

COORDONNÉ PAR

Gaëlle Fiasse

Paul Ricœur
De l'homme faillible
à l'homme capable



Presses Universitaires de France

LISTE DES AUTEURS

JEFFREY ANDREW BARASH
Université de Picardie

JEAN GRONDIN
Université de Montréal

JOHANN MICHEL
Université de Poitiers

ALAIN THOMASSET
Centre Sèvres

GAËLLE FIASSE
McGill University

RICHARD KEARNEY
Boston College

ISBN 978-2-13-056115-6

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2008, février

© Presses Universitaires de France, 2008
6, avenue Reille, 75014 Paris

Vers une herméneutique de la traduction

RICHARD KEARNEY

Cet article essaiera de montrer comment Ricœur nous offre une herméneutique à la fois « de » la traduction et « sur » la traduction. J'analyserai comment pour Ricœur la traduction sert de paradigme linguistique et ontologique de l'existence humaine. L'article explorera aussi les implications éthiques et politiques de cette herméneutique comprise comme « entrecroisement » des mémoires, récits et pardons.

LE PARADIGME LINGUISTIQUE

Si la langue est une, les langages sont plusieurs. C'est au cœur de cette distinction que se trouve l'exigence primordiale de traduire. Toutes les langues partagent la capacité de faire le pont entre un être parlant et le monde des sens (actuels ou virtuels) dont il parle. Qu'elles le fassent représente le caractère unifiant du langage. Mais le

fait qu'il existe néanmoins une pluralité de langues (à la fois vivantes et mortes) nous met face à un double devoir de traduction – à savoir, interne et externe. Ricœur démontre comment la traduction est à la fois *intralinguistique* (à l'intérieur d'une langue particulière) et *interlinguistique* (entre une langue et une autre).

La façon dont Ricœur comprend le développement historique de la philosophie de la traduction jette une nouvelle lumière sur ce sujet. Parmi ses premières réflexions sur les énigmes de la traduction dans l'histoire occidentale, se trouve la réponse aux rencontres majeures entre les cultures. À l'époque classique, par exemple, on peut citer les échanges entre les langues grecques et latines. On peut également citer les fameuses traductions bibliques de l'hébreu et de l'araméen en grec et en latin, de la version de la Septante jusqu'à la célèbre version de saint Jérôme, auteur de la Vulgate, ou plus tard celles de Luther en allemand ou des auteurs de la King James Version en anglais. Ce sont des jalons décisifs dans l'histoire de la traduction interlinguistique.

Un des premiers termes pour traducteur en grec était *hermeneus* et en latin *interpres*. Les deux termes comportent le sens d'un intermédiaire naviguant entre deux langues distinctes. Le terme « traducteur » vient du verbe latin *transféro*, *transfere*, *translatum*, qui est devenu *translatum*, *translater* dans les langues romanes au Moyen Âge (d'où le terme anglais *translate*). Au XV^e siècle, l'humaniste italien Leonardo Bruni est le premier penseur moderne à dédier un traité scientifique entier, intitulé *De Interpretatione Recta* (1420), à la traduction. Ici Ricœur situe la première apparition du terme *traducere* se référant à un concept unitaire de traduction, et donnant lieu au XVI^e siècle au terme français *traducteur*, employé par l'humaniste Étienne Dolet. Le XX^e siècle a vu apparaître des

théoriciens de la traduction importants, de Croce et Rosenzweig à Benjamin (*La tâche du traducteur*) et Steiner (*Après Babel*). La récente étude de Ricœur sur la traduction suit la trace de ces prédécesseurs intellectuels¹. Ce que Ricœur ajoute est une perspective singulièrement herméneutique comme je vais essayer de le montrer.

Ricœur souligne la façon dont quelques-unes des grandes traductions de la Bible et de la littérature classique ont joué un rôle formateur dans le développement des identités à la fois nationales et culturelles. Il est tout à fait conscient de l'influence profonde exercée par la traduction allemande de la Bible par Luther, par la traduction tchèque des Frères moraves, ou par la Bible de Genève de Jean Calvin (1560) ; il mentionne le rôle décisif joué par la traduction de textes classiques au début de la Renaissance, de l'époque des Lumières ou du Romantisme. Dans ces traductions interlinguistiques, la transmigration d'un trésor linguistique spécifique dans un autre nourrit des idées modernes d'émancipation et de changement. La rencontre avec l'Autre hors de la nation ou du monde européen en général, avec la découverte d'autres continents et d'autres civilisations à partir du XV^e siècle, nous rappelle combien la traduction est nécessaire, voire inévitable. Sous cet angle, la traduction a toujours été « une épreuve de l'étranger » (selon l'expression d'Antoine Berman souvent citée par Ricœur)².

1. Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 21 et s. ; trad. Eileen Brennan, *On Translation*, London - New York, Routledge, 2006, p. 11 et s.

2. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984.

LE PARADIGME ONTOLOGIQUE

Ricœur comprend la traduction dans un sens à la fois spécifique et général. Dans le sens spécifique, commenté plus haut, il s'agit d'un échange *interlinguistique* entre une langue et une autre. Mais, dans un sens plus générique, il s'agit plutôt d'un acte *intralinguistique*. Ici la traduction indique l'acte ontologique de parler comme une façon non seulement de se traduire à soi-même (de l'intérieur vers l'extérieur, du privé au public, de l'inconscient au conscient), mais aussi et plus explicitement de se traduire soi-même pour les autres. Comme le dit Dominico Jervolino, grand commentateur de Ricœur : « Parler est déjà traduire (même quand on parle dans sa propre langue ou quand on se parle à soi-même) : et, qui plus est, on doit prendre en compte la pluralité des langues, ce qui exige une rencontre plus complexe avec l'Autre. On est tenté de dire qu'il y a une pluralité de langues parce que nous existons originellement au pluriel. La rencontre avec l'Autre ne peut être évitée. Si on accepte la nature nécessaire de la rencontre, le pluralisme linguistique ne semble plus une malédiction, comme l'interprétation reçue du mythe de Babel le présente, mais plutôt une condition qui demande qu'on abandonne le rêve totalisant d'une langue parfaite (et d'une traduction globale, pour ainsi dire, sans résidus). » Jervolino conclut ainsi que « la particularité et la finitude des langages individuels est alors vue non comme un obstacle insurmontable mais comme la condition même pour la communication entre individus »¹.

1. Dominico Jervolino, « The hermeneutics of the self and the paradigm of translation », conférence présentée au Colloque international sur la

Le modèle ontologique de la traduction est, je crois, une des idées les plus conséquentes de Ricœur. Il démontre pourquoi la traduction *importe*, comment elle se trouve à la base de nos positions éthiques et politiques. Ricœur compare le travail du traducteur à celui du passeur entre deux « maîtres », entre un auteur et un lecteur, un soi et un autre. Il souligne le mot « travail », mettant l'accent sur l'importance du *travail de la mémoire* et le *travail du deuil*. En tant que tel, Ricœur emprunte largement à la fameuse notion freudienne de « perlaboration » (*Durcharbeitung*).

L'emphase sur cette fonction de travail de la traduction fait référence à l'expérience commune de la tension et de la souffrance que le traducteur ressent quand il/elle résiste à la tendance de réduire l'altérité de l'autre, et ainsi assimile des sens étrangers dans le schéma personnel. Le travail de la traduction pourrait alors être vu comme comprenant un devoir à double face : s'exproprier soi-même tout en se rapprochant de l'autre. En d'autres termes, nous sommes appelés à mettre des vêtements étrangers sur notre langue tout en invitant l'étranger à intégrer la trame de notre langue. Une traduction est bonne quand une langue se redécouvre dans une autre et comme une autre.

Ricœur maintient que les bonnes traductions requièrent une ouverture radicale à l'autre. En effet, il recommande que nous soyons préparés à abandonner la prétention d'autosuffisance de notre langue natale – qui peut parfois mener à un nationalisme ou un chauvinisme

traduction à Rome, avril 2004, p. 6. Je dois beaucoup à mon collègue Jervolino pour plusieurs références qui suivent ; voir aussi son introduction à *La traduzione : una sfida etica*, Brescia, Morcelliana, 2001, et Paul Zumthor, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Le Seuil, 1997.

extrêmes – afin d'accueillir (*host/qua hospes*) l'étranger (*qua hostis*). Comme le remarque le linguiste Émile Benveniste dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, les deux termes *hospes* et *hostis* sont étymologiquement parents¹. S'appuyant sur Benveniste, Ricœur écrit : « En dépit de l'agonistique qui dramatise la tâche du traducteur, celui-ci peut trouver son bonheur dans ce que j'aimerais appeler l'*hospitalité langagière*. Son régime est donc bien celui d'une correspondance sans adéquation. Fragile condition, qui n'admet pour vérification que ce travail de retraduction que j'évoquais tout à l'heure, comme une sorte d'exercice de doublage par bilinguisme minimum du travail du traducteur : retraduire après le traducteur. » Et il ajoute : « De même que dans l'acte de raconter, on peut traduire autrement, sans espoir de combler l'écart entre équivalence et adéquation totale. Hospitalité langagière donc, où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger. »²

L'hospitalité linguistique nous appelle à résister au leurre de l'omnipotence : l'illusion d'une traduction totale qui fournirait une copie parfaite de l'original. Elle nous demande plutôt de respecter le fait que les domaines sémantique et syntaxique des deux langues ne sont pas les mêmes, ni exactement réductibles les uns aux autres. Les connotations, les caractéristiques et les contextes culturels dépasseront toujours les correspondances exactes. Faute d'une sorte de logique symbolique abstraite – ou d'une pseudo-langue comme l'espéranto –, il n'y a pas de lan-

1. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.

2. P. Ricœur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 19-20.

gage universel. La traduction, comme nous le rappelle George Steiner, est toujours « après Babel »¹. Elle est perpétuellement obligée de reconnaître les limites de la parole, la multiplicité des langues différentes. Ainsi, pour fonctionner d'une façon authentique, le traducteur doit renoncer au rêve d'un retour à un *logos* adamique de correspondances pures. La tentative de retrouver un paradis artificiel de la parole d'avant la chute est futile. L'idéal du siècle des Lumières d'un langage universel parfait s'est heurté aux résistances véritables des différences culturelles reposant sur les disparités linguistiques. En effet, la plupart des tentatives d'instaurer un langage un et absolu s'est trouvé être, *de facto*, un stratagème impérialiste à peine déguisé visant à privilégier une langue particulière (le français, l'anglais, l'espagnol...) par rapport à celles de pays ou régions subordonnés. Ici l'engagement profondément éthique de Ricœur vis-à-vis de la justice sociale et de l'égalité vient à l'esprit. Nous y retournerons plus tard.

LA TRADUCTION COMME MODÈLE HERMÉNEUTIQUE

Dès qu'il y a langage, il y a interprétation, ce qui veut dire traduction. *In principio fuit interpretis*. Les mots existent dans le temps et dans l'espace, et donc possèdent une histoire de leur sens qui change et évolue. Toutes les tra-

1. George Steiner, *After Babel : Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975. Pour une analyse excellente de l'aspect ontologique de la traduction, voir John Sallis, *On Translation*, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 2002.

ductions invitent à une espèce de dialogue entre soi et l'étranger. Le mot « dialogue » signifie justement cela, *dia-legein*, « accueillir la différence ». C'est pour cette raison que, dans son essai « Le paradigme de la traduction », Ricœur propose la traduction comme modèle herméneutique. Dans son rôle habituel de transfert de sens d'une langue à une autre et dans son rôle plus spécifique de transfert de compréhension entre différents membres d'une même communauté, la traduction nous expose à l'étranger. Nous avons affaire à la fois à une altérité qui réside *en dehors* du chez-soi et à une altérité qui réside à l'intérieur. « L'écart entre une langue parfaite hypothétique », dit Ricœur, « et le concret d'une langue vivante se sent régulièrement dans les échanges linguistiques : c'est toujours possible de dire la même chose d'une autre manière. Maintenant, dire quelque chose d'une façon différente, la dire dans d'autres termes, c'est exactement ce que le traducteur fait d'une langue dans une autre. Les inclusions à chaque bout, les deux moitiés du problème, pour ainsi dire, se clarifient les unes les autres et présentent de nouveau l'énigme et la richesse de la relation à l'Autre »¹.

On pourrait noter que la théorie de Ricœur sur la traduction suit un chemin parallèle à sa théorie du *texte* comme modèle de l'interprétation. Dans les deux cas, Ricœur souligne la « distanciation » du sens. Dans le cas du texte écrit, cette distanciation permet au sens de gagner une autonomie *a)* par rapport à l'intention de l'auteur (d'Homère, par exemple) ; *b)* vis-à-vis du monde

1. D. Jervolino, « The hermeneutics of self and the paradigm of translation », *op. cit.*, p. 8 ; voir aussi D. Jervolino, « Translation as paradigm for hermeneutics and its implications for an ethics of hospitality », *Arts Interpretandi*, n° 5, 2000, Munster, Lit Verlag, p. 57-69.

des circonstances autour de la production du texte ou dont le texte parle (de la Grèce au temps d'Homère, par exemple) ; et *c)* par rapport aux premiers *lecteurs* du texte quand celui-ci a tout d'abord été produit (de la communauté grecque qui a lu l'*Odyssée* d'Homère).

Un autre aspect de cette distanciation se produit pendant la traduction même où l'étrangeté du sens précède et même provoque l'acte subséquent de lecture comme réappropriation renouvelée du sens originel. Ou, selon l'heureuse formule de Ricœur, la route la plus courte de soi à soi passe par l'autre. Ainsi, pendant que Schleiermacher et les herméneutes romantiques favorisaient un modèle plutôt platonicien de dialogue comme retour à l'origine du sens (*anamnesis/Aneignung*), Ricœur préconisait un modèle plus aristotélicien qui reconnaît la pluralité des sens ainsi que les aspects « poétique » et « rhétorique » contenus dans l'interprétation linguistique du sens. (D'où, comme nous l'avons mentionné, l'importance de l'appel de Ricœur, à l'encontre de Gadamer et de Heidegger, à une relation critique rigoureuse avec les sciences humaines – la linguistique comprise – et à un dépassement des vieilles dichotomies entre « compréhension » et « explication ». Bien qu'il faille dire que l'écart entre Ricœur et Gadamer soit devenu plus mince vers la fin.)

SE TRADUIRE SOI-MÊME COMME UN AUTRE

Pour Ricœur, la chose est claire : il n'y a pas d'auto-compréhension possible sans le travail médiateur des signes, symboles, narratifs et textes. Le sujet idéaliste

romantique – maître souverain de lui-même et de tout ce qu’il surveille – est remplacé par un soi engagé qui se trouve seulement *après* avoir traversé le champ de l’étranger et retourne à lui-même, changé et enrichi. Le *moi* fait place au *soi* – ou, plus précisément, au *soi-même comme un autre*. L’arc de la traduction représente ce voyage même du soi à travers l’autre, nous rappelant la finitude et la contingence irréductibles de tout langage. Et ici, bien sûr, nous trouvons des échos des premiers écrits de Ricœur sur la finitude et la faillibilité, de *Le volontaire et l’involontaire* à *L’homme faillible*.

Dans cette démarche herméneutique, Ricœur interroge la philosophie radicale de l’altérité. Celle-ci, préconisée par des collègues tels que Derrida et Levinas, résiste à l’idée d’une traduction réciproque entre soi et l’autre. Pour Levinas, toute traduction de cette sorte est une trahison¹. Sa principale critique de la philosophie occidentale, du *Parménide* de Platon jusqu’à Husserl et Heidegger, est qu’elle exclut la possibilité de se rapporter à l’autre en tant qu’autre (*kath’auto*, pour citer le terme platonicien utilisé par Levinas). Dans la plupart des philosophies, selon eux, l’autre est réduit à l’horizon de conscience de l’*ego*. Cela est amplement démontré dans l’analyse décisive qu’Husserl fait de l’altérité dans la cinquième de ses *Méditations cartésiennes* où l’autre est toujours un *alter ego* analogiquement « apprésenté » ou « aperçu » comme *autre que moi*. En tant que tel, l’Autre n’est jamais donné en lui-même ou directement (*in direkter Weise zugänglich*) mais seulement par une médiation (*Mittelbarkeit*), c’est-à-dire par un reflet en miroir ou une modification de mon *ego*. Pour Levinas, ce pas

1. Les huit paragraphes de la section qui suivent ont été traduits de l’anglais par Patrick DiMascio.

phénoménologique vers l’idéalisme transcendantal est symptomatique de la tendance de toute métaphysique occidentale à voir en l’Autre une simple duplication du même. Seule, une complète *inversion* de cette intentionnalité de la « connaissance objectivante » peut, répond Levinas, préserver l’irréductible altérité de l’Autre.

Mais, comme l’a remarqué Ricœur, il ne saurait y avoir de rapport à l’autre qui, de quelque façon, ne transforme l’autre absolu en autre relatif, qui ne transforme un autre en un autre soi (*pros heteros*). L’idée d’une manifestation absolue de l’autre comme absolue (*Kath’auto*) est impossible. L’autre ne peut parvenir à entrer dans le cercle herméneutique sans entrer dans la toile de la figuration, fût-elle « passive » ou préconsciente.

Ricœur en conclut que l’une des meilleures façons de désaliéner l’autre consiste à reconnaître *a)* soi-même comme un autre et *b)* l’autre (en partie) comme un autre soi. Car, si l’éthique me demande à juste titre de respecter la singularité de l’autre personne, elle requiert également que je reconnaisse l’autre comme un autre soi porteur de droits et de responsabilités universels ; c’est-à-dire comme quelqu’un qui puisse me reconnaître en retour comme un soi capable de reconnaissance et d’estime. Bref, comme quelqu’un qui peut traduire et qui peut être traduit. Déclarer avec les prophètes de l’altérité que l’autre est si absolument autre qu’il défie tout acte de traduction, toute tentative narrative de remémoration ou d’anticipation, ce n’est pas seulement compromettre la pratique fondamentale qui consiste à tenir ses promesses, c’est aussi mettre en danger la pratique tout aussi éthique du témoignage (si cher à Levinas et à Derrida). Ricœur soulève ce point en réponse à Levinas : « Avec la justice, ne peut-on espérer le retour de la mémoire, au-delà de la condamnation du mémorable ? Sinon, comment Levinas

a-t-il pu écrire ce sobre exergue : “À la mémoire des êtres les plus proches” ? »¹

La mémoire narrative cherche à traduire les traces de ces autres – en particulier les victimes de l’histoire – qui, si on les oubliait, succomberaient à l’injustice de la non-existence. Cette tâche éthique de traduction narrative est parfaitement en accord avec l’exhortation biblique au « souvenir » – *zakhor* ! – mais, en même temps, elle refuse l’idée que l’autre perdu pourrait être rétabli sous la forme de quelque « présence » fantasmatique. Le témoignage est une voix qui rappelle, pas un reliquaire. C’est pourquoi Ricœur, avec Gadamer, propose un modèle herméneutique de la mémoire qui conçoit l’altérité moins en opposition à l’identité du soi que comme un partenaire engagé dans la constitution de son sens intrinsèque. N’est-ce pas en effet cette idée de l’autre comme (en partie) étranger en moi-même qui remplit la fonction cruciale de « conscience » (*Gewissen*) morale ? Et n’est-il pas possible de l’admettre sans se débarrasser de la conscience morale, comme Freudiens et Lacaniens le font parfois en expliquant qu’elle n’est que l’« effet » de processus inconscients, refoulement ou sublimation ?

Ricœur nous rappelle à ce sujet l’expérience phénoménologique de la « passivité » ou réceptivité originaire avant l’appel de la conscience : c’est l’autre en nous qui nous interpelle pour que nous agissions pour l’autre extérieur à nous. Si l’on empêche l’autre d’entrer et de sortir du soi dans un processus de traduction ouverte, si l’on condamne ainsi le sujet à la claustration, à un moi autiste

1. Paul Ricœur, *Autrement. Lecture d’Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997, p. 9. Voir également dans ce texte (p. 12-14, 38-39) les autres remarques que Ricœur a faites au sujet de la critique levinassienne de la mémoire narrative et historique.

et intraduisible, alors l’autre devient autre au point de rester totalement aliénant, d’une altérité absolument séparée qui tourmente, persécute et, en fin de compte, paralyse. Selon ce scénario levinassien, le soi ne peut devenir éthique que *contre* sa propre nature et contre sa propre volonté ; on se trouve alors victime d’une attaque radicale, mis à nu et privé de ses interprétations, à découvert devant un Autre absolu qui demande expiation.

Résistant à cette voie qui met le soi à mal, Ricœur – par sa phénoménologie complexe de la dyade soi-autre – nous invite à faire nôtre un pluralisme herméneutique de l’altérité, une sorte de « polysémie de l’altérité » basée sur des traductions sans fin, qui va de nos expériences de la conscience et du corps à celles d’autres personnes, vivantes ou mortes (nos ancêtres), ou jusqu’à un autre divin vivant ou absent.

Selon ce modèle de traductibilité, il n’y a pas d’altérité qui soit à ce point extérieure ou inconsciente, qu’elle ne puisse être interprétée, même modestement, par un soi, et interprétée selon différents modes, même si aucun d’eux n’est absolu, adéquat, ou exhaustif ; l’autre ne me dépaysera jamais au point de me prendre en otage. Il ne sera jamais si abject et si misérable qu’il fasse de moi un maître absolu. Dans la relation éthique, je ne suis ni maître ni esclave ; je suis un soi devant un autre soi – frère, sœur, cousin, citoyen, étranger, veuf, orphelin : un autre soi qui cherche à être aimé comme il s’aime lui-même. Pour Ricœur, cela n’implique pas de régression vers une dialectique hégélienne du dédoublement de soi ni vers un modèle husserlien d’« présentation » qui réduit l’autre à un *alter ego* (c’est-à-dire « moi là-bas »). C’est une simple affaire de traduction herméneutique où le soi se découvre soi-même comme un autre.

La traduction soi/autre résiste à l'égoïsme à deux des cercles où se pratique l'admiration mutuelle. Au lieu de cela, elle met en évidence une pratique de la « conscience » éthique qui inscrit l'autre en moi en tant qu'appel venant d'au-delà de moi et que je ne peux contenir. C'est précisément cette sommation de la conscience qui rompt le cercle clos de l'*ego-cogito* et qui nous rappelle notre dette envers les autres. C'est là que l'ipséité du moi s'exprime, de manière paradoxale et merveilleuse, comme ouverture à l'altérité, hospitalité vraie.

En refusant de considérer l'autre comme extérieur ou étranger au point qu'il en devient irrémédiablement étranger, la lecture herméneutique de Ricœur non seulement transforme le moi en soi-comme-un-autre, mais elle garantit que l'autre, quant à lui, préserve une certaine fluidité et équivocité. L'autre n'est ni trop près ni trop loin, ni trop familier ni trop étranger pour échapper à mon attention. En s'assurant ainsi que l'autre ne sombre pas dans la mêmeté ni ne s'exile dans quelque altérité inaccessible, l'herméneutique *reste au contact* de l'autre. C'est bien grâce à cette traduction éthique qui s'efforce toujours de faire en sorte que l'autre soit un-tout-petit-peu-moins-étranger, que nous pouvons offrir (fût-ce à titre provisoire) différentes interprétations de tel ou tel autre. De plus, ce n'est qu'en phase avec l'exercice du discernement herméneutique que nous pouvons nous essayer à formuler des jugements quant aux genres d'autres que nous avons devant nous.

Pour Ricœur, donc, la tâche de la traduction *externe* trouve une correspondance dans le travail de la traduction *interne*. En effet, le problème même de l'identité humaine, comme Ricœur le montre dans *Soi-même comme un autre*, implique la découverte d'un autre dans la profondeur du soi. Cet « autre à l'intérieur » est lui-

même pluriel, ce qui veut dire tour à tour l'inconscient, le corps, l'appel de la conscience, les traces de nos relations aux autres êtres humains ou le signe de la transcendance inscrite dans les replis du cœur humain. Cela signifie que la question de l'identité – ou, plus exactement, la réponse à la question « Qui suis-je ? » contient toujours une traduction entre le soi et les autres aussi bien à l'intérieur du soi qu'à l'extérieur du soi. Chaque sujet, comme le dit Ricœur, est un tissu d'histoires reçues et racontées. Et cela fait de chacun de nous une identité narrative qui opère comme auteur et lecteur de notre propre vie. Ce qui revient à dire *traducteur* de notre vie.

Nos histoires et notre histoire font toujours partie d'un récit plus vaste que celui dans lequel nous nous trouvons empêtrés. C'est ainsi que le paradigme de la traduction comme transfert d'ici à là révèle sa force quotidienne. « Penser, parler, c'est toujours traduire, même quand nous nous parlons à nous-mêmes, quand nous découvrons les traces de l'Autre en nous-mêmes. Après tout, la langue, comprise comme un attribut singulièrement humain, est toujours associée à une langue spécifique et particulière et à une variété et pluralité de langues. »¹

LA TRADUCTION COMME MODÈLE POLITIQUE

Ricœur va jusqu'à suggérer que l'éthos futur de la politique européenne, voire de la politique mondiale, se

1. D. Jervolino, « The hermeneutics of self and the paradigm of translation », *op. cit.*, p. 9, et « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur : le paradigme de la traduction », *Archives de philosophie*, n° 4, 2004, p. 659-668.

fonde sur un échange de mémoires et de narrations entre nations différentes. Car c'est seulement quand nous traduisons, par exemple, nos propres blessures dans la langue de l'autre et que nous traduisons les blessures des étrangers dans notre propre langage, que la cicatrisation et la réconciliation peut commencer¹.

Cela amène Ricœur à son dernier souhait qu'une éthique de la traduction implique un processus d'hospitalité interlinguistique. Le monde est composé d'une pluralité d'êtres humains, de cultures, de langues. L'humanité au pluriel. Ce qui signifie qu'une forme d'universalité qui se veut légitime devrait toujours – si le modèle herméneutique de la traduction est bien suivi – trouver une pluralité équivalente. La tension créatrice entre l'universel et le pluriel garantit que la tâche de la traduction est sans fin. Le dernier mot du dernier grand livre publié de Ricœur, *Mémoire, histoire et oubli*, est « inachèvement »². Et cela est révélateur. Car c'est reconnaître que la traduction, comprise comme un travail perpétuel, est un signe non pas d'échec mais d'espoir. L'« homme faillible » trouve une nouvelle vocation comme « homme capable ».

Je voudrais conclure, maintenant, avec des remarques sur l'évaluation des implications éthiques de la traduction comme modèle herméneutique de l'existence. Dans « Quel éthos nouveau pour l'Eu-

rope ? », Ricœur distingue cinq fonctions éthiques de la traduction¹.

a) Une herméneutique de la traduction fournit, en premier lieu, une base pour une *éthique de l'hospitalité linguistique*. Cela requiert, dit Ricœur, d'« assumer, en imagination et en sympathie, l'histoire de l'autre à travers les récits de vie le concernant »². On peut découvrir, dans l'échange de témoignages et de mémoires entre des gens de traditions culturelles différentes, un transfert salutaire qui nous permet d'accueillir l'histoire de l'autre, de l'étranger, de la victime, de l'oublié.

b) Deuxièmement, une telle herméneutique appelle une *éthique de la traduction flexible*. C'est un défi pour les cultures de constamment résister à la menace de la réification lorsqu'un événement fondateur historique ou mythique est promu en dogme fixe. Nous pouvons y résister en montrant comment chaque événement peut être raconté de façons différentes par des générations différentes ou des narrateurs différents. Non que tout devienne alors relatif et arbitraire. Au contraire, les luttes et les souffrances dans tout acte fondateur, par exemple, appellent à la compassion et à la justice ; et le meilleur moyen d'y arriver est souvent de solliciter l'empathie avec l'étranger et l'adversaire en permettant une pluralité de perspectives narratives. Les recoupements qui résultent peuvent nous mener alors à ce que Gadamer appelle une « fusion d'horizons » où divers horizons de cons-

1. Paul Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », in *Imaginer l'Europe*, éd. Peter Koslowski, Paris, Le Cerf, 1992, p. 109-116 ; « Reflections on a new ethos for Europe », in *Paul Ricœur : The Hermeneutics of Action*, éd. Richard Kearney, London, Sage, 1996, p. 4-5.

2. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 657 ; trad. David Pellauer, *Memory, History and Forgetting*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

1. Paul Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe », *op. cit.*, p. 107 et s.

2. *Ibid.*, p. 110 ; une autre tentative pour trouver une sagesse pratique comme alternative à la réponse paniquée contre la terreur voir Corey Robin, « Reason to panic », in « Fear itself », un numéro spécial de *The Hedgehog Review*, n° 5/3 (Fall), 2003, p. 62-80.

ciences peuvent enfin trouver un terrain partagé¹ – à savoir, un transfert réciproque entre des esprits opposés.

« L'identité d'un groupe, d'une culture, d'un peuple, d'une nation n'est pas celle d'une substance immuable, ni celle d'une structure fixe, mais bien celle d'une histoire racontée. Or les implications contemporaines de ce principe de l'identité narrative sont loin d'être aperçues ; une conception figée, arrogante, de l'identité culturelle empêche d'apercevoir les corollaires évoqués plus haut de ce principe, à savoir la possibilité de réviser toute histoire transmise, et celle de faire place à plusieurs histoires portant sur le même passé. »²

Ce mode d'attention aux histoires autres que les nôtres – favorisé par une traductibilité interculturelle – s'allie bien à la vertu du détachement vis-à-vis de nos propres attachements obsessifs à ce qui est « mien » et « nôtre ».

c) Cela nous mène à un troisième principe éthique de la traduction, celle de la *pluralité narrative*. Le pluralisme ici ne veut pas dire manque de respect pour la singularité et le caractère unique d'un événement particulier (historique, culturel, religieux). On pourrait même dire qu'il apporte à notre conscience une telle singularité, surtout si la provenance culturelle, géographique ou historique nous est étrangère. « Raconter autrement n'est pas contraire à une certaine piété historique, dans la mesure où la richesse inexhaustible de l'événement est honorée par la variété des récits qui en sont faits, et par la compétition

1. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London, Sheed & Ward, 1975, p. 273 et s.

2. P. Ricoeur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », *op. cit.*, p. 111.

que cette variété suscite. »¹ Des perspectives multiples ne trahissent pas la spécificité d'un événement historique. Au contraire, elles témoignent d'une façon éloquente de son inexhaustible richesse. Ce témoignage fidèle peut en fait s'approfondir quand nous élargissons le cercle des références pour inclure d'autres perspectives. Ricoeur précise : « Cette capacité à raconter les événements fondateurs de notre histoire nationale trouve un renfort dans l'échange des mémoires culturelles. Cette capacité d'échange a pour pierre de touche la volonté de partager symboliquement et respectueusement la commémoration des événements fondateurs des autres cultures nationales ainsi que ceux de leurs minorités ethniques ou de leurs confessions religieuses minoritaires. »² Ce point concerne, il faut le signaler, autant les événements de la douleur et du trauma que les événements de la fierté et de la célébration.

d) Une quatrième fonction éthique de la traduction est la *transfiguration du passé*. Il s'agit, ici, d'une reprise créatrice des promesses non tenues du passé. Elle nous permet, par exemple, de réagir face à nos « dettes envers les morts », de nous efforcer de leur donner une parole. L'idée derrière les témoignages de tolérance est, alors, d'essayer de donner un *futur au passé* en s'en souvenant d'une façon plus attentive, sur les plans éthique et poétique. Un aspect central de la traduction des traditions est la tâche de discerner les promesses du passé qui *n'ont pas encore* été honorées. Car « le passé, en effet, n'est pas seulement le révolu, ce qui a eu lieu et ne peut plus être changé ; il est vivant dans la mémoire grâce aux flèches de futurité qui n'ont pas été tirées ou dont la trajectoire a

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

été interrompue »¹. En d'autres termes, les traductions du passé peuvent actuellement donner un futur non réalisé au passé. Car, comme Ricœur nous le rappelle, l'émancipation du « futur inaccompli du passé est le bénéfice majeur qu'on peut attendre du croisement des mémoires et de l'échange des récits »². C'est surtout les événements fondateurs d'une communauté particulière, nationale, politique ou religieuse – qu'ils soient traumatiques ou émancipatoires – qui exigent d'être relus d'une manière critique. Et, ce faisant, il se peut que nous libérons les possibles et les attentes que le déroulement subséquent de l'histoire a oubliés ou trahis. Le fondamentalisme et le dogmatisme idéologiques sont d'autres termes pour une telle trahison. C'est pourquoi la tolérance herméneutique appelle une écoute spéciale, une pratique particulière de l'imagination accordée aussi bien aux moments décisifs de la souffrance ou de l'espoir qu'à la variété et à la complexité des témoignages et des réponses textuelles à ces événements, qui ont souvent été oubliés dans l'Histoire officielle. « Le passé est un cimetière de promesses non tenues, qu'il s'agit de ressusciter à la façon des ossements de la vallée de Josapha dans la prophétie d'Ézéchiel. »³

e) Un cinquième et dernier moment dans l'herméneutique de la traduction est le *pardon*. Si l'empathie et l'hos-

1. P. Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », *op. cit.*, p. 112. Voir aussi P. Ricœur, « Memory and forgetting » et « Imagination, testimony and trust », in *Questioning Ethics*, éd. Mark Dooley and Richard Kearney, London - New York, Routledge, 2004, p. 5-11. Voir aussi, au sujet de la remémoration critique et empathique, R. Kearney, « Native and the ethics of remembrance », in *Questioning Ethics*, *op. cit.*, p. 18-30.

2. P. Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », *op. cit.*, p. 112. Voir aussi Frank Clooney, *Hindu God, Christian God*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 26-27.

3. P. Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », *op. cit.*, p. 112.

pitalité envers les autres est un pas essentiel dans une éthique de la non-violence, il y a quelque chose de plus – quelque chose qui demande qu'on aille au-delà de l'imagination narrative dans la direction du pardon. En bref, la traduction mutuelle des mémoires de la souffrance demande plus que de la sympathie (bien que celle-ci soit essentielle pour qu'il y ait justice). Et ce quelque chose d'« extra » implique le pardon dans la mesure où le pardon veut dire effacer la dette. Ici l'ordre de la justice et de la réciprocité peut être suppléé, mais non remplacé, par celui de la charité et du don. Un tel pardon demande une grande patience, une pratique, mise à l'épreuve par le travail de deuil et de détachement (*Durcharbeitung*). Mais ce n'est pas un pardon oublieux ou négligent. L'amnistie ne peut jamais être fondée sur l'amnésie. Elle se souvient de nos dettes envers les morts tout en introduisant quelque chose d'autre, quelque chose de difficile au point d'être impossible, mais quelque chose d'autant plus important pour cette raison même. On peut penser, avec Ricœur, à Willy Brandt agenouillé à Varsovie, à la demande d'être pardonné prononcée par Havel parlant aux Allemands des Sudètes, à la visite de Sadate à Jérusalem, et aussi au refus d'Hillesum de haïr ses persécuteurs, au dialogue de David Hume avec Gerry Adams et l'IRA. Ou à certains survivants du 11 septembre qui ayant été témoins de ce qu'ils ont vu, ou qui ayant perdu des proches, ont malgré tout refusé d'appeler à la vengeance.

De tels moments d'échanges imprévus entre adversaires sont des jalons dans l'herméneutique de la traduction où une *éthique de la justice* est touchée par une *poétique du pardon*. L'une ne peut et ne doit pas remplacer l'autre. La justice et le pardon sont d'une importance capitale dans notre réponse à la souffrance. Tous deux

sont nécessaires. Et, comme nous le rappelle Ricœur, si la charité dépasse par moments la justice, « on doit se garder de la substituer à la justice ». La charité reste un surplus ; et c'est « ce surplus de compassion et de tendresse qui est susceptible de donner à l'échange des mémoires sa motivation profonde, son audace et son élan »¹. Le surplus, mis en évidence dans le pardon, demande sans cesse encore plus de traduction. Il est ce qui rend l'impossibilité du pardon possible. C'est pourquoi, comme l'observe Julia Kristeva, « pardonner est tout autant infini que c'est répétitif »².

Dans l'acte difficile du pardon, l'empathie de la traduction entre le soi et l'autre doit toujours rester attentive à la demande de justice. Le pardon ne peut pas oublier la contestation, pas plus que l'amour ne peut oublier l'action.

1. *Ibid.*, p. 115.

2. Julia Kristeva, « Forgiveness », *PMLA*, n° 117/2, 2002, p. 282, cité par Kelly Oliver dans « Forgiveness and Subjectivity », *Philosophy Today*, n° 47/3, p. 280.