

Le traduire du spirituel : enjeu et désambiguïté

Docteur Sadek BALA

UNIVERSITE DE BEJAÏA

Introduction

Ce travail se voudra une continuité de l'approche dictionnaire par le corpus. Il fournit de la matière langagière et contribue à l'enrichissement de bases de données linguistiques. Tout ce qui corpus donc nous intéresse.

Un dictionnaire trilingue regroupant par exemple l'arabe, l'amazighe et le français, peut rendre service et faciliter la communication entre ces langues et ses locuteurs.

C'est là qu'intervient la traduction. Celle-ci par son pouvoir magique, et en projetant de la matière linguistique et langagière d'une langue à une autre ou à d'autres, permet la circulation de l'information et du savoir d'une communauté à une autre.

Mais est-ce que tout ce qui est projeté dans cette opération est traduction ?

Tout est possible ! D'une première observation, la relation du texte traduit à son état dans la langue d'origine ou source, est variable.

On se pose donc la question suivante :

Est ce que l'on peut traduire un texte d'une langue à une autre selon notre tempérament, ou selon des précautions quelconques ?

La réponse à cette question se voudra une déduction à tirer de l'examen de quelques textes traduits et d'une expérience personnelle de traduction.

En effet, il s'agit de l'examen de deux chants d'invocation soufie (*al-dhîkr*) traduits l'un du kabyle vers le français et l'autre de l'arabe vers le français à base de quelques éléments théoriques tirés du paradigme de la traduction discursive.

Pour ce qui est de l'échantillon d'analyse, il s'agit en l'occurrence de la traduction du chant hagiographique d'invocation soufi intitulée "*Taqsit n Sidna Yûsef*" du kabyle vers le français par l'écrivain et anthropologue algérien Mouloud Mammeri, et notre traduction de l'arabe vers le français d'un poème soufi

d'invocation et d'éloges d'al-Warthîlânî Sîdî al-Husîn au grand maître soufi Ahmad Zarrûq al-Burnusî¹.

Ce même paradigme permet d'évaluer un travail de traduction d'une langue à une autre et d'identifier des lieux de traductions et de déviations. Pour se faire, il faut soumettre le texte à l'épreuve de l'analyse sémiotique du sens. Une fois cette effectuation faite, il reste à comparer si la dite structure des instances de l'énonciation est gardée intacte ou non².

I- Pourquoi le traduire du spirituel ?

Le traduire consiste à faire passer une idée, une information ou un discours d'une langue à une autre, tout en ayant à l'esprit que l'opération n'est pas toujours facilement réalisable. Si l'on voit du côté des traducteurs, ils sont souvent à la merci des effets de la passion et du vouloir bien traduire, et à la moindre difficulté ils répondent par la notion de l'intraduisible. C'est une voie sans issue et il est donc inutile de s'aventurer ou d'évoluer dans cet espace. Cette position fataliste décourage directement son agent d'effectuation.

Cette situation est analogue à celle qui est mentionnée par Henri Meschonnic à propos de la langue de bois du traduire.

Il dit par exemple :

"Il y a une langue de bois du traducteur, et du spécialiste professionnel de la traduction. Elle est de bois parce qu'elle est une vérité autorité, sans alternative. Et elle mérite bien qu'on l'appelle une langue. Les unités de la langue. Elle se réalise à travers les notions apparemment anodines et de bon sens, de langue de départ, ou langue source, ceux qui rêvent de la reproduire en traduction, étant des sourciers ; et de langue d'arrivée, ou langue cible, la langue dans laquelle on traduit, ceux qui visent l'illusion du naturel étant des ciblistes.

¹ Il s'agit du commentaire de la traduction:

- D'un poème soufi intitulé "*Taqṣīṭ n Sidna Yusef*" (Histoire de Joseph) du kabyle vers le français de Mouloud Mammeri p. 281-306, in *Poèmes kabyles anciens*, Editions Mehdi, 2009. (Réédition).
- Et d'un autre poème d'al-Warthîlânî Sîdî al-Husîn, par Sadek BALA, p. 286-348, in notice sur Ahmad Zarrûq al-Burnusî, in Thèse de doctorat : Soufisme et voyage : l'Algérie du dix-huitième siècle à travers *al-rîbla al-warthîlânîyya* de Sîdî al-Husîn al-Shârîf al-Warthîlânî (1125-1713/m.1193 ou 1194-1779), Strasbourg 2008.

² Nous nous référons pour ce paradigme théorique de la traduction discursive aux travaux de Magdalena Nowotna et de façon précise à son ouvrage : 2002 *Le sujet, son lieu, son temps, Sémiotique et traduction littéraire*, Peeters - Louvain.

Accompagnement traditionnel : les termes d'équivalence, de fidélité, de transparence ou effacement et modestie du traducteur. La traduction comme interprétation. Il va de soi qu'elle ne saurait faire autre chose qu'interpréter le texte à traduire : il faut bien comprendre avant de traduire¹.

Mais elle a le mérite d'identifier le lieu où se pose problème, et qui peut constituer le point de départ d'une quête à des solutions traductologiques.

Sans reprendre le point de vue de la traduction de type dite linguistique, nous nous interrogeons directement sur le traduire d'un discours lié au spirituel et au religieux.

Ce choix est dicté par la nature des textes liés à la foi. Ils ont pour objectif de transmettre cette dernière aux gens, et ne sont pas souvent exprimés de façon directe. L'interprétation d'un texte ou la saisie du sens d'un verset coranique, d'un *hadîth* ou d'une sagesse ne fait pas souvent au premier contact.

Comment se fait ou pourra se faire la jonction entre ces deux mondes du spirituel et du traduire ?

Le chant soufi est un genre très dominant dans notre société et son sens échappe souvent au simple observateur. Sa visée est d'être conçue pour le renforcement de la foi, de l'éducation spirituelle et de la guidance dans la voie (*al-tarbiyya wa al-sulûk al-sûfi*).

Sa transmission, sa pratique et son invocation se font par voie d'initiation auprès d'un maître (*al-shâykh al-murshid* ou *al-murabbî*).

Seule l'initiation est en mesure de rendre compte du sens réel de ce genre de matériaux. Une petite enquête nous révèle que des poètes mystiques demandent l'avis du maître sur leurs textes et cherchent par exemple, s'ils sont compatibles aux percepts de la voie ou non ?

Beaucoup d'auteurs ont été accusé d'hérésie et même persécutés dans certains cas à l'exemple d'al-Hallâj.

Cela par contre n'a empêché que des textes de ce même al-Hallâj, de Jalâl al-Dîn al-Rûmî, d'Ibn al-'Arabî, d'Ibn al-Fâridh, d'al-Bûsirî par exemple, soient lus, traduits, étudiés, invoqués et vénérés.

Il est admis que le travail sur la mystique islamique est plus accessible une fois étudiée de l'intérieur.

Beaucoup sont ceux qui en face de choses inhabituelles en tirent des conclusions erronées. Des motifs de la mystique et du religieux ont été relégués au rang de la légende et du surnaturel.

¹ Henri Meschonnic, 1999, p. 21, in Poétique du traduire, Verdier, France.

Si donc on n'a pas accès au texte, on ne pourrait le traduire convenablement par la suite.

Peut-on par exemple, parler de légende à propos de Joseph, alors que son identité est celle d'Envoyé ou de Prophète ?

La même question se pose pour les textes hagiographiques.

Le concept de légende englobe t-il les notions de miracles (*mu'jizat*), mission divine (*risâla*) et influx spirituel (*karama*) définissant l'identité de ces sujets religieux, ou est-elle confinée dans le sens d'usage de celui de récit fabuleux ou de conte de fées ?

L'enjeu étant dans ce cas est la désambiguïtation, un des axes de réflexion. Celle-ci sera au service de la traduction et permettra de réduire les écarts entre les textes sources et les textes cibles. Elle permettra d'enrichir et d'avoir une banque de données lexicales et conceptuelles de la mystique en vue d'une meilleure circulation des savoirs entre les langues et les communautés.

II-Analyse de la traduction de l'histoire de Joseph

Il s'agit d'un long poème en kabyle d'un chant hagiographique de 389 vers, publié et traduit vers le français par Mouloud Mammeri.

L'observation du poème et de sa traduction nous a permis de repérer quelques décalages de sens entre le texte source et le texte cible.

Pour la vérification de ces faits, on se contentera seulement de quelques exemples.

Il y a en premier lieu, deux sujets¹ (en tant qu'instance énonçantes en termes sémiotiques) importants du poème source : Sidna Yusef et Sidna Yaëqub, qui sont traduites par Joseph et Jacob, pourquoi ?

S'agit-il d'un passage d'un passage d'un contexte islamique à un contexte chrétien ? Si c'est le cas, est-il permis de le faire ?

Ils sont passés du statut de : Prophète / Envoyé / Saint / Maître initiateur, à celui de sujet quelconque, et ne sont plus aussi Seigneurs d'Autrui.

Doté d'un nom arabe, le sujet en traduction devient autre.

Le traducteur a changé d'identité au sujet du poème en tant qu'instance discursive et fondamentale, en effaçant un motif du texte source dans le texte cible.

¹ J'emprunte cette terminologie sémiotique à Jean-Claude Coquet et Magdalena Nowotna à travers leurs ouvrages : La quête du sens pour le premier et Le sujet, son lieu, son temps, Sémiotique et traduction littéraire.

Il est donc plus juste de dire : l'identité des sujets n'est pas la même dans la traduction française¹.

Autres exemples :

Vers 1

Sslatt ref nnbi lednan / Préludons par toi Prophète Adnanite

Il a introduit une instance d'énonciation le "nous" dans préluons (I-1) qui n'est exprimée explicitement dans le poème source. Cette situation peut prêter à confusion donc.

Vers 14, 15 et 16

*Iruh di targit yetlef / En rêve il s'égara
Isnaetas larbayeh illan / Le Dieu bon et exalté
Lhanin Imucerref / Etala ses biens devant lui*

Il s'agit pour le "il" dans le texte source, d'un sujet ravi en Dieu (*mağdub*) et d'inspiré (Dieu lui insuffla sa lumière / *muhaddat*) (III-16). En traduction, il est question d'égarement du sujet et d'exposition d'objets devant lui.

Vers 22

*Bab n şşeh ma d ittxewwef? / L'homme véridique ne peut-il rien
appréhender
Seğğdeni waggur d itran / La lune et les étoiles se sont prosternées
devant lui
Di tagnaw i dd gan ssef / En rang dans le ciel*

Bab n şşeh (l'homme juste et honnête ou l'homme de confiance) n'est pas synonyme de "homme véridique". Le véridique (*al-sıddıq*) en termes conceptuels, est celui dont la station spirituelle est située à proximité de la Prophétie.

Vers 31 à 36

*Atmantenis segm ay slan / Dès qu'ils eurent entendu
Imiren ay bdan şşef / Ses frères commencèrent à conspirer
Nnejmaen gg ddiwan / Ils se réunirent
Ar heddr en gg leh sayef / Et se mirent à récriminer
Yusef ad yur al d sselan / Joseph va devenir roi*

¹ Nous tenons à remercier à l'occasion le professeur Ould-Braham pour ses compléments d'informations sur ce poème et notamment sa présence ainsi que sa traduction dans la littérature des Pères Blancs.

Nekkni fellax d imseqqef / Et nous dominer

Dans le vers 33, il est question d'une réunion secrète de ses frères *ddiman* : assemblée secrète ou intime), et en traduction elle devient une réunion quelconque.

La nature du programme effectué affecte le sens du texte par rapport à sa traduction.

Vers 38

Izmer Rebbi a refs iltef / Dieu sauve Joseph

Le vers exprime une idée probable au départ (Dieu pourrait être Compatissant envers lui), au texte d'arrivée elle devient une certitude.

En terme sémiotique par exemple, l'instant d'ancrage du programme projeté par l'auteur, n'est pas le même. Il passe d'une visée prospective (futur/ avenir/ probable), à une visée concomitante (présent/ présence).

On passe aussi du programme de l'incertitude à celui de la certitude.

Vers 54

A nedbeḥ sidna yusef / Que j'égorge Joseph

L'instance personnelle plurielle et inclusive (Nous égorgerons notre seigneur Yusef) est transformée en instance personnelle, singulière et exclusive dans "j'égorges".

Une instance est remplacée ainsi par une autre et qui n'est pas son équivalente.

Vers 57

Llafea d adrar itran / L'hydre comme une montagne gigantesque

On parle l'hydre et de son pouvoir maléfique et irréversible, par contre dans la traduction on retrouve sa position dimensionnelle de montagne gigantesque selon l'expression du texte.

Vers 62 et 63

***Ġibril yumredd xures s lxeff / Aussitôt donna à Gabriel des ordres*
*Gas dd lḥiḡab ff aman / Mets un paravent entre l'eau et lui***

Le texte introduit la notion de voile, qui n'est pas un simple paravent, mais c'est une force irréversible qui peut intercéder une jonction entre objets quelconques. Le voilé même en possession de toutes ses forces ne peut atteindre ses objets ou voir. Le voile a transformé l'hydre en monstre inoffensif. Yusef est resté indemne. Il est sous la protection divine en étant dans le puits, et non sous la protection d'un simple paravent entre lui et l'eau comme ce fût dans la traduction.

Vers 79 et 80

Iqublît yiwen d aelayan / L'un d'eux un grand l'affronta
Tbaned ref udmis tesqef / La noirceur se lisait sur son visage

Le protagoniste "il" est présenté par sa taille, trahi en même temps par les signes de son visage. En traduction, on ne sait s'il est grand par sa taille, son âge ou par sa ruse.

La précision de son identité, d'être l'un parmi eux est donnée et traduction alors qu'elle n'apparaît pas dans le texte source où simplement qu'il était implicite.

Que dire donc de cette traduction à base des quelques problèmes soulevés?

Poème d'éloges et d'invocation d'al-Warthîlânî Sîdî al-Husîn à Sîdî Ahmad Zarrûq al-Burnusî

Le texte en question est un poème de cent huit vers extrait du récit de voyage d'al-Warthîlânî Sîdî al-Husîn. Nous l'avons intitulé : Poème d'éloges et d'invocation (*Qasîda fî al-dîker wa al-madh*), et traduit vers le français dans le cadre de notre thèse de doctorat.

Le poème de cent huit vers, fait l'éloge du grand maître soufi Ahmad Zarrûq al-Burnusî, désigné par sa position dans la hiérarchie spirituelle : le pôle. Il se dit ravi par cet homme et retrace son parcours initiatique et spirituel.

Voici quelques extraits du début, du milieu et de la fin du chant :

Alâ ayyuhâ al-qutb al-hammâmu ta'allaqtu / Ô pôle déterminé ! Je suis hanté
Majâmi'u qalbî bî al-sa'îdi al-munawwarî / Et possédé par une lumière joyeuse
Shaghaftû bî hubbi-hi lî annahu mudh badâ / Je suis hanté par son amour, car à
 son début,

Yaqûmû bî al-awrâd wa yas'â bî ajdari / Il invoque les litanies et aspire plus haut !
Fa qadd dafantu nafsî bî awsâfin mâ bihi / Par l'extinction de mon âme dans ses
 réalités,

Tahlâ amâma-na min kulli musawwîri / Elle devient plus douce que toute image !
Man al-ladhî abda'â al-Ilâhu fî rasmi-hi / Lui, que Dieu a bien façonné dans sa
 constitution !

Min ahsani zînatîn wa ahlâ tadhakkuri / D'une beauté extrême et d'une mémoire douce

Derrière ce prélude, il traite de l'âme (*al-nâfs*) en tant que siège des passions, et des tentations aliénantes de l'ego et de Satan. Il a composé son poème à la manière, - c'est-à-dire sur le plan formel -, d'al-Bûsirî Sharaf al-Dîn, dans sa *qasida al-hamazîyya*. Cette mimésis lui a valu des reproches. Or l'imitation d'un maître fait partie du programme initiatique du cheminant surtout dans débuts, et c'est quelque chose d'admis dans la tradition soufie où aussi faut-il le rappeler, le sens prime sur la forme.

Un portrait du personnage Ahmad Zarrûq al-Burnusî est donné dans un texte où l'auteur a même inséré du Coran à l'exemple du verset : "*Alastu bi rabbikumî*" (Ne Suis-Je pas votre Seigneur !) dans :

Wa ru'yatu 'ilm-hi tadhûqu arwâha-nâ / La vision de son savoir ravie nos âmes,

Wa tudhakkiru bi al-'ahdi al-qadîmi min al-zafri / Rappelle l'époque victorieuse d'antan.

Wa dhâlika fî yawmi alastû bi Rabbi-kum / A une époque où : "Ne Suis-Je pas votre Dieu" !

Wa lamm tunkir abadan li 'aqdihâ al-muntathiri / Jamais elle n'a reniée par sa liaison rigide.

Ces éléments sont indissociables du discours spirituel et doivent être pris en considération pour la réussite de l'acte du traduire.

Autres exemples :

Wa lastu a'nî bihi illâ al-ladhî qad 'alâ / Je ne fais allusion qu'à celui qui est élevé

Wa huwwa al-ladhî yud'â bi al-Zarrûq bi al-nathri / N'est que le dénommé al-Zarrûq dans cet éloge

Wa qadd sa'altu ridâ al-karîmu bi jâhi-hi / J'ai imploré l'acceptation du Noble, par son biais.

Wa tawfiqî li al-hudâ wa hazân min al-nasri / Et ma conduite vers la bonne voie et la réussite.

Wa sitran min al-Mawlâ ma'â al-jaddi fî al-'amali / Et protection du Seigneur et ouverture à l'œuvre.

Wa rizqu-nâ muwassa'an muqâran bi al-satri / Et prospérité épaulée de protection.

Wa s'adan min al-Mawlâ fî kulli muhimmâtin / Et chance du Seigneur dans toute œuvre.

Wa maghfiratin lanâ ma'â al-bar'i fî al-sadri / Et pardon pour nous et guérison du cœur.

Wa khâtimu husnâ wa azkâ 'âfiya / Et une bonne fin avec pure santé.

Wa lutfan jamîlan fî ikhtirâm wa fî al-qabri / Et une bonne grâce à la fin et à la tombe.

Wa kawnu-hu fî al-dunyâ yunâsibu hâla-nâ / Dans cette vie, il convient à notre état.

Wa yarfa'u qadra-nâ 'an kulli mahdhari / Il élève notre dignité de tout basculement.

Wa habb lanâ bi 'ilmin ma'â al-tuqâ / Que Dieu nous insuffle, savoir et piété !

Li kulli najlin lanâ wa tâlibun mudtarrî / Pour notre progéniture et demandeur contraint

Wa yâ Rabba-nâ ihfaznâ min kulli baliyya / Que Dieu nous préserve de toute rude épreuve !

Min al-dîni wa al-dunyâ wa khalqin min al-sharri. / En religion en ce monde, et du mal des gens.

Wa yâ Rabba-nâ sallim wa salli 'alâ al-ladhî / Que Dieu, Accorde Sa grâce et Sa paix sur celui

Bi rahmati-hi ahdâ al-khalîqatu bi al-amri / Par sa piété et sa mission, il a guidé la créature

Wa salli 'alâ âlin wa sahbi-hi ajma'â / Et prière sur Lui et tout Ses proches et compagnons.

Fi muddati murûri al-jadîdayni fî al-dahri / Dans toutes les époques et les instants.

Il souhaite que Dieu étale Sa prière et sans exception et à toute époque, sur les Proches et les Compagnons du Prophète.

A la fin, le sujet explique son programme et exprime son vouloir partagé en plusieurs procès et basé avant tout sur sa remise confiante en Dieu.

Il termine aussi ce programme par un dernier procès dans lequel il exprime son vouloir et souhaite que son vœu s'exauce.

Voici de façon précise ce qu'il en est sur cet éloge et dit par cette modalité : 'J'ai fais l'éloge d'al-Shâykh Zarrûq à travers cette *qasîda* en espérant qu'Allâh : M'habit de tissus de connaissances (*yaksunna-nî bî kaswat al-ma'ârif*).

M'orne de ce qu'il a orné ses saints proches (*yabliya-nî bimâ halla bihi awliyâ'uh al-muqarrabîn*).

Me fait goûter de la source des gnostiques connaissant par Dieu, le Très-Haut (*yudîqa-nî dhawq al-‘arîfîn bi Allâhi ta‘âla*),

Sera pour nous un rempart (*hijâb*) et acquittement (*barâ'a*) face à la flamme (*nâr*) de la disjonction (*al-iftirâq*) et de la brûlure (*al-ibtirâq*),

Nous donne comme héritage, la joie dans les deux mondes (*yumarritha-nâ bihâ sa‘âdat al-dârayn*), à quiconque attaché à nous et le regard vers Son généreux visage”.

Cette esquisse rapide du poème met en valeur des motifs propres à la mystique islamique et au soufisme.

L’auteur du texte est dans une position de quête d’influx spirituel (bénédiction / baraka / pardon / progression dans la hiérarchie spirituelle), en faisant l’éloge et le passage par un maître soufi dans ce programme projeté.

Cela conforte l’idée d’une connaissance préalable des identités réelles des textes avant leurs traductions.

Synthèse

L’examen des quelques exemples cités, qu’ils soient représentatifs ou non du texte, révèle pour le cas de *l’histoire de Joseph*, des décalages entre le texte et sa traduction. Ces mêmes décalages pertinents du point de vue sens, deviennent des arguments de véridiction, pour une éventuelle relecture du poème et impose un programme de se retraduction.

De même pour le poème d’éloges, sans une appropriation des connaissances du champ de la mystique islamique et du champ religieux d façon globale, l’effectuation de la traduction dans ce domaine sera compromise. C’est aussi un champ où le paradigme de la traduction discursive à lui seul devient insuffisant. C’est du moins l’une de nos constatations.

Le présent constat et l’ambition exprimée contribueront à combler un déficit en matière du lexique obtenue à partir du traduire non seulement du spirituel mais du langage tout court.

Bibliographie

1. BALA Sadek, Soufisme et voyage : l'Algérie du dix-huitième siècle à travers *al-rîhla al-warthîlâniyya* de Sîdî al-Husîn al-Shârîf al-Warthîlânî (1125-1713/m.1193 ou 1194-1779), Thèse de doctorat, Ecole doctorale des humanités, Strasbourg II, France
2. COQUET, Jean-Claude, *La quête du sens*, PUF, Paris
3. MAMMERI, Mouloud, *Poèmes kabyles anciens*, Editions Mehdi, (Réédition).
4. MESCHONNIC, Henri, *Poétique du traduire*, Verdier, France.
5. NOWOTNA, Magdalena, *Le sujet, son lieu, son temps. Sémiotique et traduction littéraire*, Peeters – Louvain
6. WARTHÎLÂNÎ (AL-), Sîdî al-Husîn, *Nuzhat al-anzâr fî fadl 'ilm al-tarîkh wa al-akhbâr: al-mashhûra bî al-rîhla al-warthîlâniyya*, Edition Pierre Fontana, Alger.