désir de vouloir harmoniser des prémisses complètement contradictoires qui motivent certains penseurs à parler de ressemblances là où il n'y a en fait que de profonds contrastes et d'évidentes contradictions entre les différentes visions du monde. Il s'agit d'une attitude qui réduit la réflexion à une charité sentimentale, alors que sa fonction première devrait être de servir la vérité, peu importe où elle se trouve, de révéler les contrastes et de souligner les différences.

Il semble que le traducteur a toujours été celui qui cherche à effacer, ou du moins, à atténuer, les différences dans le but de jouer son rôle de pont interculturel. Le discours traductologique se concentre plus souvent qu'autrement sur les similarités et non sur les différences, avec les meilleures intentions, certes, mais peut-être y a-t-il mieux à faire. Peut-être est-il temps d'exiger que la traduction fasse le contraire, qu'elle souligne la différence au lieu de l'effacer.

Il y a un adage selon lequel Satan n'aime pas tout ce qui est pointu. Cette vieille sagesse porte une vérité bien profonde qui peut être fort utile pour le monde d'aujourd'hui. Elle nous dit que le mal réussit à se manifester partout en arrondissant tout ce qui est pointu, afin que toute distinction claire disparaisse du milieu dominé par son influence. Les côtés des doctrines s'érodent et leur distinction disparaît graduellement. Le vrai et le faux deviennent plus confus et ce qui est sacré se mélange au reste : tout devient indistinct et ambiguë. Il faut faire confronter les éléments étrangers, mais dans un espace qui se prête à un tel exercice, pour permettre l'intégration de chacun des éléments hétérogènes en un tout harmonieux qui respecte l'hétérogénéité de chacun de ses

éléments. Voilà le nouveau rôle du discours traductif que nous appelons de nos vœux. Et c'est à partir de la notion de sacré, qui peut servir autant de point de convergence que de divergence, que nous avons tenté de montrer que cela est possible. Mais pour ce faire, il faut être capable de reconnaître les points en commun ainsi que les points de différences.

b) Solution possible : Le un et le multiple

Dans un traité contre la philosophie rationaliste, Al-Ghazali¹²⁶ raconte la parabole de quelques personnes aveugles¹²⁷ qui entendent parler de la présence d'un éléphant dans leur pays. N'ayant aucune connaissance même théorique de l'éléphant, ils partent à sa recherche dans le but de le toucher pour le connaître. Un beau jour, ils se trouvent finalement en présence de cet animal et se mettent à tâter les différentes parties de son corps. Le premier toucha une patte, le deuxième, une défense, le troisième une oreille. Croyant qu'ils connaissaient désormais ce qu'est un éléphant, ils retournent chez eux. Or, chacun d'eux donna une réponse différente lorsque les autres personnes aveugles demandaient une description de l'éléphant. Pour la première personne, qui a tâté une patte, l'éléphant ressemble à une colonne solide, mais à la fois rude et molle. La deuxième personne, qui a tâté une défense, nia cela, en disant que l'éléphant est lisse et dur, sans aucune rudesse. De plus, la bête ressemble à un pieu, et n'a rien d'une colonne. La troisième personne aveugle s'exclama que l'éléphant était bel et bien mou et rude, comme ses deux compagnons venaient de dire, mais qu'il ressemblait plutôt à un grand morceau de cuir épais. Voilà ce qui résulte lorsqu'on tente d'enfermer l'universel dans des vues fragmentaires, ou dans des « points de vue » exclusifs et isolés...

Il est paradoxal de constater que, dans le monde d'aujourd'hui, c'est la multiplicité même des formes du sacré qui sert de prétexte pour rejeter toutes les formes du sacré et même toute science du sacré. La multiplicité et la variété des formes du sacré, qui est en soi une indication de la réalité et de l'universalité du sacré, est mentionnée par ceux qui nient la réalité du sacré pour relativiser le peu qui a survécu de la Tradition en Occident (et qui se présente surtout sous différentes formes du Christianisme). Ce qu'il y a à voir dans la multiplicité des manifestations du sacré, ce ne sont pas des contradictions qui relativisent, mais une confirmation de l'universalité d'une même et unique réalité qui se

¹²⁶ al-Ghazzali, *Ihya' 'ulum ad-din* (Caire, 1933), vol.IV, p.6

¹²⁷ l'origine de la parabole serait du Pali Bouddhiste Udana. Voir T.W. Rhys Davids, "Does Al Ghazzali use an Indian Metaphor?," *Journal of the Royal Asiatic Society* (Londres) 1911, pp. 200-201

dévoile infiniment à l'humain de façons différentes. C'est la notion du sacré qui relie toutes les traditions et qui sert de terre commune où l'humanité peut se rejoindre. Et ce lien étroit entre la multiplicité du sacré, d'une part, et l'unité des traditions, d'autre part, a toujours accompagné, chez les auteurs de la Tradition, toute discussion qui porte sur la resacralisation du savoir.¹²⁸

Le besoin pressant d'expliquer la multiplicité des formes du sacré a engendré un nombre d'approches différentes, la majorité desquelles ne parvenant pas à faire plus que banaliser les sujets les plus exaltés. C'est pour cette raison qu'il nous semble qu'il n'y a pas de domaine où les lacunes de la mentalité séculaire, aux prises avec des réalités bien au-delà de ses moyens, sont plus évidentes que dans celui des études religieuses, puisqu'il s'agit d'un espace qui a coutume de recueillir de grandes quantités d'informations au sujet des religions sans jamais aller au cœur de celles-ci pour comprendre leur sens. On passe ainsi son temps à cueillir des données et à discuter de « faits » historiques, de mythes, de rites, de symboles sans jamais mentionner la foi par exemple. C'est comme si on étudie la réception d'un tableau de Picasso d'un point de vue purement physique, ou que l'on présente un morceau de Mozart en ne parlant que des dimensions mathématiques et physiques de la musique.

Il y a également ceux qui, bien qu'avec les meilleures intentions et toujours dans le but d'établir une meilleure compréhension entre les religions, donnent priorité à la compréhension mutuelle même au dépens de la croyance. Autrement dit, ils acceptent un œcuménisme qui prône le sacrifice de certaines croyances religieuses si ce sacrifice permet de mieux comprendre les autres et mieux se faire comprendre par eux en retour.¹²⁹ Si un Chrétien cesse de croire dans une doctrine aussi fondamentale pour lui que celle de la réincarnation, par exemple, afin de se rapprocher de l'Islam, d'aucun pourrait penser qu'il est encore porteur de la foi chrétienne.

¹²⁸ Voir Guénon, *Introduction to the study of Hindu Doctrines*; Coomaraswamy « Paths that lead to the same summit » in the Bugbear of Literacy; Schuon in *Transcendent Unity of Religions, Formes et substances dans les religions*; M. Pallis « On crossing Religious Frontiers » in his *The Way and the Mountain* pp. 62-78

¹²⁹ P. ex. Hick "Whatever Path Men Choose is Mine," in Hick and B. Hebblewhite (eds.), *Christianity and other religions*, Philadelphia, 1980, 171-190

On rencontre également le parallèle de ses tentatives d'œcuménisme dans la sphère politique, où nombreux sont les cas où on a essayé de créer un dialogue interreligieux pour des raisons politiques. On pourrait se demander quel mal y aurait-il à utiliser tous les moyens à notre disposition pour que la paix règne finalement dans régions déchirées par la guerre, ou même pour apaiser des tensions et des malaises socio-culturels? Le problème, c'est que le sacrifice de « la vérité » (pour un groupe ou un autre) ne résout pas le conflit pour de bon. En dépit de la noblesse des intentions, l'utilisation de la religion comme fin politique n'aboutit qu'à des simplifications réductrices et de fausses platitudes. Aucun niveau de fraternité – créée politiquement ou autrement – n'expliquera pourquoi les Chrétiens font des peintures de leurs icônes religieuses alors que les Musulmans n'en font pas et pourquoi les deux doivent respecter la position de l'autre. Le respect véritable ne découle pas de la tolérance mais de la compréhension. De fait, la tolérance est préférable à l'intolérance, mais elle est loin d'être suffisante parce qu'elle porte implicitement en elle la certitude que la position de l'autre est fautive mais qu'il faut tout de même la tolérer, la supporter, l'endurer. Comprendre les formes du sacré dans leurs différences signifie accepter les autres religions non par tolérance envers les autres en vertu de leur humanité, mais en raison de notre croyance que la source du sacré est vraie et unique, quelle qu'en soit l'expression culturelle. Cette perspective ne veut pas pour autant dire qu'il faille tolérer le faux parce qu'une personne ou un groupe y adhèrent.

Au risque de commettre un flagrant cliché, c'est justement ici que la traduction doit jouer son rôle de pont interculturel; ce n'est pas un pont pour tolérer l'autre, mais pour le comprendre, c'est-à-dire l'intégrer, l'inviter chez soi, et en retour, se faire comprendre par l'autre, c'est-à-dire se faire accueillir par l'autre et aller chez lui, sans s'attendre à ce que l'un ou l'autre ait à sacrifier son identité. La tâche traductive a donc une vocation de maintenir les différences, non les effacer. L'intégration de l'autre ne signifie pas la dissolution ou l'effacement de son identité et le remplacement de celle-ci par une autre qui nous semble plus commode.

Refuser cette approche de compréhension de l'autre, c'est tomber dans l'exclusivisme, la disputation religieuse et le fanatisme, phénomènes qui ne manquent pas dans notre monde. Le problème de l'exclusivisme est d'autant plus sérieux que ce sont

généralement les personnes plutôt religieuses qui sont exclusivistes. Voilà un autre lieu où le discours traductologique doit se faire entendre, pour dire comment il faut s'y prendre pour se traduire dans l'universel, du moins, dans l'universel relatif qui nous entoure. L'opposition des personnes religieuses à des formes du sacré différentes des siennes tire justement sa source du fait qu'ils ont une foi et que la religion est une réalité porteuse de sens véritable pour elles. Ceux qui traitent ces personnes de fanatiques et qui prétendent ne pas l'être elles-mêmes parce qu'elles ne prennent pas la religion au sérieux ne sont pas mieux que celles qui appartiennent au premier groupe. Qu'il est facile de ne pas avoir de préjugés à propos de ce qui ne nous concerne pas, de ce qu'on n'a pas à coeur! Le problème surgit justement lorsque la personne est croyante et qu'elle s'identifie à une religion particulière qui donne sens et direction à sa vie.

Ce que l'on peut critiquer chez une telle personne, ce n'est pas qu'elle soit porteuse de foi ou qu'elle pratique strictement selon une religion quelconque, mais plutôt qu'elle ne possède pas de savoir dans le sens que nous avons explicité plus haut et que nous appellerons désormais savoir traditionnel. Ce qu'il faut à une telle personne, c'est un savoir capable de pénétrer au cœur d'univers étrangers et en extraire le sens interne. Le savoir traditionnel est en effet un savoir universel présent sous une forme ou une autre dans toutes les civilisations. D'une manière plus ou moins précise, le savoir traditionnel, c'est la notion de *dharma* en hindouisme et en bouddhisme, de *dîn* en islam, de *tao* en taoïsme et ainsi de suite. Les visions du monde de l'hindouisme, du bouddhisme, du taoïsme, du judaïsme, du christianisme, de l'islam et de toute autre religion authentique sont toutes des visions traditionnelles. C'est l'ensemble des principes d'origine divine révélées ou dévoilées à l'humanité par l'entremise de messagers, de prophètes, d'*avatâras*, du Logos, ou d'une autre entité pour guider l'humanité dans toutes les facettes de sa vie, ce qui comprend également une explication de la voie qui donne accès à ce savoir.¹³⁰

Il est évidemment facile de se décourager avant d'entreprendre l'acquisition d'un tel savoir en raison de ce qui paraît être un obstacle insurmontable en raison de la richesse

¹³⁰ Voir Nasr (1981) à partir de p.68

de la manifestation du sacré, mais le rôle du savoir est inévitable et irremplaçable pour toute compréhension d'autres mondes du sacré et même pour la foi elle-même.¹³¹

Sinon, quels sont les choix qui s'offrent à l'Homme moderne? Il peut choisir entre un exclusivisme qui annulerait toute notion de justice et de miséricorde divine et un universalisme qui effacerait les éléments religieux précieux qu'un croyant considère comme provenant d'une source divine. Il peut choisir entre un absolutisme qui nie toute manifestation de l'Absolu sauf celle à laquelle il adhère et un relativisme qui détruit toute notion de sens. Il peut choisir entre la réduction de toute réalité religieuse à une série d'évènements et d'influences historiques et l'étude des réalités religieuses en elles-mêmes sans référence aucune au dépliement historique de telle ou telle manifestation particulière du sacré. Il peut choisir entre l'acceptation de l'autre par politesse simplement pour des raisons de commodité, voire même par charité, et persévérer dans sa lutte contre l'autre et le considérer comme un ennemi qu'il faut taire et même détruire. Il peut choisir entre s'enfermer dans sa propre croyance religieuse et ne rien apprendre au sujet des autres religions et étudier les autres religions mais au prix d'ébranler ou de perdre sa foi dans la sienne.

Voilà donc les choix qui s'offrent à l'Homme moderne à l'heure où la présence des autres religions pose pour lui un problème existentiel fondamentalement différent de celui que ses ancêtres ont dû surmonter. Aujourd'hui, les autres mondes du sacré ne sont pas présents en tant que ruines archéologiques, restants historiques, ou voisins lointains dans des mondes isolés, mais en tant que réalités religieuses coexistantes. L'autre est présent chez nous, dans son étrangeté. C'est cela qui explique la pertinence de l'étude des religions selon la perspective de la philosophie pérenne et de l'école de la Tradition.

La Tradition aborde l'étude des religions en distinguant entre le principe et sa manifestation, l'essence et la forme, la substance et l'accident, l'intérieur et l'extérieur. Elle part du principe que chaque détermination de l'absolu se trouve déjà dans la sphère de la relativité. L'unité des religions doit être découverte dans cet absolu, qui est à la fois vérité et réalité, et origine de toute révélation et de toute vérité. C'est seulement au niveau de l'Absolu que tous les enseignements religieux deviennent une et même chose. Tout ce qui se trouve sous ce niveau ne peut pas être identique, malgré le semblant de

¹³¹ Voir Schuon, *Stations of Wisdom*, chapitre 2; *Logique et transcendance*, chapitre 13

correspondance parfaite. Les différentes formes du sacré sont comme des langues différentes qui parlent d'une même vérité unique, mais la syntaxe de ces langues n'est pas la même. Cependant, puisque la source du sacré est commune, tout ce qui est révélé du Logos doit être respecté et honoré d'une part, et élucidé et expliqué d'autre part, indépendamment de la religion qui est son hôte. Chaque station sur chaque voie est objet de la plus grande vénération selon la Tradition puisque ces stations sont nécessaires pour atteindre le sommet.

La tradition tente de pénétrer jusqu'au cœur des rites, des symboles, des images et des doctrines qui constituent un univers religieux particulier sans toutefois réduire tous ces éléments à un autre univers religieux, une autre révélation particulière du Logos. Chaque élément est compris autant en lui-même que comme une réalité qui se révèle spatio-temporellement et donc historiquement. On y comprend que le sens de chaque symbole ne peut être compris que relativement au système dont il fait partie, selon le cycle herméneutique ou l'holisme sémantique, pour utiliser des notions déjà vues. Toute justification humaine pour ce qui peut faire injustice au génie particulier et unique de chaque religion divine est rejetée.

Le concept du relatif absolu, qui pourrait sembler contradictoire, est essentiel pour comprendre la multiplicité des formes du sacré. Il est étrange de le dire, mais seul l'absolu est absolu; chaque manifestation de l'absolu sous forme de révélation crée un univers de formes et de significations du sacré dans lesquelles certaines déterminations, hypostases, et même personnes, apparaissent comme représentations de l'Absolu sans pour autant être l'Absolu. La savoir traditionnel peut défendre le caractère absolu que les fidèles de chaque religion voient dans leurs croyances, en même temps que de continuer à maintenir que seul l'Absolu est absolu et que tout le reste ne peut jamais être plus qu'un absolu relatif.

Selon une telle vision, le fondateur de chaque religion est donc une manifestation particulière du Logos suprême ainsi que le Logos. Le livre sacré de chaque religion est une manifestation particulière du Livre suprême ainsi que le Livre (ce que l'Islam nomme la Mère, la Matrice, la Source des (du) Livre(s), umm al kitab), et ainsi de suite.¹³² Mais pour être capable d'identifier la trace de l'absolu relatif dans les multiples

¹³² 26 :191-194

univers du sacré et entrevoir l'absolu, en même temps, au-delà de cette multiplicité, il faut adopter un point de vue ésotérique. Si on se limite à l'exotérisme, on ne verra que les différences et le relatif. Cela explique, en grande partie, notre insistance dans les pages qui ont précédé sur les approches et principes ésotériques de la philosophie islamique.

Selon le contexte spatiotemporel et l'infinité des facteurs qui contribuent à la personnalité des croyants, chaque révélation semblera être une manifestation de l'un des aspects du sacré qui, lui, est a-historique. Ce qui est reflété par ces aspects du sacré ou du divin, à savoir les religions, est donc également a-historique et totalement indépendant, en son essence, des influences historiques, sociales, politiques, économiques... Alors qu'une religion donnera l'impression de souligner l'amour, une

Ce (Coran) ci, c'est le Seigneur de l'univers qui l'a fait descendre, (192) et l'Esprit fidèle(2) est descendu avec cela (193) sur ton cœur, pour que tu sois du nombre des avertisseurs, (194) en une langue arabe très claire.

75 :16-18

Né remue pas ta langue pour hâter sa récitation: (16) Son rassemblement (dans ton cœur et sa fixation dans ta mémoire) Nous incombent, ainsi que la façon de le réciter. (17) Quand donc Nous le récitons, suis sa récitation. (18) A Nous, ensuite incombera son explication.

3 : 7

C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre: il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses. Les gens, donc, qui ont au cœur une inclination vers l'égarement, mettent l'accent sur les versets à équivoque, cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part Dieu(.) Et ceux qui sont bien enracinés dans la science(,) disent: «Nous y croyons: tout est de la part de notre Seigneur!» Mais, seuls les doués d'intelligence s'en rappellent.

13 : 39

Dieu efface ou confirme ce qu'Il veut et l'Ecriture primordiale est auprès de Lui.

43 : 3-4

Nous en avons fait un Coran arabe afin que vous raisonniez. (3) Il est auprès de Nous, dans l'Ecriture-Mère (l'original au ciel), sublime et rempli de sagesse.

Ces versets et d'autres semblent indiquer que le Coran a une existence ontologiquement antérieure et supérieure dans le monde du divin, et une existence moins forte, qui corresponde à notre réalité, dans le monde ci-bas. Sous sa forme supérieure, Um al-Kitab est une réalité plus simple ontologiquement (moins composée) qui ne peut pas être comprise comme étant des énoncés exprimées dans une langue quelconque. La langue devient une nécessité seulement lorsque Um al Kitab *descend* ou est projeté à ce bas-monde pour devenir un livre qui peut être lu et exprimé en langue humaine. Voir note 112.

autre soulignera le savoir; une insistera sur le sacrifice de soi, et une autre sur la grâce divine. Cela dit, c'est la manifestation de la doctrine qui change, alors que la doctrine de base est la même d'une religion à une autre. C'est la raison pour laquelle j'ose affirmer que vivre une seule tradition complètement, c'est vivre toutes les traditions.

Tout cela ne veut évidemment pas dire que toutes les traditions sont, à tout moment historique, en possession de toutes les possibilités qui leur sont inhérentes. La source des religions, l'intellect divin, est immuable. Mais la manifestation terrestre des religions, quant à elle, subit nécessairement tous les effets de la spatiotemporalité du monde dans lequel cette manifestation a lieu, c'est-à-dire l'historicité. Il est des religions dans le monde d'aujourd'hui qui sont mortes dans le sens qu'il n'est plus possible de les pratiquer. Leurs formes et symboles sont peut-être toujours à notre portée, mais l'esprit qui donnait vie à ces derniers ne les anime plus. Dans le cas d'autres religions, bien qu'il soit toujours possible de les pratiquer, certaines de leurs dimensions sont devenues inaccessibles. Donc oui, vivre pleinement une religion, c'est les vivre toutes. Mais il faut commencer par identifier une religion qu'il est possible de vivre pleinement, qui est toujours vivante dans toutes ses dimensions. Et d'aucun ne dira que toutes les religions d'aujourd'hui peuvent être pratiquées au même degré. La position théorique qui maintient l'universalité de la vérité selon différentes manifestations du sacré est une chose, et la disponibilité des moyens d'accès à cette vérité et à un moment particulier de l'histoire est autre chose.

Les méthodes exotériques des études religieuses procèdent à des comparaisons en juxtaposant les différents éléments religieux, alors que la méthode traditionnelle comprend les différents niveaux auxquels se trouve l'absolu relatif dans chaque univers du sacré.

Toutes les religions inculquent un sentiment de perte de la perfection à l'égard de l'origine ou du centre, et toutes les religions offrent un moyen de retrouver cette perfection. Toutes les religions possèdent un élément de prière pour remodeler l'Homme et lui permettre de se rattacher à son absolu. Toutes les religions expliquent que la réalité ne se limite pas à l'expérience spatiotemporelle de ce monde et toutes enseignent qu'il y

a un au-delà vers lequel l'âme humaine voyage.¹³³ Il y a bien d'autres instances d'éléments religieux fondamentaux qui se manifestent d'une façon ou d'une autre dans toutes les religions mais rarement de la même manière. Il ne faut évidemment pas faire fi des différences fondamentales qui créent les distinctions entre les différentes familles de religion, telles la famille abrahamique, indienne, iranienne ou shamanique. Mais à l'intérieur de ces familles, chaque univers possède son génie spirituel propre, et le savoir traditionnel permet de reconnaître la présence de certains éléments fondamentaux et d'appliquer certains concepts clés pour expliquer la réalité religieuse.

Le savoir traditionnel tente de comprendre les différents mondes du sacré de telle façon à les rendre intelligibles sans violer leur génie propre ou les étudier comme des phénomènes ou des influences historiques. C'est ce type de savoir qui peut prendre en compte la multiplicité ahurissante des formes et des significations du sacré sans se perdre dans celle-ci ou la réduire à quelque chose de non sacré, ce qui détruirait toute sa signification.

L'approche de l'école traditionnelle peut jouer un rôle important pour la survie du sacré dans le monde d'aujourd'hui, tiré d'une part vers le modernisme laïque allergique au sacré, et d'autre part vers la multiplicité des univers religieux qui peut fragiliser le sacré en le rendant relatif. L'approche de la Tradition, qui dépend d'une étude sérieuse du sacré et de ses manifestations, peut outrepasser les platitudes polies et les contentieux fanatiques. Elle offre à l'Homme moderne la possibilité de contempler la richesse et la beauté des autres formes du sacré sans détruire ce qu'il y a de sacré dans son propre univers. On pourrait y voir un remède à un monde qui se fane par l'absence du sacré.

La traduction, qui est une interprétation, est toujours une ouverture à l'autre. La conviction de Gadamer, considéré le fondateur de la méthode herméneutique, dans cette ouverture dépassait la simple position théorique pour devenir un principe éthique de vie.

« In his discussion with Gadamer in 1981, [Derrida] challenged Gadamer's rather commonplace assumption that understanding implied the good will to understand the other. What about this will? Asked Derrida. Is it not chained to the will to dominate that is emblematic of our

¹³³ Y compris la doctrine bouddhiste du non-soi qui sous-entend un état au-delà l'existence samsarique et la possibilité de l'homme d'atteindre un tel état

metaphysical and Western philosophical tradition? Hence Derrida's mistrust of the hermeneutical drive to understand (and thus perhaps violently absorb) the other and of the hermeneutic claim to universality. Gadamer was touched by this criticism to the extent that he claimed that understanding implied some form of application, which can indeed be read as a form of appropriation. This is perhaps the reason why, in his later writings, he more readily underlined the open nature of the hermeneutical experience. « The soul of hermeneutics », he then said, « is that the other can be right ». ¹³⁴

4. Le vouloir-dire du mot

Qui n'a pas ressenti la limite de la parole, qu'elle soit dite ou écrite? À quel point un « je t'aime » exprimé semble faible par rapport au sentiment d'amour qui bouillonne dans le cœur de l'amant. De même qu'un « je suis triste » ou un « toutes mes condoléances » semblent insignifiants lorsqu'on vient de perdre quelqu'un qui nous est cher. Et pourtant, on les dit ces quelques mots, malgré leur insignifiance. L'amour et la perte d'un défunt sont des exemples, parmi tant d'autres, qui permettent d'illustrer comment les mots ne semblent jamais être en mesure de s'élever à la hauteur de ce que l'on veut véritablement dire, de ce que l'on veut vraiment leur faire dire.

D'une certaine manière, avec le non relativisme du sens, il s'agit à mon avis de la prémisse la plus importante de l'herméneutique. Tout le mérite de la théorie de l'interprétation consiste à faire ressortir ce que les mots ne disent pas, mais veulent dire. Ce que les mots disent, c'est ce qu'ils disent déjà une fois écrits ou prononcés. Mais il y a reste le reste, ce qu'ils ne disent pas. « La thèse cardinale de l'herméneutique, sa thèse universelle est que les mots restent toujours en-deça de ce qu'ils veulent dire. En d'autres termes, tout dire se trouve habité d'un « dis-lui que je », que les mots cherchent à rendre, mais sans jamais y parvenir. » ¹³⁵

Si l'interprète, et donc le traducteur, font dire aux mots plus que ce qu'ils disent pas, il nous faut maintenant, et à la suite de tout ce qui a été dit jusqu'ici, affronter la question de savoir dans quelle mesure le traducteur est un auteur.

¹³⁴ Grondin, (2005), p.12

¹³⁵ Grondin (1997), 185

CHAPITRE IV : LE TRADUCTEUR EST-IL AUTEUR?

Nous venons d'établir que le traducteur est un messenger, mais plus encore. Son rôle ne se réduit pas à porter une enveloppe dans laquelle se trouve la lettre à transmettre; il participe à la transmission du contenu de celle-ci. S'il en est ainsi, pouvons-nous alors parler du traducteur comme l'auteur de la lettre, ou du moins, comme un co-auteur de celle-ci?

1. Introduction : Considérations étymologiques

Prenons comme point de départ l'étymologie du mot. L'étude de l'étymologie et de l'évolution terminologique du terme qui représente la traduction dans différentes langues est très révélatrice de la portée et des implications sémantiques de la notion de traduction d'une langue à une autre. On peut y découvrir les présupposés culturels qui ont façonné la traduction.

Par exemple,

« in the Nigerian language Igbo, the words for translation are *tapia* and *kowa*. *Tapia* comes from the roots *ta*, 'tell, narrate', and *pia*, 'destruction, break [it] up', with the overall sense of 'deconstruct it and tell it (in a different form)'. *Kowa* has a similar meaning, deriving from *ko*, 'narrate, talk about' and *wa*, 'break in pieces'. In Igbo therefore translation is an activity that stresses the viability of the communication as narration, allowing for decomposition and a change in form rather than one-to-one reconstruction. »¹³⁶

Dans son article *In Our Own Time, On Our Own Terms*, Harish Trivedi nous apprend aussi que, pour ce qui est des langues parlées en Inde, le prakrit (et le sanskrit) désigne la traduction par *chhaya*, ce qui signifie ombre, comme si une langue était l'ombre d'une autre.

De plus

« In a majority of the Indian languages, [par exemple, le Hindi et le Bengali] the term now routinely used for translation is *anuvad*, an old Sanskrit word – which may encourage the belief

¹³⁶ Tymozcko, (2005), p.1090

that the practice is as old as the word. But the truth
is that *anuvad* has not always meant 'translation'
[...] »¹³⁷

Voici la définition de ce terme sel le *Sanskrit-English Dictionary* de Sir Monier Monier-Williams, publié en 1899 :

« saying after or again, repeating by way of
explanation, explanatory repetition or reiteration
with corroboration or illustration, explanatory
reference to anything already said; translation; a
passage of the Brahmanas which explains or
illustrates a rule [...] already propounded. »¹³⁸

Mais toutes les entrées des mots dérivés d'*anuvad*, comme *anuvach*, *anuvachana*, *anuvaka* et *anuvakya*, ne comprennent pas l'élément *translation*; il s'agit dans tous ces cas d'une répétition, d'une imitation, d'une réitération ou d'une récitation. Comme l'indique Trivedi¹³⁹, Monier-Williams fait preuve d'anachronisme en définissant le terme par un usage néologique à l'époque de la rédaction. Autrement dit, *anuvada* est une répétition extrêmement exacte d'une énonciation dans la même langue, surtout dans un contexte spirituel ou religieux. Trivedi ajoute pertinemment « While 'translation' in the sense of 'carrying across' is based on a spatial metaphor, *anuvad* in the sense of repetition is, on the other hand, a temporal metaphor. »¹⁴⁰ La vision européenne veut géographiquement apporter sa langue à autrui, alors que selon la vision indienne (peut-être par le biais du Sanskrit) tout le monde dit la même chose, mais à des moments différents.

Il existe d'autres termes indiens découlant du sanskrit et désignant la notion de traduction, mais ce sont des compositions néologiques plus récentes. En guise d'exemple, *Rupantara* signifie « changed or new form, transformation; version, rendering, adaptation (of a tale, a work) »¹⁴¹.

En malayalam, on trouve le terme *vivartanam*. Monier-Williams le définit ainsi :

¹³⁷ Trivedi, (2006) p.110

¹³⁸ *Ibid* p.39

¹³⁹ *Ibid* p.111

¹⁴⁰ *Ibid* p.113

¹⁴¹ Voir McGregor 1993 : 868

« Turning round, revolving... turning, turn, change... transformation [...]; going round, circumambulating (an altar etc.) [...]; causing to turn or to change, overturning...; turned round &c.; [...] whirled round (as dust) [...]; removed from one's place [...] ». ¹⁴²

Et pour le terme *vivarta*, on lit chez Apte (1890 :520):

« 5. Alteration; modification, change of form, altered condition or state [...]; 6. (In Vedanta phil.[osophy]) An apparent or illusory form, an unreal appearance caused by *avidya* or human error; (this is a favourite doctrine of the Vedantins according to whom the whole visible world is a mere illusion – an unreal and illusory appearance – while Brahman or Supreme spirit is the only real entity; as a serpent (*sarpa*) is a *vivarta* of a rope (*rajju*), so is the world a *vivarta* of the real entity Brahman, and the illusion is removed by *Vidya* or true knowledge [...] ». ¹⁴³

Pris hors contexte, méprendre l'illusoire pour la réalité en raison de l'erreur est une métaphore intéressante pour la traduction.

Trivedi dit :

« These terms ... are not and cannot become synonymous and optional words for the English term 'translation', for to the extent that they are synonymous, that are so only within the language(s) and the cultural tradition they belong to. Before we say that they all mean 'translation' we must remind ourselves that they cannot themselves be so simply translated. To parade them in a comparative context together with the Western term(s) for translation, with all the discriminating care in the world, is still to offer them for inclusion in an alien discourse in an alien language; it is perhaps to sell them short. » ¹⁴⁴

¹⁴² Monier-Williams 1899:988

¹⁴³ Apte, V.S. (1890) *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, Delhi : Motilal Banarsidass. Reprinted 1970

¹⁴⁴ Trivedi, *op. cit.* p.117

On pourrait aussi reprendre ce genre de nuance à faire entre « traduction » (en français, en espagnol, en italien et en portugais) et « translation ». C'est justement ce que Berman a fait dans son article *De la translation à la traduction*¹⁴⁵. Il dit :

« Vers 1500 surgit un terme nouveau qui, en principe, ne désigne que l'activité traduisante. Ce terme, pour toutes les langues romanes (et pour l'allemand, qui en donne la transcription littérale), c'est justement traduction. Le fait que l'acte de traduire commence à être désigné, à l'orée du XVI^e siècle, par un terme nouveau et unique est un événement inapparent, mais majeur, de l'histoire de la culture occidentale. Il indique un changement radical dans la manière de percevoir cet acte, et avec lui tous les autres actes d'écriture. [...] Au moyen âge, l'acte de traduire était désigné par plusieurs termes, parmi lesquels ne figurait justement pas celui de traduction. Le plus courant était celui de translation, que l'anglais a conservé avec le verbe correspondant *translate*. Le français médiéval avait *espondre*, *turner*, *mettre en romanz*, *enromachier*, et *translater*. »¹⁴⁶

Cette multiplicité des termes avait plusieurs raisons. Premièrement, l'écriture médiévale était une écriture sur une écriture, étant souvent une série de commentaires sur des œuvres faisant autorité, ce qui veut dire que les frontières entre ma parole et celle d'autrui étaient fragiles. Deuxièmement, les frontières entre les langues étaient beaucoup plus fragiles; certains textes devaient être écrits dans une langue donnée, et certains textes étaient rédigés en plusieurs langues dès le départ. Finalement, on avait parfois des noms particuliers pour parler de la traduction d'un type particulier de texte, d'une langue particulière et vers une langue particulière.

« Les Grecs [...] avaient deux mots pour désigner la traduction, orale et écrite : *meîapherein* et *hermeneuein* d'abord, puis, à l'époque tardive de Plutarque, *metaphrazein*. Les deux premiers verbes ont donné en français métaphore et herméneutique. Si *metaphrazein* n'est pas passé dans notre langue, nous avons, très proche, paraphraser, acte avec

¹⁴⁵ Berman (1988)

¹⁴⁶ Ibid, p.26

lequel, historiquement, la traduction a entretenu des liens étroits. »¹⁴⁷

Il poursuit un peu plus loin en disant :

« Le terme latin qui s'imposa à la fin de l'Antiquité et se transmet au moyen âge, c'est *translatio*, avec le verbe correspondant *translatare*. Mais ce terme, à Rome, avait à son tour maintes significations. [...] Cette multiplicité sémantique s'enracinait dans une signification fondamentale : la *translatio* était avant tout un mouvement de transfert. »¹⁴⁸

Mais qu'en est-il alors de « traduction »? Berman nous raconte que

« le verbe traduire existait déjà en France au XVe siècle, mais seulement dans le domaine juridique, ou il s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui, comme lorsque nous disons : « il a été traduit en justice ». Traduire, ici, vient effectivement du verbe latin *traducere*, qui a un sens matériel, et n'a rien à voir avec la « traduction ». C'est Leonardo Bruni qui aurait rendu par le toscan *tradotto* le participe passé *traductum* employé par un auteur latin, Aulu Gelle. Seulement, pour ce dernier, *traductum* ne signifiait pas « traduit », mais « transporté ». Dans le passage où il emploie ce participe passé, il est question du transfert d'un vieux mot grec en latin, donc de ce que nous appelons un emprunt. C'est-à-dire du contraire, en principe, d'une traduction. »¹⁴⁹

Autrement dit, (l'ironie du sort!) le mot que nous utilisons aujourd'hui pour parler de l'acte de traduire n'est rien de plus qu'une erreur de traduction!

« *Transductio* appartient à une famille sémantique très différente de celle p.31 de *translatio*. Cette famille de mots a fourni, à partir du *decutio* et du verbe *ducere* (conduire), des termes comme induction, déduction, réduction, séduction, production et reproduction. » Pourquoi le nouveau

¹⁴⁷ *Ibid* p.28

¹⁴⁸ *Ibid* p.29

¹⁴⁹ *Ibid* p.30

terme a-t-il alors remplacé l'ancien? « Alors que la *translation* met l'accent sur le mouvement de transfert ou de transport, la traduction, elle, souligne plutôt l'énergie active qui préside à ce transport, justement parce qu'elle renvoie à *ductio* et *ducere*. La traduction est une activité qui a un agent, alors que la translation est un mouvement de passage plus anonyme. Tous les mots formés à partir de *ductio* supposent des agents. »¹⁵⁰

« Ainsi, la langue anglaise est-elle essentiellement translativ, et c'est pourquoi *translation* reste pour elle un signifiant central. À ce titre, elle a conquis une triple position : elle est devenue le principal médium de création terminologique, c'est-à-dire de signifiants spécialisés p.33 fondamentalement convertibles ou commutables; sur cette base, elle est devenue le principal médium de communication technologique à l'échelle mondiale; enfin, elle est devenue le principal médium de transmission des textes écrits dans les langues dites « lointaines », comme le chinois, l'indien ou le japonais. [...] Si l'anglais est devenu la langue *translative mondiale*, c'est primordialement parce qu'il se conçoit comme un pur système de signes permutable. D'où une conséquence : toute « traduction » dans le domaine anglo-saxon, s'effectue nécessairement dans l'horizon de la « translation » [...] Plus précisément, la langue anglaise *ne traduit pas*, elle *translate*, c'est-à-dire fait circuler des « contenus » qui, en eux-mêmes, sont de nature translinguistique. »¹⁵¹

Berman passe ensuite au terme allemand, pour le comparer à l'anglais et au français.

« Pour la langue allemande, la « traduction » n'est pas un mouvement de translation des signifiés, ni l'énergie présidant à ce mouvement : elle est cette opération par laquelle, en un double mouvement, quelque chose d'étranger est posé au-delà de lui-même (*übergesetzt*), dans la langue traduisante, et quelque chose de propre est dé-porté, ou plutôt se déporte (*setz sich über*) au-delà de lui-même, dans l'étranger. « Traduire » est aussi bien « traduire

¹⁵⁰ *Ibid* p.30

¹⁵¹ *Ibid* p.32

de... » que « se traduire vers... » D'où vient, sans doute, que la culture allemande soit historiquement, la plus grande culture-de-la-traduction en Europe. »

« Si la langue allemande conçoit la « traduction » comme un jeu réciproque du propre et de l'étranger, si la langue anglaise la conçoit comme une mise en circulation de signifiés hors de toute référence au proche et à l'étranger, la langue française, elle, voit dans l'acte de traduire l'acclimatation adaptatrice de l'étranger. »¹⁵²

Il termine cette section en déclarant justement que

« *Traduction, translation et Übersetzung* ne « se traduisent » pas mutuellement (sauf en surface). Croire le contraire serait nier l'impérieuse puissance des signifiants sur l'existence humaine. »¹⁵³

En se tournant du côté de l'arabe maintenant, on trouve le terme ترجمة (Tarjameh) pour désigner la traduction. Étymologiquement, le mot signifie « l'acte d'interpréter la langue » et « Expliquer la parole dans une autre langue ». ¹⁵⁴

¹⁵² Ibid p.33

¹⁵³ Ibid pp.34-35

¹⁵⁴ Taj al arus, volume 16, p.73-74

. قال : ويقال : ترجمان مثل ريهقان ، أي : بفتح الأول وضم الثالث . قلت : وهذه هي المشهورة على الألسنة : المفسر للسان وقد ترجمه وترجم عنه : إذا فسر كلامه بلسان آخر ، قاله الجوهري وقيل : نقله من لغة إلى أخرى ، والفعل يدل على أصالة التاء ، فيه تعريض على الجوهري حيث ذكره في ر ج م مع أن أبا حيان قد صرح بأن وزنه تفعلان ، ويؤيده قول ابن قتيبة في أدب الكاتب أن الترجمة تفعلة من الرجم ، ثم وقع الخلاف هل هو من الرجم بالحجارة ؛ لأن المتكلم رمى به ، أو من الرجم بالغيب لأن المترجم يتوصل لذلك به قولان لا تنافي بينهما وهل هو عربي أو معرب درغمان فتصرفوا فيه فيه . خلاف نقله شيخنا .

Lisan al arab, tarjame

<http://www.content.com.sa/Languages/LisanElArab/Default.aspx?ParentForm=WebDict>

ترجم:

Cela rappelle le terme *interpretes* des romains, qui donna plus tard « interprète » et « interprétation ». On a ensuite utilisé le terme *tarjama* pour désigner la biographie.

Maria Tymozcko dit

« the association of *tarjama* with a narrative genre, biography, to me indicates that the role of the translator is seen as related to that of a narrator, suggesting in turn the powerful potential of the translator's agency. Syriac translators eventually turned to other subjects as well, becoming major conduits of Greek science and philosophy to their contemporaries, and it is perhaps relevant that a second meaning of *tarjama* is 'definition'. This meaning may be related to the later involvement of Syriac translators with Greek learned texts, especially scientific and mathematical ones, for such texts are heavily oriented to defining and explaining objects of the natural conceptual worlds. This meaning may also be relevant to early Syriac and Arabic translation practice, for the translators did not merely transmit Greek texts unchanged; when scientific and mathematical knowledge had progressed, translators augmented the Greek texts with their own culture's supplementary frameworks and advances, merging and recasting the Greek material so that the subject matter became better articulated and better defined in the translations. »¹⁵⁵

Tout cela pour dire que les définitions de la traduction dans différentes cultures reconnaissent au traducteur une plus grande part de participation plus grande que celle que semble lui accorder l'imaginaire collectif en le réduisant à un perroquet qui répète ce qu'il entend dans sa propre voix. Ainsi, et pour récapituler à partir de notre échantillon étymologique, la traduction est déconstruction; réitération sous une nouvelle forme; ombre; explicitation ou explication; adaptation dans une nouvelle forme;

الترجمان و المترجمان: المفسر للسان. و في حديث هرقل: قال لترجمانه: المترجمان بالضم و الفتح: هو الذي يترجم الكلام: اي ينقله من لغة الى اخرى...

¹⁵⁵ Tymozcko, (2005), 1082-1097

transformation; faire le tour de; modification; illusion; métaphore; herméneutique; paraphrase; transfert; interprétation; biographie et définition.

2. Traduction et lecture

On n'a jamais contesté, à ma connaissance, que le traducteur soit lecteur. Peut-être que c'est parce qu'on n'a pas toujours poussé la réflexion au sujet de la lecture jusqu'au bout pour en arriver à conclure que

« la lecture est conductrice du Désir d'écrire [...] la lecture est véritablement une production : non plus d'images intérieures, de projections, de fantasmes, mais, à la lettre, de *travail* : le produit (consommé) est retourné en production, en promesse, en désir de production, et la chaîne des désirs commence à se dérouler, chaque lecture valant pour l'écriture qu'elle engendre, à l'infini. »

Ou qu'

« une lecture « vraie », une lecture qui assumerait son affirmation, serait une lecture folle, non en ce qu'elle inventerait des sens improbables (des « contresens »), non en ce qu'elle « délirerait », mais en ce qu'elle percevrait la multiplicité simultanée des sens, des points de vue, des structures, comme un espace étendu hors des lois qui proscrivent la contradiction (le « Texte » est la postulation même de cet espace). »¹⁵⁶

3. Traduction et rédaction

Je pense que la traduction comme lecture, c'est la prémisse sous-entendue de la traduction comme interprétation, que nous avons exposée au chapitre précédant. Mais une fois cette lecture faite, le traducteur passe-t-il véritablement à l'étape de la rédaction? Pendant longtemps, apprendre à écrire commençait par apprendre à traduire. En ce sens, la traduction est l'origine de l'écriture. Mais la traduction en est peut-être l'horizon également. L'écriture ne découle pas seulement de la traduction, elle ne cesse d'y retourner, de l'appeler, tel que l'a souligné Derrida en parlant de la dette de l'original envers la traduction. On peut écrire en langue étrangère, traduire de la langue étrangère et écrire en langue maternelle. De ces trois possibilités d'écriture, c'est la traduction qui

¹⁵⁶ Barthes (1984), pp. 37-47

prime par exemple à l'époque de la Renaissance, « parce qu'elle est pour tous les écrivains de cette époque le lieu où l'on forme sa langue. »¹⁵⁷

La traduction est donc un moyen d'apprendre à écrire. Mais est-elle elle-même une écriture? Le traducteur est-il un auteur? Un créateur? C'est certainement l'approche de nombre de traducteurs et de traductologues.

A. Synthèse Folkart-Berman

Dans son *Second Findings*, Barbara Folkart porte une attaque contre tout ce qui fait de la traduction une imitation ou une répétition d'un original, au lieu d'en faire un original en soi.

« Translation, of course, has an intimate relationship with the already-said. This is inevitable, and legitimate, since the already-said is by definition its point of departure. Far less legitimate is the mindset that continues to pervade the field: what Jacques Brault so aptly referred to as "l'épistémologie du pareil au même" reigns virtually undisputed, driving nearly all practice and, implicitly or explicitly, a significant amount of theoretical discourse. Outcome, according to this mindset, is measured by the extent to which the target-text repeats, or replicates, the source-text [...] »¹⁵⁸

En parlant de la poésie, qu'elle soit « originale » ou « traduite », elle écrit :

« The vocation of the poem is to break out of the already-said, to force its way through the wall of language and to put us into more or less unmediated contact with fragments of world. And this, as I see it, stands in contradistinction to both the practice of translation and the practice of translation theory, mediated modes of writing which all too rarely transcend the already-said. »¹⁵⁹

En parlant de ce qu'elle appelle des modèles formalisés ou encore de « background reading or ad hoc academic models », elle ajoute :

¹⁵⁷ Berman 1988

¹⁵⁸ Folkart, (2007) p.5

¹⁵⁹ *Ibid*, pp.1-2

« they are readerly, retrospective, after-the-fact constructs that have little or nothing to say about making text. From the creative standpoint, they are dead ends rather than points of departure. Preoccupied with the already-said, they have little commerce with the poem-to-come, the à-dire. Until such time as they are metabolized into an active, writerly impulsion, they have no future. *Writing, though, is future.* Writing is forward-moving, inaugural [...] »¹⁶⁰

Avant d'exprimer mon adhésion à la vision de Barbara Folkart dans cet ouvrage, où elle veut faire de la traduction une écriture, j'estime utile d'ajouter que, si à la limite on peut accepter sa généralisation au sujet de la pratique de la traduction (à savoir, que la majorité des traductions ne sont pas des écritures, mais des répétitions, des réécritures) je pense qu'au niveau de la théorie au moins, il y a un peu plus de nuance à apporter.

Elle estime, par exemple, que :

« Even Antoine Berman fell short of the authentically “productive” theory of translation to which he aspired: he spent far more time reflecting on existing translations and drawing up a sort of cahier de charges for re-translating John Donne than indicating how to get there—probably, and tragically, because he was cut short before he could go any further. Berman did have the grace and the finesse to recognize the shortfall explicitly: “parvenu à ce point, la critique doit se taire,” he wrote, nearing the end of his last book (Berman 1995, 228) »¹⁶¹

Et d'ajouter que

« Much has been made of close-to-the-grain translation in the last couple of decades, with exponents of “foreignizing” taking the naïve view that replicating the linguistic microstructures of the source text will somehow give the target reader a way in to The Alterity of The Other. Berman *première manière* went so far as to say that “une traduction qui ne sent pas du tout la traduction est forcément mauvaise” (1984, 247). »¹⁶²

¹⁶⁰ Ibid p.13

¹⁶¹ Ibid p. 2

¹⁶² Ibid p.6

Héritière de lui à plusieurs égards, sa monographie est « en hommage à la vie continuante de Berman », et elle lui voue un très grand respect tout au long du livre. N'empêche que dans ce premier chapitre, il me semble que sa critique ne soit pas entièrement justifiée. Ce serait amputer le projet de Berman que de le présenter comme quelqu'un qui cherche à faire une copie du texte, de la langue de départ. Son but a toujours été, me semble-t-il, d'ébranler le système d'arrivée en y introduisant des éléments qui vont souligner l'étrangeté du texte de départ. Folkart a entièrement raison : la traduction devrait être, et elle est une écriture (cela reste par contre à préciser). Et pour être une écriture, la traduction ne doit pas succomber à la tentation d'utiliser les clichés ou de dire ce qui a déjà été dit de la même manière. Mais n'est-ce pas là justement ce que Berman proposait comme traduction réussie? Utiliser des éléments lexicaux, syntaxiques, stylistiques etc. qui sont véritablement *étrangers* à la langue d'arrivée. Oui, on reprend des éléments qui se trouvent dans la langue de départ, donc en un sens, on les répète, mais parce qu'on les introduit dans la langue d'arrivée, ils deviennent des éléments nouveaux. Le résultat de cette méthode me semble s'éloigner considérablement des clichés existants. À chaque fois qu'un tel procédé est choisi par le traducteur, il faut reconnaître sa créativité, son originalité, sa nouveauté, puisqu'à défaut de ces éléments, on ne pourrait parler d'étrangeté. Bien que la déclaration de Berman (« une traduction qui ne sent pas du tout la traduction est *forcément* mauvaise) soit beaucoup trop générale, cela ne justifie pas de traiter de naïf ce que Folkart appelle la *réplication des microstructures linguistiques du texte source* dans le but de donner au lecteur en langue d'arrivée une voie pour accéder à l'Altérité de l'Autre. Le fait de garder intentionnellement garder certains « éléments de microstructure » dans la traduction ne veut pas nécessairement dire l'annulation de toute possibilité de s'approprier du poème, puisqu'il est surtout question de poésie ici, en exerçant sa créativité pour le rendre sien. Le traducteur peut exercer sa créativité et son originalité à n'importe quel niveau de l'œuvre tout en gardant le caractère étranger de l'œuvre en langue d'arrivée. Il y a certes des différences quantitatives entre les deux approches, surtout quand on lit des choses comme « My approach involves appropriating both the source text and the target idiom, treating the multiple layers of the idiom as raw material that is *mine*—every last layer of

it—mine to do with as I want. »¹⁶³ Mais je pense qu'elles ne sont pas nécessairement mutuellement exclusives, même si, qualitativement, elles pourraient avoir la même visée, puisque, d'une certaine façon, c'est aussi ce que font les *foreignizing translations*.

Cela dit, Barbara Folkart présente la « bonne » traduction – surtout poétique, mais c'est valable pour d'autres types également – comme une écriture, non comme une lecture.

« fixating on the already-said is no way to produce a translation that will in itself have value as a piece of writing. True admiration for the source text, true openness to otherness, involves recognizing the full of the text—the creative forces innovating in the author's use of the source-language idiom, the pulsions and dynamics at work before and behind the finished product, the forces that come into play in making text. The fact is that texts, whether scientific or poetic, have to be *made* in the target language, written and re-enacted, rather than replicated, or repeated. »¹⁶⁴

Elle ajoute que « The thinking translator does *as* (not *what*) the source-language author did. »¹⁶⁵ Ce point de vue n'est pas étranger au monde de la traduction. Meschonnic écrivait que « la traduction réussie est une écriture, non une transparence anonyme, l'effacement et la modestie du traducteur que préconise l'enseignement des professionnels. »¹⁶⁶ Si certains traducteurs n'en parlent pas ouvertement, d'autres s'assurent d'explicitier leur approche. Par exemple dans son introduction à *Imitations*, Robert Lowell dit :

« I believe that poetic translation – I would call it an imitation – must be expert and inspired, and needs at least as much technique, luck and rightness of hand as an original poem. » (p.xii) [...] « All my originals are important poems. Nothing like them exists in English, for the excellence of a poet depends on the unique opportunities of his native language. I have been almost as free as the

¹⁶³ Ibid p.22

¹⁶⁴ Ibid p. 7

¹⁶⁵ Ibid p.22

¹⁶⁶ Meschonnic, (1999), p.85

authors themselves in finding ways to make them
ring right for me. »

Donc la traduction, pour être (bonne) traduction, doit être écriture, non lecture, selon les auteurs explorés jusqu'ici. Comment faut-il donc s'y prendre? Selon Folkart, il n'existe pas de méthode précise. Après avoir présenté certaines de ses traductions, elle dit

« Above all, I want to stress that my renderings embody **instinctive choices**. When I speak of making the most of the native textures of the French language, or building in intertextuality, I am talking **after the fact**. For me, the translation of poetry is very much a matter of *ear* (in Guillaume's sense of the word) rather than analysis; to work best it has to stem from the translator's gut reaction to the source poem. Intuition is a function of experience, and gut reaction¹⁶⁷ may in fact be based on a good deal of metabolized theory and criticism [...] but they nonetheless kick in *sponte sua*. »¹⁶⁸

Et encore une fois, Folkart n'est pas seule à voir les choses de cette manière; toute l'approche de l'école traductologique interprétative¹⁶⁹ se résume en ce point. Elle est donc entièrement justifiée lorsqu'elle conclut que « Writerly translation, in a word, demands the very set of aptitudes, attitudes, and skills that writers work directly out of. »¹⁷⁰

En général, nous sommes d'accord avec ces conclusions. Mais selon Folkart, la distinction entre une bonne et une mauvaise traduction peut se résumer à la distinction entre la traduction comme une écriture et la traduction comme une lecture.

« We have all seen academic papers that pile up mountains of analysis, only to birth a mouse of a poem. Such essays are all reading, no writing. »¹⁷¹

Le problème, c'est qu'elle voit (ou crée) un schisme, une déchirure, une distance trop grande entre lecture et écriture, alors que cela n'est pas justifié. Toute écriture appelle une lecture, si ce n'est que celle de l'auteur lui-même alors qu'il écrit. Mais la lecture

¹⁶⁷ Voir Douglas Robinson, *The Translator's Turn*

¹⁶⁸ Folkart, *Op cit.* p.21

¹⁶⁹ ou l'École de Paris de Seleskovitch et Lederer des années 1970

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.23

¹⁷¹ *Ibid.* p.30

appelle aussi l'écriture. Nous pouvons utiliser les notions de plaisir et de désir, dont se sert Folkart elle-même dans cet ouvrage, pour établir ce rapprochement.

En parlant de la rédaction, de faire du texte, elle dit

« Little of the canonical discourse on translation has anything to do with the actual business of making text. Nothing in it has anything to do with the *pleasure* of making text. Where the readerly, reverential approach stresses duty, authority, the law of the already-said, writing operates on the pleasure principle. To translate as a writer is to pleasure in the act of making text, moving forward with wonder and infinite respect for the possibilities of your raw material. »¹⁷²

Il est difficile de ne pas comparer ces propos à ceux de Roland Barthes, lorsqu'il dit au sujet de la lecture

« Qu'est-ce qu'il y a de Désir dans la lecture? Le Désir ne peut se nommer, pas même (au contraire de la Demande) se dire. Cependant, il est sûr qu'il y a un érotisme de la lecture (dans la lecture, le désir est là avec son objet, ce qui est la définition de l'érotisme). [...] pp.44-45 « Enfin, il y a une troisième aventure de la lecture (j'appelle aventure la façon dont le plaisir vient au lecteur) : c'est, si l'on peut dire, celle de l'Écriture; la lecture est conductrice de Désir d'écrire (nous sommes sûrs maintenant qu'il y a une jouissance de l'écriture, bien qu'elle nous soit encore très énigmatique); ce n'est pas du tout que nous désirions forcément écrire *comme* l'auteur dont la lecture nous plaît; ce que nous désirons, c'est seulement le désir que le scripteur a eu d'écrire, ou encore : nous désirons le désir que l'auteur a eu du lecteur lorsqu'il écrivait, nous désirons le *aimez-moi* qui est dans toute écriture. C'est ce qu'a très clairement dit l'écrivain Roger Laporte : « Une pure lecture qui n'appelle pas une autre écriture est pour moi quelque chose d'incompréhensible... La lecture de Proust, de Blanchot, de Kafka, d'Artaud ne m'a pas donné envie d'écrire sur ces auteurs (ni même, j'ajoute, *comme eux*) mais d'écrire. » Dans cette

¹⁷² *Ibid.* p.30

perspective, la lecture est véritablement une production : non plus d'images intérieures, de projections, de fantasmes, mais, à la lettre, de travail : le produit (consommé) est retourné en production, en promesse, en désir de production, et la chaîne des désirs commence à se dérouler, chaque lecture valant pour l'écriture qu'elle engendre, à l'infini. »¹⁷³

4. Le prophète est-il auteur?

Encore une fois, nous retournons à notre problématique de départ en essayant de comprendre les fonctions de prophète pour ensuite les appliquer à celles du traducteur. D'une certaine manière, nous avons déjà répondu à cette question, seulement indirectement. Explicitons donc rapidement en rappelant nos conclusions sur ce point. En consultant les versets coraniques, dont nous avons d'ailleurs mentionnés certains sous la rubrique Messenger, il est clair que selon la vision coranique, le prophète n'est absolument pas l'auteur de ce qu'il dit.

Mais non... Je jure par ce que vous voyez, (38) ainsi que par ce que vous ne voyez pas, (39) que ceci [le Coran] est la parole d'un noble Messenger(1), (40) et que ce n'est pas la parole d'un poète; mais vous ne croyez que très peu, (41) ni la parole d'un devin, mais vous vous rappelez bien peu. (42) C'est une révélation du Seigneur de l'Univers. (43) Et s'il avait forgé quelques paroles qu'ils Nous avait attribuées, (44) Nous l'aurions saisi de la main droite, (45) ensuite, Nous lui aurions tranché l'aorte. (46) Et nul d'entre vous n'aurait pu lui servir de rempart. [69:38-47]

Ô Messenger, transmets ce qui t'a été descendu de la part de ton Seigneur. Si tu ne le faisais pas, alors tu n'aurais pas communiqué Son message ... [5 :67]

En fait, faire du prophète l'auteur du message est synonyme d'invalider toute sa mission prophétique. Mais qu'est-ce au juste que nous ne pouvons admettre au prophète? Les théologiens divisent les dires du prophète en trois catégories : le Coran, la narration sacro-sainte (*hadīth qudsī*) et la noble narration (*hadīth charīf*). La narration sacro-sainte est une paraphrase prophétique de la parole divine. Quand à la noble narration, elle est un dire du prophète lui-même, qui n'émane pas d'une révélation divine, mais qui

¹⁷³ Barthes, *op cit.* p.42

représente l'interprétation ou l'exemplification humaine et concrète de ce qui est révélé. En plus, et comme nous l'avons déjà mentionné, les actions du prophète sont considérées comme la représentation vivante ou la traduction humaine de la révélation (*Sunna*). Donc si l'on considère l'ensemble de l'activité prophétique, il ne fait aucun doute qu'il joue le rôle de messenger, et d'interprète et d'auteur, mais seulement partiellement, selon le niveau de la narration (ce qui donne un niveau d'auctorialité différent).

Donc pour répondre à la question, ce qu'on ne peut admettre au prophète, ce n'est pas tout rôle d'auteur, puisqu'il est au moins l'auteur de ses propres actions (la *Sunna*) et de ses propres interprétations (*hadîth charîf*). Seule est inadmissible le rôle d'auteur pris au sens de créateur ex-nihilo, donnant naissance à quelque chose d'original, émanant entièrement de manière absolument autonome de lui-même.

On pourrait penser ici qu'il y a une contradiction entre dire que rien n'émane originalement du prophète et ce que nous avons dit au sujet de la vérité qu'il faut chercher à l'intérieur de soi et que le prophète parvient à atteindre grâce à ses voyages spirituels. Cette vérité est plus « vraie », parce qu'on y accède sans médiation sauf celle de notre interprétation, de notre traduction de celle-ci. Mais il faut se rappeler que pouvoir découvrir la vérité en soi ne fait pas du soi la source créatrice de la vérité. Justement, dire qu'on la découvre sous-entend sa présence préalable, comme si elle avait été placée là, à l'intérieur du chercheur, pour lui éviter de chercher trop loin.

Cela dit, essayons de voir si le sens d'auteur que nous avons admis au prophète peut s'appliquer au traducteur.

5. L'auteur

Jusqu'ici, nous avons établi que le traducteur est non seulement un messenger, un voyageur, un lecteur et un interprète, mais dans une certaine mesure, un auteur aussi. Il nous faut cependant nous arrêter à ce dernier mot, compte tenu de la charge qu'il porte depuis la sacralisation de la figure de l'auteur en Europe il y a déjà deux siècles. Est-ce en ce sens que le traducteur est auteur?

Là où nous voulons essentiellement en venir, c'est qu'il y a deux pôles à la manière d'envisager l'auteur. D'une part, on peut faire de l'auteur un créateur tout à fait original à qui appartient véritablement, et dans le sens le plus ontologique du terme, ce qu'il

produit. D'autre part, on peut considérer l'auteur comme une sorte de « synthétiseur » dont l'originalité se limiterait plutôt à mettre ensemble de manière plus ou moins originale, ce qu'il a hérité des autres, aussi bien sur le plan de la forme, que sur celui du fond.

Nous avons de bonnes raisons de croire qu'il est plus juste de prendre la deuxième option plus au sérieux que la première. Tel que Sain-Augustin l'a déjà dit : *qu'avons-nous que nous n'ayons pas reçu?* Personne ne peut contester que, peu importe le niveau d'originalité qu'un auteur, qu'un humain puisse atteindre, son œuvre ne sera jamais plus qu'un simple remaniement de choses déjà existantes, une réorganisation, une synthèse etc. il n'y jamais de véritable création dans le sens *ex nihilo* du terme.¹⁷⁴ Toute la notion d'auctorialité est fondée sur l'originalité de l'œuvre de l'auteur, notion qui a subi de violentes secousses par les œuvres de Louis Althusser, Michel Foucault et Jacques Derrida, entre autres¹⁷⁵. Mais malgré ces secousses, elle n'en demeure pas moins présente, et c'est pourquoi certains auteurs ne cessent d'en souligner la relativité et l'imprécision. Dans l'article que nous avons déjà cité de Trivedi, il conclut que

« The concept of the 'original' may not only be essentialist, as Jacques Derrida and other deconstructionists have argued it to be but, whether essentialist or not, it may simply not be a concept of any significance in other cultures which have, among other factors, a shorter history of both anti-communitarian romantic individualism and crass print capitalism. »¹⁷⁶

Maria Tymoczko, pour sa part, ne se gêne pas de replonger dans le débat pour réitérer, une fois de plus, ce que les œuvres de Foucault et de Derrida ont proposé.

It is a curious fact of contemporary literary studies that very different branches of literary theory have converged on the same insight: every telling is a retelling. In studies of folklore and oral epic it is agreed that the content, form, and performance patterns of any given song or tale all belong to

¹⁷⁴ Voir Paz, Borges, etc.

¹⁷⁵ Voir par exemple Foucault, 1969, what is an author? Jacques Derrida Of grammatology, Louis Althusser Ideology and Ideological Apparatuses...

¹⁷⁶ Trivedi op cit. 120

established traditions that the teller or singer inherits and in turn passes on to succeeding tellers or singers. Albert Lord, following Milman Parry, the framer of the theory of oral composition of epics such as the *Iliad*, *Beowulf*, and *La Chanson de Roland*, has summarized succinctly, “the picture that emerges is not really one of conflict between preserver of tradition and creative artist; it is rather one of the preservation of tradition by the constant re-creation of it. The ideal is a true story well and truly retold” (Lord 29, cf. 99 ff.). Every creation is a re-creation. [...] Deconstruction, as well as its critical progenitors, has also been at pains to point out that writers do not simply create original texts: to a great extent any literary text is dependent on literary texts that have gone before [...] ¹⁷⁷

Ces propos nous tracent un portrait de l’auteur qui est bien différent de celui que nous avons rencontré chez Folkart. Alors que chez cette dernière il s’agissait d’écriture, de création et d’originalité, il est ici question de re-écriture et de re-crédation. Donc si le produit de l’auteur est une re-écriture, il faut s’attendre à ce que le produit du traducteur le soit aussi :

« a literary work like a translation depends on previous texts: neither is an “original semantic unity,” both are “derivative and heterogeneous.” (see Lawrence Venuti 7-8, 68-69, 161 and sources cited) Every writing is a rewriting. Polysystems theorists, notably André Lefevere, have stressed that translation is a form of rewriting. Though translations are “probably the most radical form of rewriting in a literature, or a culture” (Lefevere, “Why Waste our Time” 241), they are to be grouped with other modes of processing primary texts, including film versions, children’s versions, criticism, literary histories, anthologies, and the like, all of which shape the evolution of literature and culture. (see Lefevere’s discussions in “Why Waste our Time” 232-411 “Literary Theory” 12-20; *Translation, Rewriting*, chs. 9-12. In “Why Waste our Time” (234), he notes that translation is generally also accompanied by other sorts of

¹⁷⁷ Tymoczko, (1995) p.11

rewriting, notably “by an introduction, which is a form of criticism cum interpretation.”) Texts do not exist simply in their primary form; rather texts are “surrounded by a great number of ... refracted texts” (Lefevere, “Literary Theory” 13; cf. “Mother Courage’s Cucumbers” 4-8, 16-19). Processed for various audiences or adapted to a particular poetics or ideology, refracted texts are responsible in large measure for defining, maintaining, and redefining a canon. Translation is one form of refraction, a form of writing that is rewriting.¹⁷⁸

Mais dire que toute écriture est une re-écriture, que toute création est une re-crédation, ne signifie pas nier tout élédent d’unicité, de nouveauté, d’originalité.

...while a marginalized text is a retelling or rewriting for its original audience, it is neither for the target audience. The translator is in the paradoxical positions of “telling a new story” to the receptor audience, even as the translator refracts and rewrites a source text—and the more remote the source culture and literature, the more radically new the story will be for the receiving audience.¹⁷⁹

Seulement, l’originalité ou la nouveauté ne signifient plus des créations *ex nihilo*, puisque c’est quelque chose qui n’est pas à portée de l’humain. C’est justement cette idée que Tymozcko a essayé d’exposer dans son article par la notion de métonymie :

John Foley (192 ff.) has argued that when a traditional oral tale is told, the telling is metonymic. For a traditional audience each telling evokes metonymically all previous tellings of the tale that the audience has participated in and, further, the telling instantiates and reifies metonymically the entire tradition that the audience and teller share.¹⁸⁰ Though the metonymic aspect of mythic rewritings is particularly clear because the content of the texts represents larger wholes (whole families of texts), all literature works this way and the metonymic

¹⁷⁸ *Ibid* p.12

¹⁷⁹ *Ibid* p.13

¹⁸⁰ *Ibid* p.14

aspects of texts are not restricted to content. Aspects of poetics, specifically literary form, are also metonymic. Thus, for example, any single English sonnet evokes all the sonnets of Shakespeare and Petrarch, as well as the entire tradition of sonnet writing. This is so because any writing is a rewriting.

The special group of rewriters called translators grapples with the metonymic aspects of literature all the time. In translations of works from literary systems that are related to the receptor literary system—for example, literary systems that with the receiving language system form a megasystem, such as French and English literature do—most of the metonymic aspects of the source text are transparent to the target audience.¹⁸¹

Cette manière de comprendre la figure de l'auteur rejoint donc ce que nous avons dit au sujet de la figure du prophète, à savoir, qu'il n'est pas le créateur de son message, mais un interprète, un traducteur de celui-ci. Et c'est également en ce sens que nous considérons le traducteur comme auteur. L'écriture du traducteur est une réécriture, tout comme l'est celle de tout autre agent qui écrit. Toute écriture est une traduction, une retraduction, d'une autre écriture.

6. Statut et visibilité du traducteur

Il ressort de notre discussion des rôles et des fonctions du prophète qu'il doit être présent et visible en tant que prophète pour que sa mission soit valide. Il n'est pas possible de remplacer le prophète par qui que ce soit d'autre et obtenir le même résultat. En fait, il ne faut pas espérer obtenir le même résultat si le prophète est remplacé par un autre prophète. La spécificité identitaire de chaque prophète est le facteur qui en fait un prophète, et un prophète dans un cadre d'historicité particulier. Chaque message prophétique particulier doit nécessairement passer par le prophète en question pour se rendre aux autres. Remplacer le prophète par un autre, c'est modifier ce message, lui donner une nouvelle manifestation. La visibilité du prophète est donc une inévitabilité du fait prophétique, dans sa dimension publique et sociale.

¹⁸¹ *Ibid* p.16

Encore une fois, ce sont là des caractéristiques de la figure du prophète qu'il faut transposer au traducteur. Chaque traducteur occupe une position dans la société non seulement en tant que traducteur, mais également en tant que tel ou tel traducteur particulier. Cela nous ramène à notre discussion au sujet de la spécificité des sciences humaines, dans lesquelles il faut rejeter l'interchangeabilité des agents, non seulement en raison de la subjectivité requise pour atteindre l'unité entre sujet et objet, mais également pour valider l'historicité du témoignage.

Nous avons essayé de voir, au quatrième et dernier chapitre de ce travail, dans quelle mesure le traducteur est un auteur. C'est une vieille interrogation qui, en soi, n'apporte rien de nouveau au discours traductologique. Mais si on ne cesse d'en parler jusqu'à ce jour, c'est que la raison qui éveille en nous cette interrogation est toujours irrésolue. Cette raison, c'est celle du statut du traducteur, qui est étroitement liée à la question de sa visibilité.¹⁸² Selon ce qu'on fait du statut de l'auteur par rapport à celui du traducteur, on prendra une position différente quant aux questions de savoir si l'auteur devrait avoir le droit de vie ou de mort de son œuvre traduite, et s'il est normal que le nom du traducteur est souvent minuscule, voir inexistant, sur les couvertures des œuvres traduites.

Tout au long de l'histoire, la balance semble toujours avoir penché du côté de l'auteur dans la « confrontation » auteur-traducteur. À l'heure actuelle, le droit, qui accorde par exemple à l'auteur le droit de vie ou de mort sur toute traduction d'un texte qu'il a rédigé, ne fait pas exception à cette règle.¹⁸³ Il est donc tout à fait normal que le discours traductologique portant sur le statut du traducteur soit truffé de cette dualité auteur-traducteur. Nous croyons qu'à ce niveau, aussi, la théorie prophétologique et la Tradition peuvent permettre de repenser la question.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, il semble y avoir deux approches opposées qui visent à améliorer le sort du statut du traducteur : l'approche qui veut

¹⁸² Pour rendre la discussion plus complète, il faudrait aborder les questions du rapport entre le traducteur et l'éditeur, à la Pym, puisqu'il s'agit souvent d'un rapport de force dont les conséquences dépassent le traducteur individuel et son éditeur pour s'étendre jusqu'à une échelle politico-économique mondiale. Cela requiert toutefois des études des marchés nationaux et internationaux et leur contribution à la création d'une certaine image de la traduction ou de ce qui est traduit dans l'imaginaire collectif, en plus des analyses des forces économiques et politiques qui rentrent en jeu dans la sélection, l'opération et la publication des traductions.

¹⁸³ Voir par exemple Basalamah (2005) et (2008)

élever le statut du traducteur à celui de l'auteur en en faisant un créateur, et l'approche qui veut baisser le statut de l'auteur à celui du traducteur en considérant toute écriture comme une réécriture ou une retraduction. Nous avons opté pour la seconde approche jusqu'ici pour rester consistant dans notre application de la théorie prophétologique à la traduction. Or, ces deux approches portent un défaut, le même que nous avons tenté de combattre tout au long de ce travail, à savoir, le réductionnisme d'une réalité à une autre. Premièrement, et malgré les similarités que nous avons soulignées entre écriture et traduction, au point où on ne peut accomplir l'une des tâches sans accomplir l'autre, il faut garder une distinction entre les deux. Selon le type de traduction ou de rédaction à faire, ces deux tâches seront plus ou moins similaires l'une de l'autre, parfois au point de se confondre. Mais il n'en demeure pas moins que dans la grande majorité des cas, celui qui accomplit la tâche considérera généralement son activité comme étant plutôt une traduction ou une création. C'est pour cela que l'on peut dire de certaines traductions qu'elles sont plus « libres » par exemple. Le fait même de dire que la frontière entre les deux peut facilement se dissoudre dans certains cas sous-entend que ce sont bel et bien deux tâches et non une seule, puisqu'elles se confondent.

Deuxièmement, il n'y a pas de justification rationnelle, pratique ou morale, à ordonner le traducteur et l'auteur en une hiérarchie où il faut « élever » ou « baisser » l'un des deux pour le rendre équivalent à l'autre. Cela nécessiterait une démonstration de la supériorité de la tâche de l'un sur celle de l'autre, ce qui serait bien difficile à faire.

Troisièmement, en liant les deux points précédents, on se rend compte que l'élimination des frontières entre auteur et traducteur, même si c'est à l'avantage de l'une des tâches, résulte en l'effacement des spécificités des deux. Posons, comme hypothèse, que le statut de l'auteur soit véritablement supérieur à celui du traducteur. Et posons, ensuite, qu'il ait été possible d'élever le statut de ce dernier pour le rendre équivalent à celui de l'auteur. Ce qui en résulte, c'est l'invisibilité totale du traducteur, puisque son élévation au statut d'auteur signifie qu'il n'y a plus aucune reconnaissance de son effort traductif, puisqu'il est désormais un auteur. C'est l'extinction de la traduction. Et en faisant l'inverse, on efface l'identité de l'auteur, qui ne règle pas plus le problème.

Or, la traduction a le mérite d'être le *medium*, le *passage*, le voyage interprétatif et identitaire, la *bildung* par excellence. En en faisant une écriture, et non une réécriture, on

doit nécessairement nier la langue de départ, la culture de laquelle on a hérité, le monde qui a inspiré notre réécriture. Selon l'éthique derridienne, ce serait manquer à notre engagement et ne pas reconnaître notre endettement.

L'objectif ne devrait donc jamais être de faire du traducteur un auteur, comme on le fait par exemple dans certaines instances aux Nations-Unies, pour des raisons politiques.¹⁸⁴

La visée devrait être de permettre aux deux agents de garder leur identité, sans réduire l'une à l'autre, puisque ce sont véritablement deux tâches différentes.

La responsabilisation du traducteur à l'égard de sa traduction est justement fonction de sa reconnaissance en tant que traducteur. Cela n'implique pas nécessairement une traduction à la *Berman*, qui « sente la traduction », à cause des managements linguistiques étrangers à la langue d'arrivée. Le simple fait de souligner qu'une œuvre est une traduction et de s'assurer que le nom du traducteur n'est pas invisible contribue à la valorisation du traducteur et de la traduction. Il faut également dépasser la fixation sur la « fidélité » et « l'équivalence » et ne pas considérer chaque cas où le traducteur a osé traduire plus librement de « mauvaise », « d'infidèle », ou d'être du « *translationese* ».

Mais peut-être est-il impossible pour une traduction de ne pas « sentir la traduction ». Le fameux poème *Skunk Hours*, du poète Robert Lowell, se termine avec les lignes suivantes :

*I myself am hell,
nobody's here--*

*only skunks, that search
in the moonlight for a bite to eat.
They march on their soles up Main Street:
white stripes, moonstruck eyes' red fire
under the chalk-dry and spar spire
of the Trinitarian Church.*

*I stand on top
of our back steps and breathe the rich air--
a mother skunk with her column of kittens swills the garbage pail
She jabs her wedge-head in a cup
of sour cream, drops her ostrich tail,
and will not scare.*

¹⁸⁴ Dans certaines instances, les publications des Nations-Unies ne portent pas la mention de traduction puisque cela pourrait être reçu, par l'imaginaire collectif, comme étant un rapport de pouvoir politique entre la culture de la langue de départ et celle de la langue d'arrivée par exemple. Cela en dit déjà long sur la perception qu'on se fait de la traduction et du statut du texte traduit...

Comment parlante est cette image d'une nuit percée par des rayons de lune durant laquelle une mère mouffette et une colonne de petits cherchent de quoi se mettre sous la dent en fouillant les vidanges, pour être finalement récompensés par une tasse de crème sure. On y voit le traducteur, luttant pour sa survie, dans l'obscurité, fouillant les restes d'un autre pour y trouver sa pitance. Mais la mouffette n'a pas peur de faire ce qu'elle fait. Et qui ne saurait pas qu'une mouffette est passée par là, quand elle laisse toujours une trace? Malgré ce que la société veut en faire, le traducteur n'est peut-être pas si invisible après tout, puisqu'il doit traduire pour survivre...

D'autres penseurs, ayant une plus grande ouverture d'esprit et une plus grande reconnaissance de la tâche traductive, vont jusqu'à admettre au traducteur de traduire plus librement, mais seulement s'il s'agit de textes littéraires. Mais la traduction plus « libre » ne corrompt pas nécessairement le message, même si le texte en question est une loi, un mode d'emploi destiné à des pilotes, ou un texte médical expliquant une procédure chirurgicale. Entendons-nous au moins sur un minimum de respect à l'égard du jugement du traducteur, et faisons confiance au messenger et à son interprétation du message qu'il communique.

Toute notre entreprise dans la présente thèse se résume à un refus de tout ce qui peut mener à un effacement identitaire, que ce soit au niveau du prophète, du traducteur, ou du citoyen. Si l'application de la théorie prophétologique à la traduction entraîne un tel effacement identitaire (puisque'elle fait de la traduction, comme de tout autre forme d'écriture, une réécriture) il faut peut-être chercher ailleurs, du côté de la Tradition par exemple.

Les principes de l'école de la Tradition prônent le respect de la différence en tant que différence. Je respecte l'autre, non pas en l'endurant ou le supportant, ni en sacrifiant mon identité ou la sienne, mais en reconnaissant une validité à sa différence.

CONCLUSION

Nous avons présenté notre thèse en quatre parties successives, représentant chacune un moment de réflexion au sujet de la figure du traducteur, en nous inspirant à chaque partie, de certains éléments de la prophétologie islamique. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous avons présenté certains éléments contextuels dans l'Avant-propos, puisque le lien entre prophétologie et traductologie n'est pas évident au premier abord. Nous avons expliqué que le rapprochement que nous appelons de nos vœux offre un nouveau paradigme traductologique, qu'il permet de décentrer la pensée traductologique de la façon typique selon laquelle nous sommes habitués de penser, et que ce regard au diapason de la discipline nous offre la possibilité d'être autocritique à l'égard des sciences humaines en général et de la traduction en particulier. Par la suite, nous avons expliqué nos choix méthodologiques de présenter la prophétologie d'un point de vue philosophique, et de parler de prophétologie selon les principes de la Tradition et les théories islamiques. Nous avons voulu fixer le ton du projet dès l'Avant-propos, en rendant clair nos intentions de nous inspirer des dimensions socio-culturelles dans notre réflexion traductologique, et en retour d'appliquer les découvertes que nous y faisons à ces mêmes dimensions.

Penser le traducteur de la manière la plus simple, c'est le considérer comme un messenger. C'est la raison pour laquelle nous en avons fait notre point de départ. Dans un premier temps, nous avons exploré la fonction prophétique de messenger, pour voir quelles conséquences nous pouvions en tirer, afin de les transposer, dans un deuxième temps, à la figure du traducteur. Ce qu'on a retenu de ce chapitre, c'est le fait que le traducteur soit plus qu'un simple messenger, puisqu'il doit également comprendre le message, le traduire en un langage compréhensible pour son auditoire, être témoin de sa société et de son époque, tout cela alors qu'il fait partie de la société dans laquelle il vit.

Le deuxième chapitre, qui se veut une extension du premier, explore la prophétologie, et ensuite la traduction, en tant que voyages internes et externes, qui permettent une sortie de soi vers l'autre et par le biais duquel on acquiert une connaissance de soi, la découverte de son origine. Alors que le prophète et le gnostique cherchent à s'unir avec l'Intelligence agente, le traducteur est à la recherche d'un autre absolu. Il s'agit d'un

voyage à la recherche du sens et ses dévoilements infinis, non seulement pour les contempler, mais pour s'y unir.

Le début du troisième chapitre reprend la fin du deuxième pour l'établissement d'un signifiant transcendantal. Il s'agit de l'une des deux prémisses fondamentales pour valider toute activité interprétative, puisque l'interprétation est une recherche du sens. Ce chapitre se termine en mentionnant l'autre prémisse fondamentale de l'herméneutique : les mots ont un vouloir dire qui dépasse toujours ce qui est dit. Entre ces deux prémisses, nous avons exploré l'interprétation des points de vue philosophique, coranique et gnostique, pour voir en quoi ces points de vue peuvent servir la traductologie. Résume les résultats. Finalement, c'est dans ce chapitre que nous avons abordé la question de la conciliation entre l'absolu et le relatif, pour résoudre le problème théorique déjà anticipé par le chapitre 2. Toutefois, et comme nous l'avons annoncé dès l'Avant-propos, nous voulions trouver des applications socioculturelles à nos discussions traductologiques. Et puisque, selon nous, la notion du sacré représente un enjeu sérieux et actuel, nous avons décidé de nous en servir comme exemple pour illustrer ce que nous proposons comme conciliation entre le relatif et l'absolu sur le plan de la cohabitation sociale. Nous avons donc terminé ce chapitre en expliquant notre notion de l'absolu relatif, qui représente une solution possible non seulement pour une sociologie traductive, mais également pour essayer de préserver le sens de l'absolu de la vérité sans en faire une croyance en un dogme de fanatisme aveugle qui rend toute cohabitation impossible.

Il ressort clairement de ce troisième chapitre que la traduction est une interprétation, pour ne pas dire l'inverse. Cela dit, si le traducteur est l'auteur de son interprétation, et que tout est à interpréter, il est très légitime de se demander dans quelle mesure le traducteur est un auteur. Encore une fois, la prophétologie nous a servi de point de départ. Dans un premier temps, nous avons présenté la notion de traduction selon différentes cultures et dans nombre de langues, pour souligner l'aspect culturel de l'activité traductive. Nous avons ensuite abordé la question de savoir si le prophète peut être considéré comme un auteur, à quoi nous avons répondu que s'il est auteur, c'est seulement partiellement. Finalement, nous avons exploré la figure de l'auteur, pour enfin conclure qu'il n'y a pas de création *ex nihilo*, que toute écriture est une réécriture, voir

une traduction, ou retraduction, et ainsi de suite, *ad infinitum*. Or, en réfléchissant à la question du statut du traducteur, nous nous sommes vu dans l'obligation de nuancer cette position d'inspiration prophétologique, pour la remplacer avec une autre position, qui s'inspire cette fois des principes de la Tradition. Nous pensons avoir proposé une solution qui s'inscrit dans notre but de créer un espace « de traduction », c'est-à-dire où chacun peut-être lui-même, dans toute son étrangeté, et dans toute sa différence, tout en cohabitant avec d'autres étrangers, sans que quiconque ait à sacrifier ses constituants identitaires ou se réduire à quelque chose qu'il n'est pas.

Comprendre cela, c'est comprendre que nous sommes tous des traductions les uns des autres, des révélations différentes d'une même essence. Il n'est donc pas surprenant d'entendre certains dire de la traduction qu'elle est le phénomène le plus complexe de l'univers...¹⁸⁵

¹⁸⁵ Voir Richards (1953), p. 250

BIBLIOGRAPHIE

- Davidson, H Alfarabi. *Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press 1992.
- Addas, Claude, *Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge*, Paris : Gallimard, 1989
- al-Ghazzali, *Ihya' `ulum ad-din* (Caire, 1933), vol.IV
- Amuli, Haydar, *Jami' al-Asrar wa Manba' al anwar* (Corbin, 1969)
- Apte, V.S. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, Delhi : Motilal Banarsidass. 1890, Reprinted 1970
- Arrowsmith, William, et Thompson, William Irwin : *The Shame of the Graduate Schools; Future of Teaching*, <http://www.williamirwinthompson.org/>
- Bal, Mieke, *Travelling Concepts in the Humanities*, Toronto : University of Toronto Press, 2002
- Ballard, Michel (ed.) *Qu'est-ce que la traductologie?*, Artois : Artois Presses Université
- Barthes, Roland, "Sur la lecture" et "la mort de l'auteur", dans *Le bruissement de la langue*, Paris, Éd. Du Seuil, 1984 pp. 37-47 et 61-67
- Basalamah, Salah, "Aux sources des normes du droit de la traduction", dans A. Pym, M. Schlesinger and D. Simeoni (Eds.) *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in Homage to Gideon Toury*, Amsterdam: John Benjamins, 2008, pp. 247-264.
- Basalamah, Salah, "Translation Rights and the Philosophy of Translation" in Paul St-Pierre and Prafulla Kar (Eds.) *In Translation - Reflections, Refractions, Transformations*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 2005, pp. 117-132.
- Bassnett, S. and Lefevere, A. *Constructing Cultures*, Clevedon, Philadelphia: MultiLingual Matters, 1998
- Bassnett, S. and Lefevere, A. *Translation, History and Culture*, London: Pinter, 1990
- Bataillon, Laure, *Traduire, écrire*, Arcane 17, 1991
- Benveniste, É., Chomsky, N., Jakobson, R., Martinet, A., Kurylowicz, J., Fonagy, I., Bach, E., Saumjan, S. K., Schaff, A., Leroy, M., Sommerfelt, A., Pande, G. C., *Problèmes du langage*, Paris: Gallimard, 1966
- Berman, Antoine, "De la translation à la traduction", *TTR, Traduction et culture(s)*, Volume 1, numéro 1, 1er semestre 1988, sous la direction de Jean-Marc Gouanvic,

Université du Québec à Trois-Rivières

Berman, Antoine, « Critique, commentaire et traduction (quelques réflexions à partir de Benjamin et de Blanchot) », dans *Po&sie*, 37, pp. 88-106.

Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique : Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris: Gallimard, 1985

Biguenet, J., Schulte, R. (eds.), *The Craft of Translation*, Chicago : The University of Chicago Press, 1989

Bris, Michel Le, *Fragments du royaume : conversations avec Yvon Le Men*, Vénissieux, Éditions de l'Aube, 1995

Brislin, Richard (ed.), *Translation Applications and Research*, New York: Gardner Press Inc. 1976

Burgess, Anthony, *A Mouthful of Air*, New York : William Morrow and Company, 1992

Chesterman, A. and Wagner, E., *Can Theory Help Translators?* Manchester, UK : St. Jerome Publishing, 2002

Chesterman, Andrew, *Memes of Translation*, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1997

Chodkiewicz, Michel, *Le sceau des saints*, Paris : Gallimard, 1986

Clas, Pour une traductologie proactive / For a Proactive translatology / Por une traductologia proactiva. Sous la direction de André Clas. Directeur : André Clas. Éditeur : Les Presses de l'Université de Montréal. 1083-1084

Coomaraswamy, A. K., *the Bugbear of Literacy*, London, 1949

Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg International, 1979

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton, Princeton University Press, 1969

Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, (4 volumes) Paris: Gallimard, 1971-1972

Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris : Gallimard, 1986.

Corbin, Henry, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Téhéran : Académie Impériale Iranienne, 1977

- Cronin, Michael, *Across the Lines*, Cork : Cork University Press, 2000
- de Man, P., Humboldt, W. V., Byg, B., *Autour de la tâche du traducteur*, Dijon-Quetigny : Théâtre typographique, 2003
- Derrida, Jacques, *Positions : entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris: Éditions de Minuit. 1973
- Derrida, Jacques, *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?*, Paris : L'Herne, 2005
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, Paris : 10/18, 1637, 1977
- Duarte, J. F., Rosa, A. A., Seruya, T. (Eds) *Translation studies at the interface of disciplines*. Amsterdam ; Philadelphia : J. Benjamins Pub. Co., 2006.
- Eagleton, Terry, *Literary Theory. An Introduction*, U. of Minnesota Press, 2nd Edition, 1996
- Eco, Umberto, *The Search for the Perfect Language*, Cambridge : Blackwell, 1995
- Eco, Umberto. « Traduction et langue parfaite », *Dixièmes assises de la traduction littéraire*, Actes Sud/Atlas, Arles, 1993
- Flamand, Jacques, *Écrire et traduire sur la voie de la création*, Ottawa: Les Éditions du Vermillon, 1983
- Folkart, Barbara, *Second Finding: a poetics of translation*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2007
- Gadamer, Hans Georg, *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris : Seuil, 1996
- Graham, J. F., *Difference in Translation*, London : Cornell University Press, 1985
- Grandmont, Dominique, *Le Voyage de Traduire*, Dumerchez, 1997
- Grondin, Jean, "Hermeneutics" *New Dictionary of the History of Ideas*, vol 3. Thomson Gale, New York/New Haven, 2005, 982-987, <http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/textes.html>
- Grondin, Jean, "La fusion des horizons", *Archives Philosophiques* 68, 2005
- Grondin, Jean, "L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent" *Laval philosophique et théologique* 53, 1997, 181-194,
- Grondin, Jean, « Continental or Hermeneutical Philosophy : The Tragedies of Understanding in the Continental and Hermeneutical Perspectives », in J. SALLIS and C. SCOTT (Dir), *Interrogating the Tradition : Hermeneutics and the History of*

Philosophy, Albany : SUNY Press, 2000, 75-83
<http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/textes.html> , pp. 9-1

Grondin, Jean, « Hermeneutics », dans M.C. Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, Thomson Gale, New York/New Haven, 2005, 982-987

Grondin, Jean, « La fusion des horizons », conférence, le 3 février 2005, à la Faculté de philosophie de l'Université Laval, dans le cadre des « Ateliers de philosophie contemporaine ». <http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/textes.html>

Grondin, Jean, « Qu'est-ce que l'interprétation? », dans *Skepsis* 2004, 126-131.

Guénon, René, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, Translated by Marco Pallis, London : Luzac & Co., 1945

Guenther, F., Guenther-Reutter, M., *Meaning and Translation Philosophical and Linguistic Approaches*, London : Duckworth, 1978

Guthrie, Kenneth S. (compiler and trans.) *The life of Pythagoras by Iamblichus*

Hatim, B., Mason, I., *Discourse and the Translator*, New York : Longman, 1990

Hermans, Theo, *Translating Others*, Manchester, England : St. Jerome Publishing, 2006

Hick, J., and Hebblethwaite, B., *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, Philadelphia : Fortress Press, 1981

Huby, P. M. "Stages in the Development of Language about Aristotle's Nous." In Blumenthal and Robinson, *Aristotle and the Later Tradition*. OSAP suppl. vol.. Oxford: Oxford University Press 1991, 129–143.

Humboldt, W v., *Introduction à l'oeuvre sur le kavi et autres essais*, traduction et introductions de Pierre Caussat. Paris : Éditions du Seuil, 1974.

In the Dark Places of Wisdom, Inverness, CA : The Golden Sufi Center, 1999

Jakobson, Roman, *Essais de de linguistique générale*, Paris : Minuit, 1963

Jeremy Munday (2001). *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London-New York, Routledge

Kingsley, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford : Clarendon, 1995

Kuhiwczak, P., and Littau, K.(eds), *A Companion to Translation Studies*, Clevedon, Buffalo: MultiLingual Matters, 2007

Kuksewicz, Z. "The Potential and the Agent Intellect." In *Cambridge History of Later*

Medieval Philosophy. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1982.

Larose, Robert, *Théories contemporaines de la traduction*, Québec : Presses de l'Université du Québec, 1989

Lederer, Marianne, « Interpréter pour traduire », dans *La traduction aujourd'hui*. Le modèle interprétatif, pp. 13-48

Leroux, J. « Langage et pensée chez W. von Humboldt », *Philosophiques*, Volume 33, numéro 2, automne 2006, p. 379-390. Directeur : Denis Fisette. Directrice adjointe : Christine Tappolet. Éditeur : Société de philosophie du Québec

Lowell, Robert, *Imitations*, New York : Farrar, Straus and cudahy, 1961

Mahdi, Muhsin, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York : Cornell University Press, 1969

McGregor, R.S. *The Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford : Oxford University Press, 1993

Meschonnic, Henri, *Poétique du traduire*, Paris, Verdier, 1999

Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000,

Moris, Megawati, *Mulla Sadra's Doctrine of the Primacy of Existence (asalat al-wujud)*, Kuala Lumpur ; ISTAC, IIUM, 2003

Mossop, B. « The Translator as Rapporteur : A Concept for Training and Self-Improvement », *Meta*, volume 28, No 3, Sept. 1983, pp. 244-270

Mounin, George, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris : Gallimard, 1963

Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1964

Nasr, S. H. *Islam and the Plight of Modern Man*, New York : Longman, 1975

Nasr, S. H. *Islamic Philosophy From its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, New York : State University of New York Press, 2006

Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*, New York : Crossroad, 1981

Nasr, S. H. *The Encounter of Man and Nature*, London : George Allen and Unwin Ltd., 1968

Nasr, S.H. *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*, Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1978

- Newmark, Peter, *Approaches to Translation*, Toronto : Pergamon Press, 1981
- Nida, Eugene, *Toward A Science of Translating*, Leiden : E. J. Brill, 1964
- Nouss, Alexis, *La modernité*, 1991, J. Grancher, Paris
- Nouss, Alexis, *La modernité*, Collection Que sais-je?, Paris : Presses Universitaires de France, 1995
- Oustinoff, Michael, *La traduction*, Collection Que sais-je?, Paris : Presses Universitaires de France, 2003
- Pallis, Marco, *The Way and the Mountain, World Wisdom*, 2008
- Pergnier, Maurice, *Les fondements socio-linguistiques de la traduction*, Paris : Presses Universitaires de Lille, 1993
- Rahman, F., *Prophecy in Islam*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1958.
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany : State University of New York Press, 1975
- Reality*, Inverness, CA : The Golden Sufi Center, 2004
- Rhys Davids, T. W. "Does Al Ghazzali use an Indian Metaphor?," *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1911
- Richards, I. A., "Towards a Theory of Translating" in Arthur F. Wright (ed.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1953
- Ricoeur, Paul, *Sur la traduction*, Paris : Bayard, 2004
- Robinson, Douglas, *The Translator's Turn*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1990
- Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) *Al-hikma al-Muta'alyia fil Asfar al-aqlyia al-arba'a*
- Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Traduit de l'arabe, annoté et introduit par Henry Corbin, Lagrasse : Verdier, 1988
- Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), *The Elixir of the Gnostics, A parallel English-Arabic text translated*, introduced and annotated by William Chittick, Provo, Utah : Brigham Young University Press, 2003
- Salama-Carr, Myriam, « Interpretive Approach », dans Mona Baker (ed.) *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 1998,

- Savory, Theodore, *The Art of Translation*, London : Jonathan Cape, 1969
- Schuon, Frithjof, *Approches du phénomènes religieux*, Paris : Le Courrier du Livre, 1984
- Schuon, Frithjof, *De l'unité transcendante des religions*, Paris : Gallimard, 1968
- Schuon, Frithjof, *Forme et substance dans les religions*, Paris : Dervy-Livres, 1975
- Schuon, Frithjof, *Logique et transcendance*, Paris: Villain et Belhomme, 1972
- Schuon, Frithjof, *Regards sur les mondes anciens*, Falicon : Nataraj, 1997
- Schuon, Frithjof, *Sentiers de gnose*, Paris : La Colombe, 1957
- Schuon, Frithjof, *Stations of Wisdom*, 1961
- Seleskovitch, D., *Langage, langues et mémoire*, Paris : lettres modernes, 1975
- Serres, Michel, *Le Tiers-Instruit*, Paris, Gallimard, 1992, p. 28
- Sibony, Daniel, *Entre-Deux : l'origine en partage*, Paris : Seuil, 1991
- Simeoni, Daniel, "Translating and Studying Translation : The View from the Agent", *Meta*, vol. 40, no. 3
- Snell-Hornby, Mary, *Translation Studies An Integrated Approach*, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1988
- Sohravardi, *L'archange empourpré*, traduit du persan et de l'arabe, présenté et annoté par Henry Corbin, Fayard, 1976
- Steiner, George, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1992
- St-Pierre, P., Kar, P. C., *In translation -- Reflections, Refractions, Transformations*, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 2007
- Tymoczko, M. « Trajectories of Research in Translation Studies », *Meta*, L, 4-2005, p. 1082-1097
- Tymoczko, Maria, "The metonymics of translating marginalized texts", *Comparative Literature*, volume 47, no 1, 1995, pp. 11-24
- Tymoczko, Maria, "Trajectories of Research in Translation Studies", *Meta*, L, 4, 2005, 1082-1097
- Tymoczko, Maria, *Enlarging Translation, Empowering Translators*, Kinderhook, NY :

St. Jerome Pub., 2007.

Venuti, Lawrence, *The Translation Studies Reader*, New York: Routledge, 2004

Vitray-Meyerovitch, Eva de, *Anthologie du soufisme*, Paris : Albin Michel, 1995

Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*; traduction par Francois Dastur, Paris: Gallimard, 2004

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*; traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Granger, Paris: Gallimard, 1993