

# « OUK EIMI. JE NE SUIS PAS ». POÉTIQUE DU SUJET DANS L'ÉVANGILE DE JEAN ET SES TRADUCTIONS FRANCAISES

Barbara Jantzen  
Université Libre de Berlin

Il n'y a pas trop peu de théorie en traduction —il y a trop peu de conscience de la nécessaire implication théorique de tout traduire. Et cela d'emblée. Car il serait faux de croire que la théorie commence là où la traduction se trouve face à des difficultés résiduelles (tel jeu de mots, telle allusion, tel genre grammatical etc.). Elle commence au contraire dès la considération globale de l'œuvre, et dès même le premier mot, dès la première phrase. La traduction —qui n'est autre chose qu'une lecture— sans cesse et à chaque instant implique une théorie du langage, en ce qu'elle interroge —pour en rendre compte—le sens du texte et la manière dont ce sens se constitue, la signifiante. Et toute traduction, à plus forte raison littéraire, est amenée tôt ou tard à formuler son concept d'altérité : altérité des langues, altérité d'une écriture dans sa langue, altérité des époques. On voit que l'on se trouve, face à la traduction, en présence d'une activité qui mobilise une pensée de soi et de l'autre ainsi que du rapport que ceux-ci entretiennent, d'une activité fondamentalement éthique et politique par conséquent. Ce qui signifie que le traduire, pour ne pas être une simple projection de ses propres *a priori* théoriques et de leurs dimensions aiguëment humaines, doit prendre conscience de ses enjeux, sous peine de manquer la spécificité des textes auxquels elle s'attaque.

A plus forte raison lorsqu'on se trouve face à un texte comme la Bible dont la portée éthique et politique est indiscutable et indiscutée. Ce qui pose problème, dans la mesure où cette portée induit des attentes de lecture au sein desquelles la tentation du « message » est forte. Seulement cette idée de « message », en s'attachant au « fond », pose soit une transparence du langage qu'ainsi elle ignore, soit son opacité, renvoyant le sens dans un au delà du texte, auquel seule une « interprétation » peut donner accès. Ceci a pour effet, en pensant la « forme » en formalisme, d'occulter la spécificité du langage, qui est d'être « forme-sens » comme l'appelle Henri Meschonnic et avant lui

Ferdinand de Saussure, comme il s'avère maintenant avec la découverte de manuscrits inédits. Or la question du sujet est fondamentalement impliquée dans cette discussion aux apparences purement linguistiques. Soit le sujet se constitue dans un hors-langage et n'entretient qu'un rapport d'objectivation avec sa propre parole, soit le langage, et par là-même la parole, devient le lieu même de la constitution du sujet, le lieu même où le sujet se pose et s'invente comme sujet. On comprend à quel point la théorie du langage est décisive pour la pratique du traduire, et en particulier lorsqu'elle s'adresse au texte biblique, dans la mesure où c'est doublement qu'elle s'inscrit dans le champ de l'exégèse : D'une part, en ce qu'elle est lecture, et ainsi déjà exégète, et d'autre part en ce qu'elle fonde, en fournissant un texte, le travail exégétique au sein d'une langue et d'une culture particulière.

Face au texte qu'ici nous occupe, l'évangile de Jean, il a de fait souvent été question de langage. Etranger dans le corpus du Nouveau Testament, l'Évangile de Jean tombe entre fascination et irritation, entre « simplicité » —de vocabulaire, de syntaxe— et « obscurité » —de « sens ». Selon que ce soit la théologie ou la spiritualité qui s'en occupe, cet alliage "clair-obscur" fait apparaître Jean tour à tour comme témoin laconique et suspect, ou comme figure illuminée et prophétique. D'un côté, l'exégèse théologique, de l'autre, l'inspiration spiritualiste. La co-existence de ces deux courants est révélatrice d'une complexité que ne permet pas de penser l'approche exégétique à elle seule. L'exégèse dit lire le texte. Mais sa lecture bute sur la question du statut des évangiles en général et de celui-ci en particulier. Certes, l'évangile est témoignage —« εἰς μαρτυρίαν »—. Mais témoignage de quoi ? De la vie de Jésus, comme le suggère la définition de « récit biographique » qui est souvent donnée de l'évangile ? Lu dans cette perspective, le texte s'épuise dans le « fond », dans l'anecdote, dans la reconstitution historique, et sa portée est celle d'un document. Le style, bien qu'amplement commenté, est religieux, d'un surplus esthétique, d'une beauté accessoire de langage, peut-être nécessaire à la survie du document. Mieux encore, la « simplicité » de Jean est typique d'une dogmatique de l'humilité.

Or, s'il est un texte parmi les évangiles, où la question même du langage, de la parole, n'est pas annexe, mais *au cœur* de sa poétique, c'est bien le quatrième, le dernier, dit « selon Saint Jean ». « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui, et sans

lui rien ne fut. » C'est ainsi que commence le texte, ou plutôt, la traduction française de la Bible de Jérusalem. Jean, lui, commence ainsi: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. / οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. / πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν'. Cette ouverture arbore le fanal de la parole, dans un « redire » de la Genèse, telle qu'elle est traduite dans la Septante — Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. / ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. / καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς' — un redire, qui dit son redire, et qui dit le dire.

\*

D'emblée, parole et réel sont indissociablement liés dans l'esquisse d'une parole instituant. Instituant en ce qu'elle crée le monde, sans être confinée à l'origine, mais dont l'origine est sans cesse renouvelée, lieu d'une institution toujours nouvelle. C'est le sens de « *en arche* », que Jérôme traduira par le latin « *in principio* », maintenant ainsi l'idée d'une force présente à tous les présents nouveaux, d'une *energeia* — pour parler dans les termes de Humboldt. Et Jean, dès lors, pose les termes de cette qualité instituant de la parole, manifestée dans sa double portée matérielle et humaine : « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. — Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui. », puis « Ἐγένετο ἄνθρωπος — Il y eut un homme. », puis « Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — Et le Verbe s'est fait chair. » La chair et l'humain, au croisement desquels se situe le sujet.

Et la question du sujet est effectivement très présente dès le début de l'évangile, notamment dans la figure de Jean-Baptiste. Celui-ci se voit interrogé par des émissaires de Jérusalem quant à son identité : « Σὺ τίς εἶ; — Toi qui es-tu ? » La réponse de Jean-Baptiste relève l'évident sous-entendu de la question : « Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός. — Je ne suis pas le Christ. » Les émissaires poursuivent, mais avec une nuance significative, puisque du *qui* ils passent au *que/quoi* : « Τί οὖν σύ; Ἠλίας εἶ; — Quoi alors ? Es-tu Elie ? », puis, suite à la réponse négative de Jean-Baptiste : « Ὁ προφήτης εἶ σύ; — Es-tu le prophète ? ». Ces noms, Jean-Baptiste les refuse tous, dans leur qualité de nomenclature, d'une statique du sujet. Or, le questionnement des émissaires s'en trouve changé et propose, tout en réintroduisant le *qui*, la parole comme lieu du sujet : « Τίς εἶ; (...) · τί

λέγεις περὶ σεαυτοῦ ; —Qui es-tu ? (...) Que dis-tu de toi-même ? » Jean-Baptiste répond : « Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης. —Moi, dit-il, je suis la voix de celui qui crie dans le désert : Aplissez le chemin du Seigneur, comme a dit Isaïe, le prophète. » Non seulement Jean-Baptiste se met en scène en tant que parlant, il *se dit* voix. Et cette implication réciproque entre le sujet et sa parole va jusqu'à se réaliser prosodiquement, dans les échos phoniques multiples qui tiennent ensemble « ἔφη, Ἐγὼ φωνὴ —Il dit Je suis une voix ». Le sujet passe par le rapport à soi, dans et par la parole.

Et cette conception de la parole comme lieu de constitution du sujet se retrouve dans la manière dont Jean-Baptiste témoigne du Messie. Jean écrit : « Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. —Jean a témoigné de lui et crié disant : « Voici celui dont j'ai dit : après moi vient un homme qui m'a devancé, parce que, avant moi, il était. » La parole —et cela est ici explicite— est le lieu d'une situation du sujet, sujet qui dans et par sa parole se pose en sujet. Mais ce que ce passage a de très singulier, c'est la manière dont l'évangéliste tire parti de la morphologie du grec et de son opposition entre pronoms personnels et leurs atones respectifs. En ne se désignant que par des atones (non accentués), Jean-Baptiste non seulement se situe, mais évidemment s'incline vis-à-vis du Messie qu'il annonce. On voit se mettre en place une pensée qui permet de relier l'accentuation de la parole et la situation du sujet dans le monde.

C'est à la lumière de ces observations que nous souhaitons étudier un passage en particulier au sein de l'évangile de Jean —celui communément appelé « le reniement de Saint Pierre »—<sup>1</sup> et montrer dans la confrontation de différentes traductions françaises comment la portée de la question du sujet ici esquissée s'y trouve tronquée. L'éventail des traductions que nous avons choisi de confronter rassemble à la fois les plus courantes —la *Bible de Jérusalem*,<sup>2</sup> la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB),<sup>3</sup> la *Bible Louis Segond* de 1910<sup>4</sup>

<sup>1</sup> L'épisode en question, il convient de le remarquer, est absent des trois évangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc) et témoigne ainsi d'une problématique tout à fait propre à l'évangile de Jean.

<sup>2</sup> *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la dir. de l'École Biblique de Jérusalem, Éditions du Cerf, 1998.

<sup>3</sup> *La Bible : traduction œcuménique : édition intégrale TOB*, Éditions du Cerf, Société Biblique Française.

<sup>4</sup> *La Sainte Bible de Louis Segond*, Société Biblique Française, 2000.

et le *Nouveau Testament interlinéaire grec-français*<sup>5</sup> —et les plus récentes— la traduction par André Chouraqui<sup>6</sup> et la *Nouvelle Traduction* de la Bible publiée chez Bayard<sup>7</sup>.

L'épisode du reniement se déploie en deux temps, que nous appellerons provisoirement le temps de la prophétie et le temps de son accomplissement. Dans un premier temps, au chapitre 13, versets 36 et 37, Simon Pierre demande à Jésus où il va (« Λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος, Κύριε, ποῦ ὑπάγεις; ») et apprend qu'il ne pourra suivre son maître que plus tard : « ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς, Ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον. » Simon Pierre proteste de sa loyauté : « λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος, Κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι; τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω. » C'est là qu'a lieu la prophétie : « ἀποκρίνεται Ἰησοῦς, Τὴν ψυχὴν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις; ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὔ ἄρνήσῃ με τρίς. »

Dans un deuxième temps, au chapitre 18, Jésus, suivi par quelques uns de ses disciples, est arrêté et emmené par la cohorte des grands prêtres et des Pharisiens. Simon Pierre demeure à l'entrée, où il est questionné par la servante qui garde la porte : « Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου; » A quoi Simon Pierre répondra par la négative : « λέγει ἐκεῖνος, Οὐκ εἰμί. » Interrogé une seconde fois, il réitère sa réponse : « ἠρνήσατο ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, Οὐκ εἰμί. » Et enfin, alors qu'il est interrogé une troisième fois, il persiste à nier : « πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος· καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. »

\*

Un examen attentif du premier temps de l'épisode, et en particulier de la prophétie même (« ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὔ ἄρνήσῃ με τρίς. »), met au jour la qualité institutive de la parole que nous avons déjà évoquée : L'ouverture par *Amen amen* —qui est la marque d'une forte institution de réel (*qu'il en soit ainsi*)— signale une qualité particulière de la prophétie, enracinant ce qui est à venir dans le présent de la parole et accomplissant de la sorte son avènement dans le *présent*, qui est celui de la parole (*λέγω*). L'irréversible de l'accomplissement est réalisé de façon multiple : D'une part par l'emploi des conjonctions « οὐ μὴ (...) ἕως οὔ », indiquant l'inextricable implication du chant du coq et de la

<sup>5</sup> *Nouveau Testament interlinéaire grec-français*, avec en regard le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant par Maurice Carrez, avec la collab. de Georges Metzger et Laurent Galy, *Alliance biblique universelle*, 1993. C'est la Bible en français courant qui est citée ici.

<sup>6</sup> *La Bible*, traduction par André Chouraqui, Editions Desclée De Brouwer, 2001.

<sup>7</sup> *La Bible. Nouvelle traduction*, Éditions Bayard, 2001.

parole de reniement, et d'autre part, par l'amalgame entre le chant du coq et le lendemain matin qui ne peut pas ne pas avoir lieu. Ainsi la distinction entre le temps de la prophétie et le temps de son accomplissement n'opère plus : Le temps de la prophétie est le temps de son accomplissement, ce qui déplace —et nous le verrons— le statut du reniement lui-même.

Or la figure du coq prend une épaisseur conceptuelle qui dépasse ce qui est donné comme le contingent de la prophétie. C'est à la fois dans l'emploi du verbe φώνέω-ω, étroitement lié à la parole et la prophétie comme nous avons pu le voir dans la phrase de Jean-Baptiste, et dans l'écho prosodique entre λέγω et ἀλέκτωρ que se constitue un réseau sémantique qui fait du coq bien plus qu'un signe ou qu'un signal, mais l'incarnation de la voix prophétique.

Or si les syntagmes parallèles φωνήση et ἀρνήση semblent à première vue indiquer les deux temps d'un accomplissement de la prophétie, l'un comme manifestation d'une voix en quelque sorte transcendante et l'autre comme parole à proprement parler humaine, leur accord *prosodique* relève d'une forte cohésion entre ce qui semble constituer deux instances de parole et interroge la qualité du rapport entre ces deux voix.

A ce titre c'est la qualité de parole mise en avant par ἀρνήση qui apporte un premier indice. D'une part, ce n'est pas l'« objet » du reniement qui est accentué, comme l'indique l'emploi du pronom atone (με), mais l'activité de parole même. Non seulement en ce qu'ἀρνήση se voit doublement accentué de son accent de mot et de celui précédant l'atone, mais aussi dans le fait de l'implication maximale du sujet dans son activité de parole, comme l'indique l'emploi de la voix moyenne. C'est ainsi la question du sujet qui est ouverte : Simon Pierre se joue comme sujet dans son reniement, dans sa parole.

Ceci apparaît clairement au moment même du reniement, dans ce Οὐκ εἰμί qui fait office de réponse à la question que la servante adresse à Simon Pierre. « Je ne suis pas » : Cette réponse statue que le reniement prend ici une tournure existentielle. Elle n'est ni simple négation (Οὐκ), ni négation spécifique d'un fait, et pour ainsi dire transitive (Οὐκ εἰμί μαθητῆς αὐτοῦ). Elle reste intransitive, même lorsque le verbe ἀρνέομαι (qui peut très bien se construire avec un complément d'objet direct ou avec la conjonction ὅτι οὐ fait son apparition : « ἠρνήσατο ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, Οὐκ εἰμί. »

Or si ce *Οὐκ εἰμί* relève d'une interrogation existentielle du sujet, il est clair toutefois, dans le contexte de la prophétie, qu'il ne constitue pas un anéantissement du sujet. La réalisation de la prophétie, dans la participation à la voix prophétique, n'implique pas la mort du sujet, et ceci d'autant moins que le nom de Simon est porteur d'une signification très particulière. En effet, l'hébreu Shimon signifie *exaucement*, mais exaucement au sens d'une *écoute* —du verbe *lishmoá*, écouter. Or le rapport de Simon Pierre à l'écoute ne s'arrête pas là : En effet, c'est lui qui au chapitre 18, verset 10 coupera l'oreille du serviteur Malchos lorsque la cohorte des grands prêtres se présente pour arrêter Jésus. Le reniement, qui est autant reniement de Jésus que reniement de soi, est reniement au sens d'une entière mise à disposition du sujet, déjà mise en avant par Simon Pierre au moment qui précède —et peut-être provoque— la prophétie : « Je donnerai ma vie pour toi. »

Simon, l'écoutant, dans l'intégration de quelque chose qui le dépasse, mais qui ne peut se passer de lui, se réalise comme son autre. Cet autre, c'est Petros, comme Simon-Pierre est désigné au moment des deuxième et troisième reniements. Or Petros est le nom donné à Simon par Jésus et par lequel celui-ci désigne Simon comme le rocher sur lequel sera bâtie son église. Ainsi, Simon dans son *Οὐκ εἰμί* n'est pas, parce qu'il devient, et ainsi *est dans son advenir*. *Οὐκ εἰμί* pose donc le sujet comme le champ d'un problème, d'une aventure de soi qui ne peut se faire que dans la parole. *Οὐκ εἰμί* pose l'altérité comme constitutive du sujet, altérité non pas *totale*, mais historique et *radicale* comme l'indique le glissement de Simon à Petros.

\*

Les traductions semblent négliger une question cruciale, à savoir la portée éthique de la parole, qui engage à la fois le sujet et un autre le transcendant ; autrement dit, le rapport du sujet à sa parole en vue d'une historicité de l'altérité à venir. Par la même, elles effacent certains faits de texte.

Dans un premier temps, c'est la formulation du reniement qui peut enfreindre l'écoute d'une problématique du sujet dans le texte johannique. Faire dire « non » à Simon Pierre, comme le font la Nouvelle Traduction chez Bayard et le Nouveau Testament interlinéaire, c'est réduire le reniement de Simon Pierre au même plan que la question qui lui est adressée, en y apportant une « véritable » réponse qui tendra à s'épuiser

dans sa qualité de réponse. Choisir « je n'en suis point » ou « je n'en suis pas » comme le proposent la Bible de Jérusalem et Louis Segond permet en revanche de maintenir un rapport entre le sujet et sa parole, dans la double référence possible de « en » qui peut désigner les disciples de Jésus, mais qui peut également renvoyer à l'acte même du reniement : « Puisque je renie, je ne suis pas. » Nous verrons pourtant que d'autres choix de traduction viennent dans l'ensemble contrecarrer cette lecture problématique qui semble ici ouverte. Enfin, traduire « je ne le suis pas », comme Chouraqui, relève bien d'un oubli du sujet, en ce que l'être se voit objectivé. On pourrait objecter aux présentes remarques que le français est dans l'impossibilité de satisfaire aux deux exigences de la réponse de Simon Pierre : de rester réponse tout en interrogeant le sujet. Et en effet, dans ce cas, on ne peut reprocher aux traductions de faire un choix.

Mais en revanche, c'est inutilement que toutes les traductions à l'exception de la Nouvelle Traduction s'attaquent de même au verbe *nier* pour en faire un transitif alors que le texte grec ne l'indique pas et que surtout, le français ne l'exige pas. Comme nous l'avons vu, chez Jean, c'est le rapport à la parole qui est mis en avant. Ce qui n'est pas un rapport au dit, mais au dire. Ce rapport n'est pas celui d'une objectivation : Il est transitif d'une manière autre : L'être ne porte pas sur quelque chose, mais sur soi dans sa manière d'être. Ce n'est pas un objet, mais un processus, une activité. Pourtant, dans les traductions, c'est le dit —comme objet— qui domine. Or insérer l'objet dans la traduction implique d'abandonner tout un pan de lecture et rapatrie le grec dans le moule du français qui a l'habitude du complément d'objet direct, l'habitude de dire « il le nia » ou « il nia les faits ». Que nier puisse devenir intransitif, pour de fait verser dans une transitivité d'un autre ordre, éthique cette fois, est effacé. Et ce même réflexe d'objectivation, d'insertion d'un *le* réapparaît dans le « je te le dis » (TOB, Bible de Jérusalem, Louis Segond et Nouveau Testament interlinéaire) et encore une fois objective le dire. On peut objecter que ce *le* est peut-être pensé comme simple intercalation à vocation rythmique, mais sa présence à ce titre reste contestable au vu d'une problématique du sujet qu'il contribue à effacer.

Enfin, c'est dans le choix unanime du verbe *chanter* pour traduire *φωνήσῃ* et *ἔφώνησεν* et dans le fait de désigner que se confirme l'absence d'une écoute prosodique d'un texte dont pourtant le travail conceptuel tire largement et intensément parti du prosodique. Dans les traductions, tout se passe comme si le coq, forcément, *chantait*. Le texte de Jean, ici, cesse en quelque sorte d'être littérature, en ce que seul *chanter* semble

recevable pour évoquer la manifestation vocale d'un coq. Cela, alors qu'il est clair pour tous les traducteurs que la voix du coq constitue l'accomplissement de la prophétie, que le coq *est* la voix de la prophétie, et donc ne *chante* pas, mais donne voix, résonne, retentit. Décider en faveur d'une idiomatique assise là où il n'est aucun doute sur la portée du terme, témoigne de l'absence de toute problématisation complexe de la parole et du sujet.

\*

En conclusion, et sans même vouloir aller au fond des implications d'une problématisation du sujet telle qu'elle est engagée dans le texte de Jean, et qui prend sa portée anthropologique du fait de repenser la catégorie du sujet dans l'histoire et dans la parole, on constate dans les traductions l'absence même d'une conscience du problème. Nous ne voulons pas proposer de solution, de sensibiliser sur un problème que les traductions manifestent de ne pas avoir entendu.

Οὐκ εἶμί. De même, le sujet dans son acuité de problème risque de n'être plus, de disparaître des traductions. Car dans la disparition du rapport de Simon Pierre à sa parole s'efface la place problématique du sujet entre anéantissement et accomplissement au profit d'un simple paradoxe entre parole mensongère et vérité prophétique dans lequel le sujet tombe comme champ éthique d'un devenir. C'est ainsi que dans l'implicite d'une théorie du langage et de la théorie du sujet que toujours elle implique, les traductions fonctionnent comme des instruments de gommage —et la traduction fait la sourde oreille au sujet dans le texte.