

Les notions bermaniennes face aux stratégies traductionnelles du Coran

Nasreddine KHELIL / Samira SEMMAK
Université d'Oran - ALGÉRIE -
islam.firdaous@hotmail.fr
samira.semmak@gmail.com

Le monde arabo-musulman accueille actuellement un puissant renouveau de la pensée traductologique, concernant les traductions du Coran. Nous avons surmonté cet écueil et dépassé cette tendance commune et sectaire⁽¹⁾ qui se dégageait à mauvais escient des articles, communiqués, etc., concernant la traduction du Coran, proclamant l'impossibilité, voire la réprobation totale et catégorique de sa traduction. Cette « objection préjudicielle »⁽²⁾ qui a persisté longtemps dans les milieux arabo-musulmans est expliquée par le fait que « dans tous les domaines de l'écrit, l'intraduisibilité est tendanciellement vécue comme une valeur. (...) Tout écrit tient (...) à préserver en lui une part d'intraduisible (...). L'intraduisibilité est l'un des modes d'*auto-affirmation* d'un texte » (Berman, 1999: 42).

Mais ce qui est évident, c'est que la traduction ne remplacera jamais le Coran, il n'y en aura jamais un Coran français ou une authorized version, elle n'est pas sacrée du moment qu'aucun culte ne se fait en langue autre que l'arabe, al Qor'an.

Mais la réalité, que l'on ne peut nier, malgré cela, est que la traduction du Coran a bien rempli les conditions de la communication qu'est la transmission du message, la visée ultime de toute traduction et qui fonde sa nécessité; elle est attestée par les statistiques qui affirment que quatre (04) musulmans sur cinq (05) sont des non arabes convertis d'autres religions ayant lu la version traduite du Coran dans

leur langue maternelle. Cette déclaration ou ce constat a le mérite de balayer d'un revers de main toutes les platitudes qui circulent à propos de l'impossibilité ou du refus de la traduction du Coran.

« La traduction, c'est toujours « plus » que la traduction », affirme Berman, (Berman, 1995: 61). Ainsi, dire que la traduction du Coran a bien joué son rôle de communication de message ne veut pas dire que ce message est unique chez tous les traducteurs du Coran, initiateurs ou retraducteurs; la diversité du message ou sa pluralité est corollaire au fait que la pratique de la traduction du Coran vers les différentes langues du monde a une portée idéologique dans la mesure où elle se recouvre d'intentions et de stratégies, à décrypter, qui changent et se divergent selon les époques, les cultures et les représentations du divin et de l'humain, et la notion du sacré et du profane.

Voici qui nous met autant que spécialistes devant la problématique suivante: comment décrypter ces stratégies? comment mettre au jour, derrière les diverses pratiques de la traduction du Saint Coran, les idéologies qui sont à l'œuvre? comment révéler les orientations idéologiques sous-tendant les choix méthodologiques des traducteurs?

Partant du principe selon lequel la traduction du Saint Coran est étroitement liée aux stratégies de traduction adoptées par les différents traducteurs, nous nous proposons, dans cet article, de tracer l'architectonique des différentes stratégies qui existent dans le monde de la traductologie, et le rôle des différentes notions (traductologiques) d'Antoine Berman dans le repérage de ces stratégies dans les différentes traductions du Coran.

En réalité, le concept de « stratégie » en traduction est « complexe et difficile à cerner en raison du flou qui l'entoure et de sa confusion avec les concepts de « techniques », « procédés », et « tactiques » de traduction ». Emprunté à Selinker (1972: Psychologie cognitive), le terme « stratégies de traduction » dénomme des « procédés (verbaux ou non verbaux, conscients ou inconscients), de résolution de problèmes » (Sandra Dias Loguercio: 3), alors que Delisle et al. (1999) la distinguent « des décisions ponctuelles comme l'application des divers procédés de traduction », affirmant qu'elle « oriente la démarche globale du traducteur à l'égard d'un texte particulier à traduire », comme ils ajoutent que selon le cas, « le traducteur peut adopter une stratégie d'adaptation ou de traduction littérale. Il peut même changer le genre d'un texte ou le modifier en fonction des besoins spécifiques des destinataires ».

Antoine Berman affirme qu' « il s'agit toujours d'un choix, même si ce choix n'est pas vraiment conscient (...), il (le traducteur) est responsable de son travail. Et lorsqu'un traducteur se conforme entièrement (aux normes), cela prouve (...) qu'il a *décidé* de les faire siennes » (Berman, 1995: 60), une conviction qu'il partage avec Baker qui affirme à son tour que « strategies of translation involve the basic tasks of choosing the foreign text to be translated and developing a method to translate it ». On ne traduit pas le Coran pour des raisons anodines. Si l'on a choisi de traduire le Coran, ce n'est pas arbitraire, c'est pour atteindre une visée bien déterminée. Pour elle, le choix du texte original à traduire est lui même stratégique.

La plus pertinente des approches que propose Martin est celle qui distingue macro et micro-stratégie. « La macro-stratégie s'applique à l'ensemble du texte, tandis que la micro-stratégie s'intéresse aux segments de texte »⁽³⁾. Martin estime

que le concept de stratégie au niveau de la microstructure est plus concret et facile à cerner. Où réside cette facilité? Berman propose une deuxième lecture de la traduction pour le repérage de ce qu'il appelle « zones de grâce et de richesse », « cette relecture découvre (...) des « zones textuelles » que je qualifierai de miraculeuses, en ceci qu'on se trouve en présence non seulement de passages visiblement achevés, mais d'une écriture qui est une écriture -de- traduction, une écriture qu'aucun écrivain français n'aurait pu écrire, une écriture d'étranger harmonieusement passée en français, sans heurt aucun (ou, s'il y a heurt, un heurt bénéfique). Ces « zones textuelles » où le traducteur a écrit - étranger - en français et, ainsi, produit un français neuf, sont les zones de grâce et de richesse de texte traduit. » (Berman, 1995: 66).

Mais les « zones de grâce et de richesse » ne sont pas les seules à repérer, vu qu'il y a aussi ce que Berman appelle des « zones textuelles problématiques », qui sont celles « où affleure la défektivité: soit que le texte traduit semble soudain s'affaiblir, se désaccorder, perdre tout rythme; soit qu'il paraisse au contraire trop aisé, trop coulant, trop impersonnellement « français »; soit encore qu'il exhibe brutalement des mots, tournures, formes phrastiques qui détonnent; soit qu'enfin il soit envahi de modes, tournures, etc., envoyant à la langue de l'original » (Berman, 1995: 66).

Ces zones qui apparaissent d'emblée, comme des écarts, ou carrément des fautes de traduction, relèvent en fait de ce qu'Antoine Berman désigne de « projet de traduction », expliquant que « le projet définit la manière dont, d'une part, le traducteur va accomplir la *translation* littéraire, d'autre part, assumer la traduction même, choisir un « mode » de traduction, une « manière de traduire » (Berman, 1995: 76). A titre d'exemple, la traduction d'André Chouraqui qui lui a valu, en 1977, la médaille d'or du prix de la langue française

décernée par l'Académie. Ce dernier, dans sa détermination d'œuvrer au rapprochement des chrétiens, des musulmans et des juifs, ou plutôt, à la réduction des deux premiers au judaïsme, tend vers une littéralité qui rappelle celle des glossateurs juifs médiévaux. Allant au-delà du grec, Chouraqui prétend aussi retrouver le « tréfonds » sémitique des écrits de l'Ancien Testament, une prétention qu'il n'a pas « osé » dévoiler en ce qui concerne la traduction du Coran, mais qui est bien apparente dans ses choix d'équivalents et de correspondants, qu'il a modelés sur des mots d'origine hébraïque. La sélection de ces « zones textuelles » en dit beaucoup.

Dans cette même perspective, Kraszewski confond « fonction et stratégie dans sa classification qui regroupe quatre stratégies de traduction, à savoir les stratégies informationnelle, corrective, critique et prosélyte »; ici, « toute traduction conséquente est portée par un projet, ou visée articulée ». Ainsi, les stratégies de traduction du Coran divergent selon la foi et la conception du rôle de la traduction, et l'histoire en est témoin: Pierre le Vénérable (Abbé de Cluny) fit traduire le Coran par Robert de Ketton pour le réfuter. Cette traduction, qui n'était qu'une mauvaise paraphrase, restera la version la plus lue en Europe jusqu'au XVII^{ème} siècle. Cette approche de « traduction à visée critique », initiée par l'évêque Cluny, inspira les érudits européens qui n'étudièrent plus les textes arabes qu'avec des intentions apologétiques pour leur propre religion, ou pour faciliter des visées missionnaires. Le Catalan Raymond Lull espérait faire apprendre l'arabe, mais pour promouvoir l'effort de la conversion ou pour nourrir les études bibliques au XVII^{ème} siècle. L'histoire n'est pas à court d'exemples de traductions à visée prosélytique, c'est le cas de la majorité des traductions du Coran faites par les musulmans, comme celles de Hamidullah, Hamza Boubakeur et Yusuf Ali (traduction

anglaise) qui ont vraiment passé la rampe dans le monde islamique.

Le projet (ou visée) est déterminé par les exigences, à chaque fois, spécifiques posées par l'œuvre à traduire, comme « faire une « anthologie » de plusieurs œuvres du même auteur à partir de ses différents recueils, ou transmettre ces recueils eux-mêmes, tout ou en partie. (...) proposer une édition monolingue ou bilingue, (...) présenter une édition « nue », sans paratextes (introduction, etc.), ou une édition étayée (avec paratexte) » (Berman, 1995: 76). Et c'est là même où il faut « aller chercher le traducteur » comme le souligne Berman. Par quel chemin? la position traductive, en plus des pures « informations » concernant le traducteur notamment sa biographie. En effet, « tout traducteur entretient un rapport spécifique avec sa propre activité, c'est-à-dire qu'il a une certaine « conception » ou « perception » du traduire, de son sens, de ses finalités, de ses formes et modes; sur ce, il s'accorde avec Wilss qui avance que les stratégies de prise de décisions en traduction résultent de l'interaction de quatre facteurs: « Le système cognitif du traducteur, ses connaissances de base, la spécificité du problème et la reconnaissance des procédures de résolution de problème » (Jeanne Dancette et Sonia Halimi, 2005: 552).

Comment dévoiler cette position? la position du traducteur peut être verbalisée, manifestée, et se transformer en *représentations*, (qui) apparaissent dans des textes fortement codés comme les préfaces, ou des prises de parole conventionnelles comme les entretiens » (Berman, 1995: 75), « en fait, il y a toujours, quand on cherche bien, parole du traducteur, parfois à interpréter, sur la traduction », c'est là un moment tournant méthodologique dans le décryptage des différentes stratégies utilisées.

La remarque la plus commune que l'on puisse faire sur la plupart, sinon toutes les traductions du Coran, et sur laquelle tout le monde s'accorde est que le texte produit est un produit hybride caractérisé par la présence de, en plus des notes personnelles, commentaires exégétiques, etc, plusieurs « vocables » reflétant les différents aspects de la culture arabo-islamique, et introduisant de nouveaux concepts religieux inhérents à la religion de l'Islam, c'est à dire, qui n'existent dans aucune des autres religions, ces « *Alfadh al Qor'an* » où termes sont généralement rendus en langues étrangères par la « littéralité » représentée souvent - dans le cas de la traduction du Coran- par le procédé de « translittération », la marque de la stratégie que Vinuti appelle l' « exotisme », ou si l'on reprend le terme de Berman, de l' « étrangeté ». Par opposition à « exotisme », vient le concept de « naturalisation », tous deux forment la dichotomie stratégique de Vinuti.

Introduire dans la langue traduisante l'étrangeté de l'original est un pas inévitable à faire pour une traduction éthique du Coran; l' « éthique » le principe régulateur que Berman explique par « le respect, ou plutôt, un certain respect de l'original » (Berman, 1999: 92). Ce principe a son revers que Berman dénomme la « *non-véridicité*, la tromperie » représentée dans « toutes les formes de manipulation de l'original (...) et qui, toutes, renvoient à une attitude profondément irrespectueuse du traducteur vis-à-vis non seulement de l'original, mais finalement des lecteurs.. » (Berman, 1999: 93); la naturalisation, dans plusieurs cas de la traduction du Coran, pourrait être cette « non- véridicité ».

Prenons par exemple, la traduction de Hamza Boubakeur du verset coranique suivant :

(⁽⁴⁾ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ) par :
« **Baptême** de Dieu! Mais qui donc peut administrer le **baptême** hormis Dieu lui-même? Dites plutôt: « Nous

l'adorons ». Si l'on va chercher l'origine de ce choix de mot « **baptême** », on trouve que Hamza Boubakeur s'est référé, comme font - ou prétendre faire - tous les traducteurs du Coran aux livres d'exégèse, où il a puisé cette notion de « **sibgha** comme équivalent de **baptême** » qui était venue en réponse aux chrétiens du vivant du Prophète. Mais cette explication exégétique n'est qu'une exception (relatée par Al Tabari seulement) dans ce que le reste des exégètes ont donné comme interprétation à ce verset. Cela peut être récusé primo par les règles de traduction imposées par Al-Azhar qui exige des traducteurs qu'ils ne favorisent (ou ne se limitent à) une interprétation particulière à d'autres plus générales. Secundo, et ce qui explique l'effet abusif de la naturalisation dans cet exemple, la notion de **baptême** est une notion purement chrétienne⁽⁵⁾; ici Hamza Boubakeur, en tentant de rapprocher les concepts aux lecteurs qu'il vise dans sa traduction (les lecteurs français, chrétiens particulièrement), a attenté au vif du cred musulman (Al 'Aqida) dénigrant cette notion du « péché originel » auquel le sacrement de baptême est destiné.

Voilà pourquoi le principe Bermanien de l'éthique joue un rôle prépondérant dans l'observation des effets abusifs non seulement de la naturalisation, mais de l'étrangeté aussi.

Tout cela nous permet de conclure que les notions bermaniennes nous révèlent que la traduction peut être le lieu où apparaît l'enjeu idéologique de l'emploi des différentes stratégies. Traduction du Coran, ou Essai de traduction du Coran, ou des sens des versets du Coran, des sens exégétiques du Coran..., quelque soit les appellations, la traduction reste inévitable, et tout ce qui a été dit et sera dit n'aura d'écho que si l'on prend l'initiative de donner un élan à cette « discipline » qu'est la « traduction du Saint Coran » sur le chemin des sciences académiques. N'est-il pas grand temps de commencer à s'intéresser à son histoire, sa pratique, sa

théorisation, etc, comme ont toujours fait les défenseurs des autres religions, au lieu de rester dans l'expectative?!

Références bibliographiques:

1- Sectaire vu que les grands ulémas de la religion, du vivant du prophète jusqu'aux modernes, Ibn Taymya notamment, ont bien prôné et incité à traduire pour répandre la religion, alors que les « puristes » et d'autres, ne se basant sur aucune base scientifiquement fondée, n'arrivent pas à assimiler la nécessité de la traduction du Coran, voire à l'accepter.

2- Terme utilisé par A. Berman, dans son premier ouvrage « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain » pour parler de cette conviction anticipée qu'on a sur l'impossibilité de la traduction de la poésie.

3- Le **segment de texte** (Martin 2000: 130) étant entendu comme toute portion de texte isolée du reste du texte pour les besoins de l'analyse.

4- Sourate 2, verset 138.

5- Le CD-ROM du Petit Robert, version électronique du Nouveau Petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, version 2.1.

Sources bibliographiques:

BERMAN. A (1995): *Pour une critique des traductions: John Donne*, Editions Gallimard.

BERMAN. A (1999): *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Editions du Seuil.

BOUBAKEUR. H (1994): *Le Coran: Traduction nouvelle*, ENAG/Editions, Alger, Algérie.

CHOURAQUI. A (1990): *Le Coran L'Appel*, Robert Laffont, Jérusalem, version numérisée.

DANCETTE .J, HALIMI .S (2005): *La représentation des connaissances; son apport à l'étude du processus de traduction*, Meta, vol. 50, n° 2, PP. 548-559.

LOGUERCIO.S.D (2005): *Les stratégies de traduction dans des traités internationaux signés par le Brésil et la France: un regard sur la terminologie juridique*, Rijksuniversiteit Groningen.

MANCO. U (2006): *Usages sociaux et sécularisation du discours religieux dans le soufisme turc contemporain à travers le cas de la confrérie Nakshibendi*. Thèse en sociologie - CES/FUSL - Bruxelles.

NOUSS. A (1990): *Présentation: traduire le sacré, sacraliser le traduire*, TTR, vol. 3, n° 2, PP. 7-13.

REDOUANE. J (1995): *Encyclopédie de la traduction*, Office des Publications Universitaires, Alger, Algérie.

YODA. L.A (2005): *La traduction médicale du français vers le mooré et le bisa: Un cas de communication interculturelle au Burkina Faso*, Rijksuniversiteit Groningen.

البنداق محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ط2، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص73.