

## *Traduction*

### L'intrigue religieuse et séculière du concept allemand de traduction

Cédric Cohen-Skalli

#### 1. Introduction

Car ce ne sont pas les lettres de la langue latine qu'il faut interroger pour savoir comment on doit parler allemand [*denn man muss nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden*], comme le font ces ânes ; mais il faut interroger la mère dans sa maison, les enfants dans les rues, l'homme du commun sur le marché, et considérer leur bouche pour savoir comment ils parlent, afin de traduire d'après cela ; alors ils comprennent et remarquent que l'on parle allemand avec eux.<sup>1</sup>

Ces paroles sont tirées du fameux *Épître sur l'art de la traduction* de 1530 (*Sendbrief vom Dolmetschen*). Luther y défend sa nouvelle traduction de la Bible (1521-1534) et semble énoncer les normes de la traduction moderne, acceptée jusqu'à nos jours. Pourtant, le souci premier du grand traducteur et réformateur est avant tout de répondre aux accusations des « papistes » qu'il résume ainsi :

vous demandez, premièrement, comment il se fait que, au troisième chapitre de l'Épître aux Romains [3,28], j'ai traduit les paroles de Paul : *Arbitramur hominem justificari ex fide absque operibus*, de la façon suivante : Nous tenons que l'homme est justifié sans les œuvres de la loi, seulement par la foi ? Et vous indiquez de plus que les papistes font les arrogants parce que le mot *sola*, seulement, ne se

<sup>1</sup> M. Luther, *Œuvres*, vol. VI, Labor et fides, Genève 1964, p. 195. Pour le texte original : « Denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie die Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen, und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden und darnach dolmetschen; da verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet » (Id., *Schriften von 1529-1545*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016, p. 184).

trouve pas dans le texte de Paul et que cette adjonction à la Parole de Dieu, qui vient de moi, est intolérable [...].<sup>2</sup>

La *Verdeutschung* de Luther, sa version de la Bible en vernaculaire allemand, prône un nouveau lien entre le texte biblique original et l'allemand où s'affirment les droits de la langue-cible sous la forme d'une reconnaissance de ses propriétés linguistiques et d'usage. « Je sais parfaitement », écrit Luther, « que, dans le texte latin et dans le texte grec, on ne trouve pas le mot *solum* [...] pourtant la pensée du texte les [les lettres du mot *solum*] porte en elle et [...] si l'on veut traduire clairement et efficacement ce texte en allemand, il faut les y mettre »<sup>3</sup>. Cependant contrairement à la compréhension sécularisante de l'*Épître sur l'art de la traduction*, Luther ne se limite pas à un argument rhétorique sur la nécessité de respecter les règles de la langue allemande. L'ajout du mot *solum*, plutôt *allein*, correspond également à une nécessité théologique sur un « point capital de la doctrine chrétienne, à savoir que nous sommes justifiés par la foi en Christ, sans aucune œuvre de la loi »<sup>4</sup>. La traduction choisie par Luther, l'ajout du « *seulement* par la foi » correspond donc à la fois « au texte et à la pensée de St. Paul » et à « l'art linguistique »<sup>5</sup>. La traduction du grand réformateur et sa justification mêlaient donc à l'affirmation d'un nouveau rapport du croyant au Dieu Chrétien selon le principe du *sola fide*, l'affirmation des droits de la langue allemande selon le principe du *sola scriptura*, où seul compte l'accès à « ce qu'est ou n'est pas la parole de Dieu »<sup>6</sup>.

A partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, nombreux lettrés allemands ont préféré mettre en avant le rôle de la traduction de Luther comme catalyseur de la fixation du *Hochdeutsch*, de la langue littéraire allemande, à partir des différents « dia-

<sup>2</sup> M. Luther, *Œuvres*, vol. VI, cit., p. 191. Pour le texte original : « Erstlich warum ich "An die Römer" im dritten Kapitel die Worte Sankt Pauli: "Arbitramur hominem iustificari ex fide absque operibus" also verdeutscht habe: "Wir halten, daß der Mensch gerecht werde ohn des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben" – und daneben anzeigt, wie die Papisten sich über die Maßen ereifern, weil im Text Pauli nicht stehet das Wort "sola" (allein) und man dürfe solchen Zusatz bei Gottes Worten von mir nicht dulden [...] » (Id., *Schriften von 1529-1545*, cit., p. 180).

<sup>3</sup> M. Luther, *Œuvres*, vol. VI, cit., p. 195. Pour le texte original : « Also habe ich hier, Römer 3, sehr wohl gewüßt, daß im lateinischen und griechischen Text das Wort "solum" nicht stehet und hätten mich solches die Papisten nicht brauchen lehren. Wahr ist's: Diese vier Buchstaben "s-o-l-a" stehen nicht drinnen, welche Buchstaben die Eselsköpfe ansehen wie die Kühe ein neu Tor, sehen aber nicht, daß es gleichwohl dem Sinn des Textes entspricht, und wenn man's will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehöret es hinein, denn ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, als ich deutsch zu reden beim Dolmetschen mir vorgenommen hatte » (Id., *Schriften von 1529-1545*, 184).

<sup>4</sup> M. Luther, *Œuvres*, vol. VI, cit., p. 199. Pour le texte original : « denn er behandelt ja daselbst das Hauptstück christlicher Lehre, nämlich, daß wir durch den Glauben an Christus, ohne alle Werke des Gesetzes gerecht werden » (Id., *Schriften von 1529-1545*, cit., p. 188).

<sup>5</sup> M. Luther, *Œuvres*, vol. VI, cit., pp. 198-199 ; ed. or., *Schriften von 1529-1545*, cit., p. 187.

<sup>6</sup> M. Luther, *Œuvres*, vol. VI, cit., p. 203 ; ed. or., *Schriften von 1529-1545*, p. 1 çé.

lectes » germaniques<sup>7</sup>. Délaissant l'importance des principes théologiques *sola fide* et *sola scriptura*, ils se mirent à célébrer comme une évidence le fait que la langue littéraire allemande était le résultat de la traduction de Luther. Luther devint ainsi le père de la littérature allemande, pour ne pas dire de la nation allemande en devenir. La pratique et la théorie de la traduction élaborées au cours du classicisme et du romantisme allemands au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle constituent la deuxième grande période de la traduction germanique. Cette période littéraire a transformé radicalement la perception des intellectuels allemands de leur propre langue. Passant d'une situation d'infériorité relative face aux langues romanes et anglaises, la langue allemande, enrichie par le travail littéraire et philosophique du classicisme et romantisme allemands, est devenue progressivement aux yeux de ses grands créateurs la langue de la *Weltliteratur*, de la *Bildung* et de la *Wissenschaft*. La traduction de Luther avait démontré la capacité de la langue allemande à reproduire et à faire entendre la parole de Dieu au-delà des affabulations papistes. Au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ce pouvoir de la langue allemande est réaffirmé cette fois comme une capacité spirituelle à absorber les différentes littératures nationales ainsi que le langage de la science, ce faisant ainsi le vecteur des différentes formes que revêt l'esprit, mais aussi du nationalisme germanique en quête de réalisation politique. Hans-Georg Gadamer, Winfried Sdun, Friederich Stich, Antoine Berman, Jacques Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Paul Ricœur, Marc de Launay, George Steiner et d'autres ont étudié dans l'Après-guerre différents aspects de ce moment classique et romantique du concept allemand de traduction<sup>8</sup>. L'objectif du présent n'article n'est pas de revenir sur ces analyses désormais connues, mais d'éclairer le rôle de certains penseur Juifs dans l'histoire germanique de la traduction à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, mais aussi, plus tard au sein de la philosophie française des années 1960-1990. Ainsi se dégagera en filigrammes une histoire du concept allemand de traduction en quatre étapes, allant de la *Verdeutschung* de Luther à la traduction des Psaumes de Mendelssohn, et

<sup>7</sup> Voir notamment S. Sonderegger, *Geschichte deutschsprachiger Bibelübersetzungen in Grundzüge*, in W. Besch - O. Reichmann - S. Sonderegger (éd.), *Sprachgeschichte*, de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 129-185 ; J. Albrecht, *Literarische Übersetzung. Geschichte, Theorie, Kulturelle Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, pp. 127-131.

<sup>8</sup> Pour une vision plus détaillée et approfondie des différents penseurs de la traduction durant la période du clacissisme et romantisme allemands, voir H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. I, Mohr Siebeck, Tübingen 2010 ; W. Sdun, *Probleme und Theorien des Übersetzens in Deutschland vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Hueber, München 1967 ; F. Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, Francke, Bern 1946 ; G. Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992 ; P. Lacoue-Labarthe - J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, Paris 1978 ; A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et Traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Gallimard, Paris 1984 ; P. Ricœur, *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004 ; M. de Launay, *Qu'est-ce que traduire ?*, Vrin, Paris 2006.

de la réélaboration de la traduction par Freud, Rosenzweig et Benjamin aux détours de Babel de Derrida.

## 2. *Moses Mendelssohn, Berlin 1783 : la Traduction des Psaumes et la publication de Jérusalem*

Les Juifs allemands ont participé à la seconde phase de l'affirmation de la langue et de la culture allemandes à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> et tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. La traduction allemande du livres des Psaumes par Moses Mendelssohn publiée en 1783 en est un exemple remarquable. Elle témoigne de l'adaptation d'une nouvelle élite juive au discours allemand sur la poésie nationale et sur la traduction littéraire des œuvres de l'antiquité<sup>10</sup>. Dans sa préface au lecteur, Mendelssohn explique brièvement l'assimilation poétique de l'esprit de la poésie davidique qui est à l'origine de son travail de traduction.

Je n'ai pas traduit tous les Psaumes dans l'ordre, l'un après l'autre. Au contraire, je me choisisais un Psaume qui me plaisait, qui correspondait alors à mon état d'âme, et qui m'attirait tantôt par sa beauté, tantôt par sa difficulté. Quelle que soit la diversité de mes préoccupations, je le gardais tout le temps à l'esprit jusqu'à croire être aussi familier de l'esprit de ce poète que mes facultés me le permettaient. Dès lors, la rédaction de la traduction n'était plus qu'un travail mineur. Et toi, mon lecteur, lis cette traduction de la même façon ! Tout comme je l'ai écrit, choisis-toi un Psaume qui correspond en ce moment à ton état d'âme. Oublie pendant un court instant tout ce que tu as lu de ce psaume dans d'autres traductions, exégèses et paraphrases ! Lis ma traduction et juge !<sup>11</sup>

L'œuvre de traducteur de Mendelssohn transforme les Psaumes d'un livre biblique et liturgique en un recueil de poésie. Cette transfiguration s'opère

<sup>9</sup> C. Schulte, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, Beck, München 2002.

<sup>10</sup> M. Mendelssohn, *Schriften zum Judentum IV*, in Id., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, vol. X/1, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1985, p. 6. Pour un éclairage sur la traduction de la Bible de Mendelssohn, voir D. Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du Judaïsme moderne*, Gallimard, Paris 2004, pp. 355-390.

<sup>11</sup> Je traduis. Texte original : « Ich habe die Psalmen nicht in ihrer Ordnung, nach einander weg, übersetzt, sondern wählte mir einen Psalm, der mir gefiel, der zu Zeit mi der Lage meines Gemüths übereinkam, der mich bald durch seine Schönheit, bald durch seine Schwierigkeit, reizte; diesen trug im Sinne, bey so mancherley ungleichartigen Beschäftigungen, mit mir herum, bis ich glaubte, mit dem Geiste meines Dichters so vertraut zu seyn, als ich es meiner Fähigkeit nach, werden konnte, und denn war das Niederschreiben eine geringe Arbeit. Lies du eben so, mein Leser! Wie ich geschrieben habe, wähle dir ein Psalm wie er gerade um die Zeit mit deinem Gemüthszustande übereintrifft: vergiß auf eine kurze Zeit alles dessen, so du von diesem Psalm bey Uebersetzern, Auslegern und Paraphrasten gelesen hast; lies meine Uebersetzung, und urtheile! » (M. Mendelssohn, *Schriften zum Judentum IV*, cit., p. 6).

tout d'abord dans l'esprit du traducteur qui à travers sa lente et silencieuse rumination de l'antique poétique hébraïque rejoint l'esprit du poète et roi David. Il est important de souligner que ce travail d'assimilation poétique ne peut se faire qu'à partir d'un libre accès aux psaumes qui ne repose plus sur l'ordonnement canonique de ce livre biblique, ni sur son usage liturgique, mais sur l'état d'âme et sur les affects du lecteur-traducteur. Ce nouvel accès au texte biblique fait de chaque psaume le reflet poétique d'un état psychologique, c'est-à-dire un poème moderne, et plus simplement une parole d'inspiration divine. La rumination du psaume par le traducteur ne se contente pas de le transformer en poème, elle accomplit une réflexion de l'esprit sur lui-même, lui révélant l'esprit même du poète David (*der Geist des Dichters*) qui s'est déposé dans le psaume. Ainsi l'approche poétique des psaumes devient une clé herméneutique pour accéder à l'esprit du poète à travers l'osmose qui s'opère entre l'état d'âme du lecteur-traducteur et un psaume. Pour ce qui est proprement du passage de la poétique hébraïque des psaumes à une traduction allemande, Mendelssohn s'en remet également à cette osmose du traducteur et du psaume. Le passage d'une langue à l'autre s'effectue dans la rumination poétique du Psaume qui l'adapte déjà à la forme poétique moderne et surtout rend possible la déposition de l'esprit du poète David, devenu identique à l'esprit du traducteur, dans une nouvelle langue. Cette re-déposition poétique de l'esprit davidique est censée se répéter chez le lecteur et développer un nouveau rapport au texte biblique qui s'exprime de la façon la plus claire dans cette injonction de Mendelssohn : « Oublie pendant un court instant tout ce que tu as lu de ce psaume dans d'autres traductions, exégèses et paraphrases ! Lis ma traduction et juge ! ». Le psaume en allemand devient l'objet d'un jugement esthétique sur lequel Juifs et Chrétiens allemands peuvent concorder. A la différence de Luther, la traduction de Mendelssohn n'est pas essentiellement au service d'un principe théologique, l'inspiration religieuse des psaumes y semble bien plutôt servir l'émergence d'une nouvelle société civile reposant sur la libre reconnaissance du beau, du juste et du vrai.

En 1783, l'année de la parution de sa traduction des psaumes, Mendelssohn publie également chez le même éditeur berlinois, Friedrich Maurer, *Jerusalem oder über Religiöse Macht und Judentum* (*Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme*). Dans ce célèbre essai, Mendelssohn tente de réguler la tension entre l'État et l'Église à travers la distinction conceptuelle : action et conviction, *Handlung* et *Gesinnung*<sup>12</sup>. Pour Mendelssohn, le domaine de l'État devrait se limiter au domaine des actions visibles et ne pas empiéter sur celui des convictions. De même l'Église au sens large, c'est-à-dire également

<sup>12</sup> M. Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, préf. d'E. Lévinas, trad. et éd. par D. Bourel, Les presses d'aujourd'hui, Paris 1982, pp. 64-71 ; Id., *Schriften zum Judentum*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII (1983), pp. 109-115. Voir également, D. Bourel, *Moses Mendelssohn*, cit., pp. 305-354.

la Synagogue et la Mosquée, ne devrait constituer qu'un ensemble « d'institutions publiques servant à la formation de l'homme en traitant des rapports de l'homme à Dieu [*öffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen, die sich auf Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen*] »<sup>13</sup>. Si l'État possède le droit de contraindre extérieurement les actions humaines, il appartient aux églises de développer la *Bildung*, la formation intérieure de l'homme afin qu'il veuille de lui-même le plus grand bien de la société et de l'État. Cette division du travail social entre *coercition* extérieure et *Bildung* intérieure se retrouve dans la définition du Judaïsme biblique comme une « législation révélée » et non comme une « religion révélée ». En effet, cette distinction permet à Mendelssohn de définir la *Torah* écrite comme un ensemble de normes révélées et la *Torah* orale (c'est-à-dire l'ensemble de la tradition exégétique juive) comme une élucidation libre et rationnelle des principes fondateurs de la *Torah* écrite.

Toutes ces remarquables propositions [lois de la *Torah*] – écrit Mendelssohn – sont présentées à la connaissance [*werden dem Erkenntnis dargestellt*], soumises à la considération sans être imposées par la croyance [*der Betrachtung vorgelegt, ohne dem Glauben aufgedrungen zu werden*]. Parmi toutes les prescriptions et ordonnances de la loi mosaïque aucune ne dit : *tu dois croire ! Ou ne pas croire !* Elles disent toutes : *tu dois faire ou pas faire* !<sup>14</sup>

Cette distinction au sein du judaïsme entre l'orthopraxie et l'examen rationnel et libre de la Loi prépare et justifie, pour Mendelssohn, l'intégration civile des Juifs Allemands dans une future réforme du rapport de l'État aux communautés religieuses. Conformément à la distinction conceptuelle, action et conviction, le Judaïsme ne doit pas être considéré comme un État dans l'État, mais comme une préparation spirituelle et morale à la vie sociale au sein de l'État.

Cet aspect de la conception théologico-politique du *Jérusalem* nous éclaire également sur la signification politique du modèle de l'assimilation poétique exposé par Mendelssohn dans la Préface à sa traduction des psaumes. La « présentation » – *Darstellung* ou *Vorlegung* – de la Loi à la libre connaissance des Juifs au sein de la tradition juive n'est pas sans rappeler la libre méditation de Mendelssohn de tel ou tel psaume. Dans les deux cas, le libre examen de la Loi et du psaume conduit à une intériorisation rationnelle et poétique, c'est-à-dire justement à la *Bildung* ou formation-élaboration de l'esprit et de la sensibilité que Mendelssohn définit comme le pendant nécessaire de l'auto-limitation de l'État à la police des actions extérieures. Ainsi, la publication parallèle de la traduction allemande des Psaumes et du *Jérusalem* participe bien d'un même mouvement d'éducation des Juifs et Chrétiens Al-

<sup>13</sup> M. Mendelssohn, *Jérusalem*, cit., p. 65 ; Id., *Schriften zum Judentum*, cit., p. 110.

<sup>14</sup> M. Mendelssohn, *Jérusalem*, p. 136 ; Id., *Schriften zum Judentum*, cit., p. 166.

lemands vers un nouveau rapport entre le pouvoir politique et les religions. Un nouveau rapport où l'intériorisation rationnelle et poétique des traditions religieuses était censée permettre une réforme de l'État et assurer un déploiement libre et harmonieux des initiatives individuelles. Telle est bien la contribution essentielle de Mendelssohn par rapport à ses contemporains Chrétiens Allemands, son concept de traduction et de société civile se réfère explicitement au Judaïsme et à une pluralité religieuse au sein de la nouvelle communauté esthétique et épistémologique de l'*Aufklärung*.

### 3. Une réélaboration du concept allemand de traduction au début du XX<sup>e</sup> siècle

L'élucidation du lien organique entre la traduction de Mendelssohn des Psaumes et son essai *Jérusalem* tout comme les considérations introductives sur Luther nous ont permis de mieux situer deux moments historiques dans l'élaboration du concept allemand de traduction: la *Verdeutschung* de Luther et la constitution classique et romantique de la langue allemande comme langue de l'esprit multidimensionnel et universel accompagnant et anticipant une transformation de l'espace politique germanique et des rapports entre citoyens allemands Chrétiens et Juifs. Mais l'histoire du concept allemand de traduction ne s'arrête pas là. Les pages qui suivent ont pour but d'éclairer un autre chapitre de cette histoire, au début du XX<sup>e</sup> siècle, à travers certains aspects des œuvres de Freud, Rosenzweig et Benjamin.

#### 3.1. Freud et l'inversion du vecteur temporel de la traduction

Le terme allemand *Übersetzung* (transposition-traduction) et le champ sémantique de la traduction sont fréquemment employés par Freud tout au long de son œuvre<sup>15</sup>. Le modèle de la traduction y est souvent lié au modèle archéologique de l'exhumation<sup>16</sup>. L'association de ces deux modèles et de ces deux métaphores joue un rôle essentiel dans la réélaboration freudienne du concept de traduction. Ainsi par exemple, on trouve une formulation suggestive du complexe exhumation-traduction dans une section de *L'Homme aux rats* (1909) intitulée *Initiation à la compréhension de la cure*, où Freud

<sup>15</sup> P. Mahony, *Towards the Understanding of Translation in Psychoanalysis*, in « Meta. Journal des traducteurs », n. 27, 1982, pp. 63-71 ; A. Bass, *On the History of a Mistranslation and the Psychoanalytic Movement*, in J.F. Graham (éd.), *Difference in Translation*, Cornell University Press, Ithaca-London 1985, pp. 102-141 ; D. Judovitz, *Freud. Translation and/or Interpretation*, in « SubStance », n. 8, 1979, pp. 29-38 ; A. Benjamin, *Translating Origins – Psychoanalysis and Philosophy*, in L. Venuti (éd.), *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*, Routledge, London-New York 1992, pp. 18-41.

<sup>16</sup> C. Cohen-Skalli, *Le modèle de l'exhumation et de la traduction chez Freud au regard de l'intuition philosophique de Bergson*, in B. Sitbon (dir.), *Bergson et Freud*, PUF, Paris 2014, pp. 73-97.

explique à son lecteur un aspect de la cure analytique à l'aide du récit d'une séance :

Je lui fournis des informations succinctes sur les différences psychologiques entre le conscient et l'inconscient, sur l'usure à laquelle est soumis tout ce qui est conscient à la différence de l'inconscient qui reste relativement immuable. J'illustre mes propos en me référant aux pièces archéologiques exposées dans mon bureau. Ce sont tous en vérité des objets trouvés dans des tombes : l'ensevelissement a été la cause de leur préservation [*die Verschüttung habe für sie die Erhaltung bedeutet*]. Pompéi ne va vers sa destruction que depuis qu'elle a été exhumée [*Pompei gehe erst jetzt zugrunde, seitdem es aufgedeckt sei*].<sup>17</sup>

Plus loin Freud ajoute :

L'inconscient, dis-je, c'est l'infantile, c'est-à-dire cette part de la personne [*Stück der Personne*] qui s'est séparée dans l'enfance, qui n'a pas suivi le développement de la personne et qui de ce fait a été refoulé [*die weitere Entwicklung nicht mitgemacht habe und darum verdrängt worden sei*].<sup>18</sup>

L'inconscient est présenté par Freud à travers la double image de l'objet enfoui qui perdure dans les profondeurs de la terre, et de l'ensevelissement qui le conserve et le protège. Le détachement d'un contenu infantile de pensée du flux de la conscience et son ensevelissement sont le résultat d'un processus complexe de refoulement et de déplacement décrit avec minutie par Freud dans nombreux de ses cas au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'image de l'ensevelissement est souvent associée dans l'œuvre freudienne à un processus inverse qui définit un aspect central de la cure psychanalytique : l'exhumation du contenu enfoui qui s'effectue à travers un travail complexe et dramatique de « traduction du matériel pathogène en matériel normal » (*Übersetzung des pathogenen Materials in normales*)<sup>19</sup>. Ce travail ne s'effectue pas à proprement parler *en profondeur* – comme le laisserait penser la métaphore archéologique de l'exhumation – mais selon le modèle horizontal de la *translatio*, c'est-à-dire par l'établissement de séries de récits, d'actes, de symptômes reliés par des liens

<sup>17</sup> S. Freud, *L'Homme aux rats. Un cas de névrose obsessionnelle suivi de Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense*, trad. C. Cohen-Skalli, Payot, Paris 2010, pp. 55-56. Pour le texte original : « Ich erläutere meine kurzen Angaben über die psychologischen Unterschiede des Bewußten vom Unbewußten, über die Usur, der alles Bewußte unterliegt, während das Unbewußte relativ unveränderlich ist, durch einen Hinweis auf die in meinem Zimmer aufgestellten Antiquitäten. Es seien eigentlich nur Grabfunde, die Verschüttung habe für sie die Erhaltung bedeutet. Pompeji gehe erst jetzt zugrunde, seitdem es aufgedeckt sei » (S. Freud, *Werke aus den Jahren 1906-1909*, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. VII, Imago, London 1991, p. 400).

<sup>18</sup> S. Freud, *L'Homme aux rats*, cit., p. 57 ; Id., *Werke aus den Jahren 1906-1909*, cit., p. 401.

<sup>19</sup> S. Freud, *Dora. Fragment d'une analyse d'hystérie*, trad. C. Cohen-Skalli, Payot, Paris 2010, p. 216.

de transposition complexes qui, en fin de compte, permettent une certaine articulation « normale » du « matériel pathogène ». L'énonciation partielle du contenu « enfoui » à travers la série délogée par l'analyse de ses transpositions déformées correspond, chez Freud, à la possibilité d'une guérison ou du moins, d'une amélioration chez le patient. L'intérêt et la nouveauté du modèle freudien de la traduction se situe dans sa transformation de la traduction entre les langues en une conception du rapport dynamique entre les différentes couches de la *psyché*, en une technique de soin et par-dessus tout, en un mode d'accès à un passé refoulé et lointain. Or c'est bien ce dernier point qui à la fois relie à et distingue Freud des deux stades historiques antérieurs du concept germanique de traduction. Chez Luther et dans le classicisme et romantisme allemands, l'accent est mis sur le développement spirituel de la langue allemande à travers la traduction. Freud, tout pétri qu'il est d'*Aufklärung* et de romantisme, repère dans ce même développement la possibilité pathologique d'un refoulement de contenus primitifs et en conséquence, conçoit le travail analytique de traduction comme la réouverture d'un accès au primitif et comme la possibilité d'une correction et peut-être même, d'une guérison des pathologies du développement. Si la contribution de Mendelssohn au discours germanophone sur la traduction tenait en grande partie à son affirmation d'un pluralisme religieux, la contribution de Freud consiste dans l'inversion du vecteur temporel de la traduction de l'avenir promis par la Réforme ou les Lumières, vers le passé traumatique généré et enfoui par le progrès de la modernité.

### 3.2. *Rosenzweig et la réaffirmation du temps religieux perdu*

Au cours de l'année 1921, Franz Rosenzweig donna une série de conférences au *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Francfort intitulée *Notre Langue (Unsere Sprache)*. Cette maison d'étude du Judaïsme avait été fondée en 1920 et Rosenzweig en fut le premier directeur. Cette série de conférences sur le lien de l'hébreu à l'allemand annonçait l'orientation du *Lehrhaus* vers un renouveau de l'étude de l'hébreu, mais aussi le travail de traduction dans lequel Rosenzweig s'engageait à la même époque. En effet, Rosenzweig traduisit au cours des années 1920 des fragments liturgiques, les poèmes religieux de Juda Halevi et la Bible. Rosenzweig écrivit probablement en préparation de cette série de conférences un essai inachevé intitulé *De l'esprit de la langue hébraïque (Vom Geiste der hebräischen Sprache)*<sup>20</sup>. L'essai inachevé commence ainsi :

[...] de l'esprit d'une langue en général. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que l'esprit de la langue allemande ? Une langue possède-t-elle un « esprit » ? La réponse est : seule la langue a de l'esprit [*nur Sprache hat Geist*]. Le nombre

<sup>20</sup> F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, in Id., *Der Mensch und Sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. III, éd. par R. Mayer et A. Mayer, Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, pp. 719-721.

des langues que l'on parle est le nombre de fois que l'on est homme. Peut-on « connaître et parler » [*können*] plus d'une langue ? Notre terme « *können* » est exactement aussi superficiel le terme français « *savoir* ». On vit dans une langue.<sup>21</sup>

L'appartenance revendiquée par Rosenzweig du « nous » et du « on » à l'esprit d'une langue explique en grande partie l'évocation quelques lignes plus bas du « signe que l'hébreu ne fut pas et n'est pas une langue morte » tout comme « du danger du refoulement (*Verdrängung*) de l'hébreu hors du culte ». La continuité vivante de la langue hébraïque à travers le culte est le socle de l'appartenance de la communauté à l'esprit du Judaïsme. La tendance du judaïsme réformé à développer une liturgie juive en allemand représentait donc pour Rosenzweig une grave menace pour l'avenir du Judaïsme. Face à cette germanisation de la liturgie juive et à d'autres facteurs historiques responsable du « refoulement de l'hébreu », Rosenzweig évoque son projet d'un nouveau type de traduction et de traducteur :

Nous nous coupons du flux provenant de nos sources [religieuses]. Nous exhurons et déterrons nos arbres à fruits dans un sol étranger. Cela peut réussir, mais seulement si l'on s'y attèle avec le plus grand soin. Et si le travail n'est pas fait par des mains incompétentes. C'est l'art du *grand* traducteur non pas de transposer dans une nouvelle langue, mais de créer dans cette nouvelle langue une nouvelle langue. La Septante a créé un Grec hébraïque, Luther un Allemand biblique duquel les classiques allemands jusqu'à Nietzsche ont puisé le meilleur de leurs forces (des forces plus durables, d'ailleurs, que celles provenant des langues classiques). Traduire [la Bible] dans un allemand *juif* ne serait pas une mauvaise chose. Mais la plupart des traductions se font dans l'allemand des journaux ou de l'administration. (Le Shakespeare de Schlegel, élégant).

Le grand traducteur n'ensevelit pas le chemin qui mène à l'original [*Der große Übersetzer verschüttet nicht den Weg zum original*].<sup>22</sup>

L'« allemand *juif* » que le « grand traducteur », c'est-à-dire Rosenzweig lui-même, se doit de produire au sein de la langue allemande n'est pas conçu, à la

<sup>21</sup> Je traduis. Texte original : « [...] überhaupt vom Geist einer Sprache. Was heißt das? Was ist der Geist der deutschen Sprache? Hat eine Sprache einen "Geist"? Die Antwort ist: nur die Sprache hat Geist. Soviel Sprachen man kann, sovielmahl ist man Mensch. Kann man mehr als eine Sprache "können"? Unser "können" ist genau so flach wie das französische "savoir". Man lebt in einer Sprache » (ivi, p. 719).

<sup>22</sup> Je traduis. Texte original : « Wir schneiden uns den Zustrom aus den Quellen ab. Wir graben unsre Fruchtbäume aus und um, in einen fremden Boden. Das *kann* wohl geschehen, aber nur mit größter Sorgfalt. Nicht von unberufenen Händen. Es ist die Kunst des *großen* Übersetzer – *nicht* zu übersetzen, in der neuen Sprache eine – neue Sprache zu schaffen. Die Siebzig schaffen ein hebräisches Griechisch, Luther ein Bibeldeutsch, aus dem die Klassiker bis herab zu Nietzsche ihre besten Kräfte ziehen (dauernder Kräfte als aus den klassischen Sprachen). Übersetzungen in ein *jüdisches* Deutsch würden nichts schaden. Aber die Übersetzungen geschehen meistens ganz rücksichtslos in Zeitungsdeutsch oder Amtsdeutsch. (Schlegels Shakespeare; floretthaft). Der große Übersetzer verschüttet nicht den Weg zum Original » (ivi, p. 719).

manière de Mendelssohn, en termes d'assimilation de la source hébraïque au sein de l'allemand littéraire. Les termes péjoratifs *Zeitungsdeutsch* et *Amtsdeutsch*, l'allemand des journaux et de l'administration, marquent qu'il ne s'agit pas d'assimiler la source hébraïque, mais bien de régénérer la langue allemande à la source hébraïque. Rosenzweig emprunte ici une des grandes idées du romantisme allemand, exprimé par Schlegel, Schleiermacher et bien d'autre à propos des sources Grecques et de la littérature européenne (Shakespeare, Cervantes, Dante...) <sup>23</sup>. Pour Rosenzweig, cette traduction revalorisant l'original contre le nivellement de la langue standardisée a pour but d'assurer aux Juifs allemands, fruits de l'émancipation, un nouvel accès à l'esprit de la langue hébraïque. Et de fait, de lutter contre le danger du refoulement moderne de l'hébreu. Il s'agit là, dans un tout autre contexte, d'une approche de la traduction similaire à celle Freud. Tout comme ce dernier, Rosenzweig revalorise l'original et la source antique et médiévale contre la langue moderne et perçoit la pratique de la traduction comme une manière de surmonter le danger du refoulement à l'œuvre dans la modernité.

Par cette nouvelle forme de traduction *hébraïsante* tout comme par le travail d'enseignement de l'hébreu dans le cadre du *Lehrhaus* de Francfort, Rosenzweig vise à réformer le rapport de l'allemand à l'hébreu qui définit l'existence spirituelle des Juifs allemands. Exprimée avec beaucoup de pathos à la fin de cet essai inachevé, cette réforme entend réactiver la temporalité propre et unique à la langue hébraïque :

Mais l'hébreu est plus que cela : il est la langue dans laquelle l'unité de l'histoire universelle, la marche du début jusqu'à la fin, est appelée à venir au monde, et dans laquelle seule, elle peut être appelée. Et nous sommes les héritiers et porteurs de cette langue. Nous sommes ceux, qui en vertu de cette langue, invoquons ce « pas encore » dans l'histoire. <sup>24</sup>

Pour Rosenzweig, l'étude, la traduction et la récitation liturgique des textes hébraïques ne sont pas une simple correction de l'éloignement et du refoulement modernes des sources hébraïques, un refoulement qui a pris le visage effrayant du premier conflit mondial. Il s'agit avant tout de réaffirmer au sein de l'histoire moderne la temporalité prophétique, messianique et liturgique, comme l'expose magistralement *l'Étoile de la rédemption* publiée la même année (1921) à Francfort <sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Sur ce point, voir A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, cit.

<sup>24</sup> Je traduis. Texte original : « Aber das Hebräische ist mehr: es ist die Sprache, in der die Einheit der Weltgeschichte, der Gang vom Anfang zum Ende, in die Welt gerufen ist, und allein gerufen werden kann. Wir sind die Erben und die Träger dieser Sprache. Wir sind die, die in Kraft dieser Sprache ihr "Noch Nicht" in die Geschichte hineinrufen » (F. Rosenzweig, *Zweistromland*, cit., p. 721).

<sup>25</sup> F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Seuil, Paris 1982, pp. 311-500.

### 3. Benjamin et le retour modèle interlinéaire

La rédaction de l'essai inachevé sur l'esprit de la langue hébraïque tout comme la série de conférences de Rosenzweig au *Lehrhaus* de Francfort intitulée « Notre Langue » se déroulèrent la même année (1921) que la rédaction du fameux essai de Benjamin sur la tâche du traducteur qui préface sa traduction des *Tableaux Parisiens* de Baudelaire<sup>26</sup>. Cet essai a fait l'objet d'études et de commentaires très nombreux sur lesquels il est inutile de revenir pour notre propos. À l'avant-dernière page de la préface, Benjamin résume de façon succincte, mais parfaitement claire l'histoire allemande de la traduction à laquelle son propre essai appartient.

Délivrer dans sa propre langue [*in der eigenen zu erlösen*] cette langue pure qui est bannie et exilée dans les langues étrangères, libérer [*befreien*] la langue emprisonnée dans l'œuvre à travers sa transposition littéraire [*Umdichtung*], telle est la tâche du traducteur. C'est en vue de cette langue pure que le traducteur brise les clôtures vermoulues [*bricht er morsche Schranken*] de sa propre langue : Luther, Voß, Hölderlin, George ont étendu [*erweitert*] les limites de l'allemand.<sup>27</sup>

En-deçà de la rhétorique spéculative de ce passage, l'histoire de l'expansion et de l'affirmation de la langue allemande et de l'espace culturel et politique germanophone se fait clairement entendre à travers le registre de la délivrance, de l'expansion spirituelle et de l'assimilation poétique des chefs-d'œuvre des littératures étrangères. L'allemand a été façonné par des époques et des genres de traduction successifs et différents : le protestantisme, le classicisme, le romantisme et le post-romantisme-symbolisme. L'utilisation du verbe *erweitern* (étendre, élargir) fait référence aux conceptions romantiques du devenir spirituel et universel de l'allemand à travers la traduction et l'assimilation dialectique des œuvres étrangères<sup>28</sup>. Cependant le motif de la « langue pure » échappe, partiellement du moins, à l'histoire de l'affirmation de la langue allemande et renvoie à un essai antérieur de Benjamin intitulé *Sur le langage en général et sur le langage humain* (1916). Cet essai porte en partie sur les deux premiers chapitres de la Genèse et distingue entre le lan-

<sup>26</sup> Sur la date de rédaction du *Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers*, voir W. Benjamin, *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV/2, éd. par T. Rexroth, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, p. 891.

<sup>27</sup> W. Benjamin, *Expérience et pauvreté, suivi de Le conteur et La tâche du traducteur*, trad. C. Cohen-Skalli, Payot, Paris 2011, p. 133. Pour le texte original : « Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers. Um ihretwillen bricht er morsche Schranken der eigenen Sprache: Luther, Voß, Hölderlin, George haben die Grenzen des Deutschen erweitert » (W. Benjamin, *Kleine Prosa*, cit., vol. IV/1, p. 19).

<sup>28</sup> Sur ce thème récurrent chez les romantiques allemands, voir notamment A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, cit., pp. 61-71.

gage créateur de Dieu, le langage adamique des noms et de la connaissance, le langage muet et magique des choses et la pluralité des langues devenues extérieures aux choses après la chute d'Adam et Ève. Pour Benjamin, le rapport entre ces différentes formes de langage est un rapport de traduction où « tout langage supérieure est la traduction du langage inférieure jusqu'à ce que se développe dans son ultime clarté le verbe de Dieu, qui est l'unité de ce mouvement du langage »<sup>29</sup>.

La préface sur la tâche du traducteur évoque certes dans ces dernières pages les grandes figures de la traduction allemande de Luther à George, mais elle se clôt sur une vision de la source hébraïque et Grecque en laquelle toutes les langues se résorbent ou trouvent leur unité, comme dans le « verbe de Dieu » de l'essai de 1916.

La version interlinéaire du texte sacré est le prototype ou l'idéal de toute traduction [*Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung*].<sup>30</sup>

Au moment final de sa préface, Benjamin aperçoit la réconciliation des langues dans l'apparition des traductions entre les lignes du texte sacré. Le repliement ou la réorientation de l'intentionnalité des langues sous l'effet de la traduction poétique évoque à Benjamin une immanence linguistique, à la fois primitive et messianique, qu'il désigne certes sous le terme de « langue pure » mais qu'il imagine sous les traits de la Bible. Cette évocation de l'immanence primitive du langage contre ce que Benjamin nomme la conception bourgeoise du langage comme moyen et instrument de communication revendique, non sans analogie avec Rosenzweig et Freud, une étrange inversion du déploiement historique de la langue allemande depuis la traduction de Luther. Il ne s'agit plus de jouer sur l'équilibre entre le théologique et le poétique, tantôt au profit d'une réforme religieuse, tantôt au profit d'un déploiement culturel, tantôt en vue d'une correction des pathologies de la modernité. L'image de Benjamin nous porte en-deçà du modèle moderne de la traduction littéraire, vers le modèle antique et médiéval de la traduction où celle-ci ne se substitue pas à l'original, ne le reproduit pas par l'artifice littéraire, mais s'y adjoint par le biais de la traduction littérale, en quelque sorte entre les lignes de l'original. Benjamin radicalise donc le geste correctif de Freud et Rosenzweig, allant jusqu'à espérer une résorption des langues historiques au sein de la source hébraïque et grecque. Résorption qui correspondrait un affleurement poético-messianique de l'immanence du langage, mettant fin à la dichotomie bourgeoise et moderne entre mots et choses.

<sup>29</sup> W. Benjamin, *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Paris 2000, p. 165.

<sup>30</sup> W. Benjamin, *Expérience et pauvreté*, cit., p. 137.

#### 4. Un épilogue français après 1968

Dans une conférence donnée à New York en Octobre 1968 et publiée 1972 sous le titre *Les fins de l'homme*, Derrida résume la situation de la philosophie française après 1945 autour d'un problème de traduction :

Après la guerre, sous le nom d'existentialisme, chrétien ou athée, et conjointe avec un personalisme fondamentalement chrétien, la pensée qui dominait en France se donnait pour essentiellement humaniste. Même si l'on ne voulait pas résumer la pensée sartrienne sous le slogan « l'existentialisme est un humanisme », on doit reconnaître que dans *L'être et le néant*, *L'esquisse d'une théorie des émotions*, etc., le concept majeur... c'est ce qu'on appelle alors « la réalité humaine ». Il s'agit là, comme on sait, d'une traduction du *Dasein* heideggérien. Traduction monstrueuse à tant d'égards, mais d'autant plus significative. Que cette traduction proposée par Corbin ait alors été adoptée, qu'elle ait régné à travers l'autorité de Sartre, cela donne beaucoup à penser quant à la lecture ou à la non-lecture de Heidegger à cette époque, et quant à l'intérêt qu'il y avait alors à le lire ou à ne pas le lire de la sorte.<sup>31</sup>

« Après la guerre », où la France avait connu une situation d'invasion et de collaboration avec l'Allemagne nazie, l'armée française occupait la zone géographique où Heidegger habitait. De 1945 à 1951, l'ancien recteur nazi se vit retirer par le sénat de l'Université de Freiburg le droit d'enseigner. Or c'est justement à cette période, comme le note d'une certaine façon Derrida, que s'intensifie la réception de l'œuvre de Heidegger en France<sup>32</sup>. La difficulté de l'assimilation de la pensée heideggérienne est condensée par Derrida autour de l'échec de traduction du terme *Dasein*. « La réalité humaine » de Corbin et de Sartre est dépeinte comme un point d'équilibre monstrueux et provisoire entre le texte heideggérien et des traditions personalistes et humanistes françaises plus anciennes qui ressurgissent à la Libération et dans l'après-guerre, et se cristallisent notamment autour de la fameuse conférence de Sartre en Octobre 1945 *L'existentialisme est un humanisme*. Le regard rétrospectif et négatif que Derrida porte sur la réception sartrienne de l'œuvre heideggérienne témoigne des progrès français, après Sartre, dans la lecture, la traduction et l'interprétation de Heidegger et d'une manière générale de la philosophie allemande. Ce faisant, Derrida ne définit pas seulement la philosophie française de l'après-guerre comme fortement travaillée par une réception-traduction primitive de Heidegger et de la philosophie allemande, il définit la philosophie française de sa propre génération comme marquée par une nouvelle étape de cette réception-traduction.

<sup>31</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 135-136.

<sup>32</sup> Voir D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. I, *Récit*, Fayard, Paris 2005.

En 1984, Antoine Berman publie son étude du concept de traduction au sein du romantisme allemand, *L'épreuve de l'étranger*. Ce livre contribua de façon décisive à la réception française de l'élaboration conceptuelle allemande de la traduction. En 1985, Derrida publiait en France et aux États Unis un essai rédigé en 1980 et intitulé : *Des tours de Babel*<sup>33</sup>. Cet essai est en grande partie une méditation critique sur *La tâche du traducteur* de Benjamin. Il poursuit, comme l'annonçait *Les fins de l'homme* en 1968, ce travail français, individuel et collectif, d'assimilation et de réflexion critique sur la philosophie allemande. A la dernière page de l'essai, Derrida reprend l'image benjaminienne de « la version interlinéaire du texte sacré » :

Ce qui se passe dans un texte sacré, c'est l'événement d'un *pas de sens*. Cet événement est aussi celui à partir duquel on peut penser le texte poétique ou littéraire qui tend à racheter le sacré perdu et s'y traduit comme dans son modèle. Pas-de-sens, cela ne signifie pas la pauvreté, mais pas de sens qui soit lui-même, sens, hors d'une « littéralité ». Et c'est là le sacré. Il se livre à la traduction qui s'adonne à lui.<sup>34</sup>

Derrida ne mentionne pas dans cet essai l'histoire chrétienne et juive de la *Verdeutschung* de la Bible depuis Luther jusque dans ses développements plus tardifs dans le classicisme, romantisme et le post-romantisme allemands. Il n'évoque pas non plus les auteurs Juifs Allemands et Autrichiens que nous avons étudiés. Et pourtant, à bien des égards, Derrida se fait ici l'écho du *ieros gamos* entre la Bible et l'histoire de l'affirmation de la langue allemande. La traduction du texte sacré a donné naissance à la langue littéraire allemande moderne, qui dans son évolution plus tardive, notamment au début du XX<sup>e</sup> siècle, est devenue nostalgique de son origine primitive, biblique et divine. La réorientation du concept de traduction chez Benjamin, mais aussi comme nous l'avons vu chez Freud et Rosenzweig, vers la réactivation d'un passé primordial perdu au cours du développement historique résonne dans le *pas-de-sens* derridien sans pour autant s'y confondre. Derrida semble y éviter l'écueil d'une thérapie et d'un salut fondés sur un lien renouvelé et intensif à l'origine. Mais le prix payé par Derrida est de manquer ou plutôt de minorer le retour de l'intrigue religieuse et théopolitique au profit d'une intrigue de la lettre et du sens, bien plus rassurante que le jeu dangereux du religieux et du séculier.

<sup>33</sup> J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 203-235.

<sup>34</sup> Ivi, p. 235.

*Abstract*

This article offers a history of the German concept of translation in four stages, going from Luther's *Verdeutschung* to Mendelssohn's translation of the Psalms, and from the re-elaboration of the translation concept by Freud, Rosenzweig and Benjamin to Derrida's *Des Tours de Babel*. Since World War II, many philosophers have studied different aspects of the classical and romantic elaboration of the German concept of translation. The contribution of this article is not to revisit these analyses, but to shed light on the role played by certain Jewish thinkers in the history of the Germanic concept of translation at the end of the 18th century and the beginning of the 20th, and also, later, within the French philosophy of the years 1960-1990.

*Keywords:* translation, Luther, Mendelssohn, modern Jewish philosophy, modern German philosophy.