

philosophico

PAUL RICOEUR

la pensée en dialogue



sous la direction de
Jérôme Porée
et Gilbert Vincent

PRESSES UNIVERSITAIRES DE RENNES

For Shiron,
my favorite
photographical pet,
pats & hugs.

Le paradigme de la traduction

Richard KEARNEY

Cette étude voudrait présenter l'herméneutique ricœurienne de la traduction. Je montrerai en quoi, pour Ricœur, la traduction est non seulement un paradigme linguistique mais encore un paradigme anthropologique, et intéressante à ce titre la compréhension de l'existence humaine. J'explorerais aussi les implications éthiques et politiques de cette herméneutique, et la façon dont elle rend possible l'« entrecroisement » des mémoires, des récits et des pardons.

La traduction comme paradigme linguistique

Si le langage est un, les langues sont multiples. De cette distinction vient l'exigence primordiale de traduire. Toutes les langues partagent la capacité de faire le pont entre un être parlant et l'univers de significations dont il parle, et chacune témoigne ainsi du pouvoir unificateur du langage; mais le fait qu'il existe une pluralité de langues (vivantes ou mortes) nous met face à un double devoir de traduction. Il faut distinguer, en effet, entre une traduction *inter-linguistique* (d'une langue à une autre) et une traduction *intra-linguistique* (intérieure à une langue particulière).

La façon dont Ricœur comprend le développement historique de la théorie de la traduction jette sur ce sujet une lumière neuve. Au point de départ de ses réflexions se trouve la question posée, dans l'histoire occidentale, par la rencontre des cultures. On peut citer par exemple, à l'époque classique, les échanges entre les langues grecque et latine. On peut mentionner encore les différentes traductions de la Bible, de la version des Septante à celle de saint Jérôme — l'auteur de la Vulgate — puis à celles de Luther et des auteurs de la King James Version. Ce sont des jalons décisifs dans l'histoire de la traduction inter-linguistique.

En grec, un des premiers termes pour « traducteur » est *hermeneus*, rendu en latin par *interp̄s*. Les deux termes évoquent l'idée d'un intermédiaire naviguant entre deux langues distinctes. Le mot « traducteur » vient plus exactement du verbe latin *transferre*, devenu *translatare* puis *translater* dans les langues romanes au Moyen Âge (d'où le terme anglais *translate*). Au XV^e siècle, l'humaniste italien Leonardo Bruni, en publiant le *De Interpretatione recta*, est le premier penseur moderne à consacrer tout un traité à la traduction. C'est ici que Ricœur situe la première apparition du terme *traducere* au sens d'un concept unitaire de la traduction tel qu'il sera élaboré au XVI^e siècle par un autre humaniste : Étienne Dolet.

Le XX^e siècle a vu apparaître d'importants théoriciens de la traduction, de Croce et Rosenzweig à Benjamin (*La Tâche du traducteur*) et Steiner (*Après Babel*). La réflexion de Ricœur¹ suit le chemin tracé par ces précurseurs. Elle s'en distingue cependant par l'orientation herméneutique qui est la sienne. Comme je l'ai dit, Ricœur souligne le rôle joué, dans le développement des identités nationales et culturelles, par quelques-unes des grandes traductions de la Bible et de la littérature. Il met en avant, s'agissant de la première, l'influence profonde exercée par la traduction allemande de Luther et par la traduction tchèque des Frères moraves, auxquelles il ajoute le *Catéchisme de Genève* de Calvin ; et il mentionne, pour la seconde, le rôle décisif joué par la traduction des textes de l'Antiquité classique au début de la Renaissance, puis à l'époque des Lumières et du Romantisme. Dans ces traductions d'une langue à une autre, s'opère la migration d'un trésor de significations spécifique qui nourrit les idées modernes d'émancipation et de changement. Mais il faudrait évoquer encore, avec la découverte, à partir du XV^e siècle, d'autres continents, la rencontre avec les civilisations non européennes. Cette rencontre nous a montré, elle aussi, combien la traduction était nécessaire et en quel sens elle avait toujours été, selon l'expression de Berman plusieurs fois citée par Ricœur, « une épreuve de l'étranger² ».

La traduction comme paradigme anthropologique

Ricœur comprend la traduction dans un sens à la fois spécifique et général. En un sens spécifique, évoqué précédemment, il s'agit d'un échange inter-linguistique. Mais, en un sens générique, il s'agit d'une opération intra-linguistique. La traduction caractérise ici l'acte de parler entendu à la fois comme compréhension de soi et compréhension des autres. Comme l'écrit Dominico Jervolino :

parler est déjà traduire (même quand on parle dans sa propre langue ou quand on se parle à soi-même) ; la pluralité des langues complique [seulement la situation

1. P. RICCEUR, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 21.

2. Antoine BERMAN, *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984.

créée par la rencontre avec l'autre]. On est tenté de dire que, s'il y a une pluralité de langues, c'est parce que nous existons originellement au pluriel. La rencontre avec l'autre, dans tous les cas, ne peut être évitée. [D'ailleurs], si l'on accepte la nature nécessaire de la rencontre, le pluralisme linguistique n'apparaît pas comme une malédiction — comme le veut l'interprétation reçue du mythe de Babel — mais comme une invitation à renoncer à la fois au rêve d'une langue parfaite [et à celui] d'une traduction sans reste.

Jervolino en conclut que

la particularité et la limitation des usages [des uns et des autres] doivent être regardées non comme un obstacle mais comme une condition de la communication³.

Le modèle ontologique de la traduction a, me semble-t-il, de grandes conséquences pour la philosophie de Ricœur, qui montre en quoi la traduction *importe* et comment elle fonde nos positions éthiques et politiques. Il compare le travail du traducteur à celui d'un passeur qui sert deux «maîtres» : «l'étranger dans son œuvre, le lecteur dans son désir d'appropriation⁴» ; et il souligne le mot «travail», auquel il donne un sens inspiré de la notion freudienne de «perlaboration» : celui à la fois d'un *travail de mémoire* et d'un *travail de deuil*. Car «en traduction aussi, explique-t-il, il est procédé à un certain sauvetage et à un certain consentement à la perte⁵».

Cet accent mis sur le travail de la traduction s'explique par les difficultés rencontrées par le traducteur lorsqu'il lui faut résister à la tentation de réduire l'altérité de l'autre, de plier la langue de l'étranger aux schémas contraignants de la langue d'accueil. Ce travail répond au devoir, double, de s'éloigner de soi et de se rapprocher de l'autre. Nous sommes appelés ainsi à mettre, si l'on peut dire, des vêtements étrangers sur notre propre langue. Et l'on peut soutenir en ce sens, en paraphrasant le titre de l'une des œuvres les plus connues de Ricœur, qu'une bonne traduction est celle qui permet à une langue de se découvrir elle-même comme une autre.

Ricœur soutient en effet que la traduction requiert une radicale ouverture à l'autre. Il affirme que nous devons accepter, pour cela, d'abandonner la prétention à l'autosuffisance qui a «nourri en secret maints ethnocentrismes linguistiques et, plus gravement, maintes prétentions à l'hégémonie culturelle⁶», et accueillir chez

3. Dominico JERVOLINO, «The Hermeneutics of the Self and the Paradigm of Translation», conférence présentée au Colloque international sur la traduction à Rome, avril, 2004, p. 6. Je dois beaucoup à D. Jervolino pour plusieurs références qui suivent ; voir aussi son introduction à *La Traduzione: una sfida etica*, Brescia, Morcelliana, 2001. Je renvoie en outre à Paul ZUMTHOR, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Le Seuil, 1997.

4. *Sur la traduction*, op. cit., p. 9.

5. *Ibid.*, p. 8.

6. *Ibid.*, p. 10. On peut penser ici «[au] latin de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge et même au-delà de la Renaissance, [mais aussi au] français à l'âge classique [et] à l'anglo-américain de nos jours».

nous (*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 parents⁷. 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 [...] celui d'une correspondance sans adéquation. Fragile condition, qui n'admet pour vérification [qu'un] travail de retraduction [qui double] le travail du traducteur.

Car on peut toujours traduire autrement, « sans espoir de combler l'écart entre équivalence et adéquation totale ». Et il conclut, reprenant le même thème :

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'étranger⁸.

L'hospitalité langagière nous appelle à résister au leurre de l'omnipotence : à l'illusion d'une traduction totale qui fournirait une copie parfaite de l'original. Elle nous demande plutôt d'admettre que la syntaxe et la sémantique de deux langues étrangères ne peuvent être réduites l'une à l'autre. Et que dire des connotations « qui surchargent les dénotations les mieux cernées du vocabulaire d'origine et qui flottent en quelque sorte entre les signes, les phrases, les séquences courtes ou longues⁹ » ? En dépit des promesses trompeuses de la logique symbolique ou d'une pseudolangue comme l'espéranto, il n'y a pas de langue universelle. La traduction, comme nous le rappelle George Steiner, est toujours « après Babel¹⁰ ». Elle doit prendre acte du fait irréductible de la diversité des langues. La piste de la langue originelle ne lui est pas moins fermée, en ce sens, que celle de la langue universelle. Il lui faut renoncer au rêve d'un retour au *logos* adamique, au paradis présumé du langage avant la chute. Les Lumières, en retournant cette nostalgie en idéal, ont suivi plutôt la première piste. Mais l'idéal d'une langue parfaite s'est heurté, là encore, à la résistance des différences linguistiques et culturelles. Force est de dire d'ailleurs que la plupart des efforts accomplis pour réaliser empiriquement cet idéal se sont révélés n'être en fait que les formes à peine déguisées d'un impérialisme visant à imposer la langue particulière de la nation ou de la culture dominante — le français, l'anglais, le portugais, l'espagnol — à celle des nations ou des cultures dominées. Ici l'engagement éthique et politique de Ricœur vient à l'esprit. J'y reviendrai plus loin.

7. Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.

8. P. RICŒUR, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 19-20.

9. *Ibid.*, p. 13.

10. George STEINER, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1998 ; *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, 1975. Pour une excellente analyse de l'aspect ontologique de la traduction, voir John SALLIS, *On translation*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

La traduction comme paradigme herméneutique

Il faut élargir auparavant le paradigme de la traduction et l'appliquer à la compréhension accomplie à l'intérieur d'une même langue. C'est ce que suggère la formule de Steiner reprise par Ricœur dans son essai sur « le paradigme de la traduction » : « comprendre, c'est traduire¹¹ ». On pourrait dire aussi bien, en tenant les deux termes pour synonymes : comprendre, c'est interpréter. Dès qu'il y a langage, il y a interprétation. *In principio fuit interpres!* C'est pour cette raison que, dans cet essai, Ricœur propose de concevoir la traduction comme un modèle pour l'herméneutique en son extension la plus grande. Dans son rôle habituel de transfert de sens d'une langue à une autre, comme nous l'avons vu, la traduction nous expose à l'étranger. Il en va de même lorsque ce transfert concerne les membres d'une même communauté linguistique. Nous avons affaire ainsi à une double altérité : externe et interne.

L'écart entre une langue parfaite hypothétique et le concret d'une langue vivante, écrit Ricœur, se sent régulièrement dans les échanges linguistiques : il est toujours possible de dire la même chose d'une autre manière. [Or] dire quelque chose d'une façon différente, la dire dans d'autres termes, c'est exactement ce que fait le traducteur en passant d'une langue dans une autre.

Ainsi « les deux moitiés du problème » s'éclairent mutuellement et concernent l'une et l'autre l'énigme et la richesse de la relation à l'autre¹².

On peut noter que la théorie de la traduction suit un chemin parallèle à la théorie du *texte*. Dans les deux cas, Ricœur souligne la « distanciation » nécessaire à la compréhension. Cette distanciation permet au texte de conquérir son autonomie : a) par rapport à l'intention de son auteur (Homère, par exemple) ; b) par rapport au monde particulier dont dépend sa production (la Grèce du temps d'Homère, dans cet exemple) ; c) par rapport à la communauté formée par ses premiers lecteurs (les Grecs instruits de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*). Elle présente la même vertu dans la traduction, qui apparaît alors comme une appropriation originale du sens produit dans un idiome et comme une espèce de fidélité créatrice. On retrouve ici l'heureuse formule de Ricœur selon laquelle le chemin le plus court de soi à soi passe par l'autre. Ainsi, alors que Schleiermacher et l'herméneutique romantique adoptent la conception platonicienne du dialogue, entendu comme un retour à l'origine du sens (*anamnesis/aneignung*), Ricœur fait sienne, dans un style plus aristotélicien, une conception ouverte à la polysémie et attentive

11. *Op. cit.*

12. Cité par D. JERVOLINO, « The Hermeneutics of Self and the Paradigm of Translation », p. 8 ; voir aussi, du même auteur, « Translation as Paradigm for Hermeneutics and its Implications for an Ethics of Hospitality », *Ars Interpretandi*, n° 5, Lit Verlag, Munster, 2000, p. 57-69.

aux ressources rhétoriques et poétiques du langage entendu lui-même comme une création plurielle.

Se traduire soi-même comme un autre

Pour Ricœur, une chose est sûre: il n'y a pas de compréhension de soi sans la médiation des signes et particulièrement des symboles et des récits. Au sujet de l'idéalisme, maître de soi et de tout ce qui entre dans son champ de représentation, il substitue un sujet qui ne se trouve qu'après s'être rendu étranger à lui-même et qui revient de cette expérience à la fois changé et enrichi. Le *moi* fait place au *soi*, auquel il appartient de se comprendre *soi-même comme un autre*. La traduction représente elle-même, on l'a dit déjà de diverses façons, ce trajet du soi qui vient à soi en passant par l'autre.

Ricœur affronte, ce disant, les philosophes de l'altérité radicale, tels que Derrida et Levinas, qui résistent tous deux à l'idée d'une traduction réciproque de soi et de l'autre. Pour Levinas, toute traduction ainsi comprise est une trahison¹³. Sa principale critique de la philosophie occidentale, on le sait, est qu'elle ne fait pas droit à l'autre en tant qu'autre. On en a une démonstration symptomatique, selon lui, dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl, où l'autre reçoit son sens de l'*ego* et n'apparaît tel que sur la base d'une «aperception analogisante» — ou «représentation» — dont l'initiative revient à ce dernier: loin d'être donné immédiatement en lui-même, il est «constitué» par une opération qui, parce qu'elle a son origine dans le moi, en fait une simple modification de celui-ci. Pour Levinas, l'orientation idéaliste de la phénoménologie transcendantale révèle la tendance de toute la philosophie à réduire l'Autre au Même. Seule une complète *inversion* de cette tendance — celle même de l'intentionnalité de la «conscience constituante» — peut, selon lui, préserver son altérité.

Mais, pour Ricœur, il ne saurait y avoir de rapport à l'autre qui ne transforme l'autre absolu en un autre relatif. Une manifestation absolue de l'autre en tant qu'autre est impossible. Pour que celui-ci entre dans le champ de notre expérience, il faut qu'il appartienne déjà, fût-ce manière passive ou préconsciente, aux conditions qui rendent cette expérience possible. Ricœur en conclut que la seule façon de «désaliéner» l'autre consiste à reconnaître *soi-même comme un autre* et à tenir l'autre, réciproquement, pour *un autre soi*. Car si l'éthique me commande de respecter la singularité de l'autre et m'en confie la responsabilité, elle suppose également que je puisse voir en celui-ci un autre sujet responsable, une autre personne capable de me reconnaître moi-même comme digne d'estime et d'attention.

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

Or cette reconnaissance réciproque est comme une traduction réciproque où chacun trouve en l'autre une partie de soi. Déclarer, avec les prophètes de l'altérité, que celle-ci est si absolue qu'elle défie toute traduction, c'est réputer vains, au même titre, toute remémoration, toute narration, tout témoignage — chacun de ces actes pouvant être suspecté de trahir, par le seul fait qu'il soit, les paroles ou les actions de l'autre. Mais comment ne pas compromettre du même coup la possibilité de la promesse — non moins chère pourtant à Lévinas et à Derrida que la mémoire, le récit et le témoignage? Ricœur pose la question à Levinas à propos de sa conception de la justice, celle-ci consistant précisément dans une certaine attention à l'autre en tant qu'autre¹⁴:

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 parmi les six millions d'assassinés...»¹⁵?

La mémoire cherche, en empruntant la voie de la narration, à traduire les traces de ces autres qui, si on les oubliait, succomberaient à l'injustice de l'inexistence. Cette tâche éthique de traduction par le récit est en accord avec l'exhortation biblique au «souvenir» — *Zakhor!* — sans céder pourtant à l'illusion que l'autre perdu puisse accéder à quelque «présence» fantasmatique. Le témoignage est une voix qui rappelle, pas un reliquaire. C'est pourquoi Ricœur, en accord avec Gadamer, propose une conception herméneutique de la mémoire dans laquelle l'altérité est moins opposée à l'identité du soi qu'impliquée dans sa propre constitution. N'est-ce pas, en effet, cette idée de l'autre en moi-même qui rend possible la «conscience morale»¹⁶? Ricœur évoque à ce sujet l'expérience phénoménologique de la «passivité» et plus exactement ici de la *réceptivité* présupposée par 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 refuse à l'autre, par hypothèse, la possibilité d'entrer dans le soi et d'en sortir dans un processus de traduction réciproque et ouverte, on se condamne à opposer un soi autiste et un autre qui, pour s'ouvrir un chemin jusqu'à lui, l'accuse, le tourmente, le persécute et l'empêche de persévéérer dans son être. Dans un tel scénario, le soi ne peut devenir éthique que *contre* sa propre nature et sa propre volonté; et il faut pour cela qu'il soit mis à nu et privé de sa faculté d'interpréter, c'est-à-dire de s'affirmer lui-même devant l'autre — exposé malgré lui à un Autre qui suspend son effort pour exister et demande expiation.

À cette conception qui fait du soi, selon le propre terme de Lévinas, l'«otage» de l'autre, et de l'autre celui qui dénonce son égoïsme et lui signifie sa culpabilité

14. *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 73.

15. P. RICŒUR, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997, p. 14; voir également p. 38-39.

16. Qui ne disparaît pas, une fois expliquée comme l'«effet» de processus inconscients.

sans borne, Ricœur oppose une herméneutique plurielle où le soi est doté d'une existence propre et où l'« autre » reçoit lui-même de multiples sens. Il y a en effet une « polysémie de l'altérité » qui requiert un travail incessant de traduction et va de nos expériences du corps et de la « voix de la conscience » à celles d'autres personnes, vivantes ou mortes, et finalement à « Dieu », qui peut être compris lui-même comme un Dieu vivant ou comme un Dieu absent... Dans cette perspective, 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, aucun d'entre eux ne pouvant prétendre à l'exclusivité ou à l'exhaustivité.

Ainsi l'autre ne sera jamais assez fort pour m'enlever tous mes pouvoirs et me prendre en otage; mais il ne sera jamais assez faible pour me laisser régner sur lui en maître. 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 ou orphelin — qui cherche à être aimé comme il s'aime lui-même. Cela n'implique pas, pour Ricœur, une « dialectique » à la manière de Hegel ni une « apprésentation » à la manière de Husserl. C'est une simple affaire de traduction où l'on se découvre soi-même comme un autre.

Cette traduction résiste à *l'égoïsme à deux* des petits cercles où se pratique l'admiration mutuelle. Elle implique un appel de la conscience qui vient de plus loin que moi et que je ne peux contenir. Cet appel brise le cercle de l'*ego cogito* et peut être entendu comme un rappel de notre dette envers les autres. À ce moment l'ipséité apparaît elle-même, paradoxalement, comme ouverture et hospitalité offerte à l'autre.

En refusant l'idée d'une altérité absolue, l'herméneutique de Ricœur ne nous invite pas seulement à nous comprendre nous-mêmes « comme un autre », elle respecte encore la mobilité et l'équivocité qui constituent pour nous l'existence de l'autre. Celui-ci n'est alors ni trop familier ni trop étranger ; il n'est ni réduit au même ni exilé dans un dehors inaccessible. Interpréter — traduire —, c'est précisément entrer en relation avec l'autre et faire en sorte qu'il soit un tout petit peu moins autre. C'est encore discerner plusieurs autres. C'est enfin s'essayer à formuler des jugements relatifs aux différents types d'altérité.

Pour Ricœur, donc, la tâche de la traduction *externe* trouve son répondant dans le travail de la traduction *interne*. Le problème même de l'identité humaine implique la découverte d'un autre dans la profondeur du soi¹⁷. Cet « autre intérieur », on l'a dit, est lui-même pluriel ; il est tour à tour l'inconscient, le corps, l'appel de la conscience, la trace de nos relations aux autres êtres humains ou le chiffre de la transcendance inscrite dans les replis du cœur. C'est pourquoi justement la réponse à la question « qui suis-je ? » requiert une double traduction : extérieure et intérieure. Le rapprochement opéré, dans *Soi-même comme un autre*, entre identité et

17. Comme il le montre dans *Soi-même comme un autre*.

narrativité, va dans le même sens. Si chacun est un tissu d'histoires reçues et racontées¹⁸, et si son identité est fondamentalement, comme l'affirme Ricoeur, une «identité narrative», alors chacun est à la fois auteur et lecteur — c'est-à-dire traducteur — de sa propre vie.

La traduction comme paradigme politique

Ricoeur va jusqu'à suggérer que l'*éthos* futur de la politique européenne, voire de la politique mondiale, se fondera sur l'échange des mémoires et des histoires constitutives des différentes nations et des différentes cultures. Cet échange est appelé, en particulier, par les souffrances passées. Car c'est seulement lorsque nous traduisons nos blessures dans la langue de l'autre et que nous exprimons les siennes dans notre propre langue, que la cicatrisation et la réconciliation peuvent commencer¹⁹. D'où l'ultime voeu de Ricoeur: celui d'une éthique de la traduction comprise, selon les termes déjà employés plus haut, comme hospitalité langagière. L'humanité est plurielle: elle est composée d'une multiplicité de personnes, de langues, de cultures différentes. Il en résulte que la seule universalité qui vaille est celle qui respecte cette pluralité. C'est ce que permet justement le travail de la traduction: il introduit, entre l'universel et le particulier, une tension féconde — en sorte que l'œuvre conciliatrice se révèle sans fin. Le dernier mot du dernier grand livre de Ricoeur²⁰, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, est «inachèvement²¹». Ce terme est révélateur. Il oblige bien à reconnaître dans la traduction une tâche infinie. Mais il signifie non l'échec mais l'espoir. L'«homme faillible», ici comme ailleurs, s'affirme néanmoins «homme capable».

Je conclurai par quelques remarques centrées plus précisément sur les implications éthiques de cette herméneutique de la traduction. Dans ses «Réflexions sur une nouvelle éthique pour l'Europe²²», Ricoeur distingue cinq implications principales.

a) Une herméneutique de la traduction fonde en premier lieu, on l'a dit, une *éthique de l'hospitalité langagière*. Cela requiert, écrit Ricoeur, d'«assumer en imagination

18. Des histoires dans lesquelles nous sommes «empêtrés» et qui forment virtuellement un récit plus vaste que tous ceux que nous sommes capables de construire à leur propos.

19. P. RICŒUR, «Quel Éthos nouveau pour l'Europe?», dans P. KŁOSŁOWSKI (dir.), *Imaginer l'Europe*, Paris, Cerf, 1992, p. 109-116; éd. angl. par Richard Kearney, «Reflections on a New Ethos for Europe», dans *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, Sage, London, 1996, p. 4-5.

20. Je fais exception, ce disant, du *Parcours de la reconnaissance*, publié en 2004.

21. P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 657; trad. angl. par D. Pellauer, *Memory, History and Forgetting*, Chicago, University of Chicago Presse, 2005.

22. P. RICŒUR, «Quel Éthos nouveau pour l'Europe?», *op. cit.*, p. 107 et suiv.

et en sympathie l'histoire de l'autre à travers les récits de vie le concernant²³». On peut parler alors d'un transfert salutaire puisqu'il permet d'«engendrer des histoires au second degré qui sont celles mêmes des intersections entre histoires multiples²⁴». Ainsi l'histoire de l'autre devient un segment de ma propre histoire.

b) En second lieu, une telle herméneutique implique une *éthique ouverte*. C'est un défi pour les cultures de résister à la réification qui les menace lorsqu'un événement qui joue pour elles un rôle fondateur — qu'il ait une réalité historique ou une origine mythique — est érigé en dogme. On peut y résister justement en montrant que tout événement est raconté différemment par des narrateurs différents, *a fortiori* lorsqu'ils appartiennent à des époques différentes ou à des sociétés, des nations ou des civilisations autrefois ennemis. Non que tout devienne alors relatif et arbitraire. Mais les luttes et les souffrances associées, dans le récit qu'en font les générations successives, aux événements qui fondent les identités collectives, ne peuvent susciter la sympathie de l'étranger ou de l'ancien adversaire et solliciter son sens de la justice, que par cette confrontation entre plusieurs perspectives narratives. Les recoulements qui en résultent peuvent mener alors à ce que Gadamer appelle — après avoir supposé que les traditions héritées d'un groupe social donné formaient pour ses membres un «horizon de compréhension» spécifique — «fusion des horizons»²⁵.

L'identité d'un groupe, d'une culture, d'un peuple, d'une nation, écrit Ricœur, 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 [...] de ce principe, à savoir la possibilité de réviser toute histoire transmise, et celle de faire place à plusieurs histoires portant sur le même passé²⁶.

C'est cette attention aux histoires autres que les nôtres que favorise la traduction interculturelle. Elle s'allie à la vertu de détachement par rapport à nos propres attachements, ou plutôt à ce qu'il y a en eux de plus rigide et de plus egocentré.

c) L'herméneutique de la traduction implique ainsi une *éthique pluraliste*. Le «pluralisme» ne signifie pas, ici, un manque de respect pour la singularité de l'événement, qu'il soit historique, culturel ou religieux. Il aiguise plutôt notre conscience de cette singularité, en particulier lorsqu'il s'agit d'un événement situé dans une aire culturelle, géographique ou historique qui nous est étrangère.

23. *Ibid.*, p. 110; pour une autre tentative de trouver une sagesse pratique comme alternative à la réponse paniquée contre la terreur, voir Corey ROBIN, «Reason to Panic» dans «Fear Itself», un numéro spécial de *The Hedgehog Review*, 5.3, Fall, 2003, p. 62-80.

24. *Ibid.*

25. H.G. GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. fr. Paris, Le Seuil, 1976; trad. angl. *Truth and Method*, Sheed and Ward, London, 1975, p. 273 et suiv.

26. P. RICŒUR, «Quel Éthos nouveau pour l'Europe?», *op. cit.*, p. 111.

Raconter autrement, écrit à ce propos Ricoeur, 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 que cette variété suscite²⁷.

L'élargissement du cercle de notre compréhension par inclusion de perspectives toujours nouvelles est encore plus nécessaire quand cette compréhension s'applique aux événements dits fondateurs, et il implique alors un enrichissement mutuel de l'histoire et de la mémoire :

cette capacité à raconter les événements fondateurs de notre histoire nationale trouve un renfort dans l'échange des mémoires culturelles ;

et cette capacité d'échange, à son tour,

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 minoritaires²⁸.

Ces événements — faut-il le préciser? — sont certes les événements douloureux mais, tout autant, ceux qui sont source de fierté et de vénération.

d) La quatrième fonction éthique de la traduction apparaît ainsi : c'est la *transfiguration du passé*. C'est, pour mieux dire, la reprise créatrice des promesses non tenues du passé. Cette reprise nous permet d'assumer notre dette à l'égard des morts. Il s'agit, en rendant la parole à ceux qui ne l'ont plus, d'interpréter cette parole à nouveaux frais et de *donner au passé un futur*. 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 été interrompue²⁹.

C'est ce dont témoigne précisément la traduction, appliquée à nos héritages et actualisant leurs possibilités inaccomplies. Cette émancipation du « futur inaccompli du passé » est sans doute « le bénéfice majeur qu'on peut attendre du croisement des mémoires et de l'échange des récits »³⁰. Et ce sont surtout, une fois encore, les événements fondateurs d'une communauté historique qui exigent

27. *Ibid.*, p. 111.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 112. Voir aussi P. RICŒUR, « Memory and forgetting » et « Imagination, Testimony and Trust », dans *Questioning Ethics*, edited by Mark Dooley and Richard Kearney, Routledge, London and New York, 2004, p. 5-11, ainsi que R. KEARNEY, « Native and the Ethics of Remembrance », *Questioning Ethics*, *op cit.*, p. 18-30.

30. *Ibid.* Voir aussi Frank CLOONEY, *Hindu God, Christian God*, Oxford University Press, 2001, p. 26-27.

d'être relus dans cette perspective. Il se peut que nous libérions ainsi les attentes que le déroulement ultérieur de l'histoire a oubliées ou trahies. Le fondamentalisme et le dogmatisme sont d'autres noms pour cette trahison. L'herméneutique de la traduction ne nous en préserve qu'au prix d'un exercice de l'imagination appliquée, autant qu'aux moments décisifs de la souffrance ou de l'espoir, aux textes et aux témoignages suscités par ces derniers, souvent oubliés par l'histoire officielle.

Le passé, conclut Ricœur à ce propos, 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'Ézéchiel³¹.

e) Reste, si l'on déploie jusqu'au bout ses implications éthiques, un cinquième et dernier moment de cette herméneutique de la traduction. Ce moment est le *pardon*. Il y a, dans le pardon, quelque chose de *plus* que dans la sympathie et l'hospitalité à l'égard de l'étranger, quelque chose qui demande qu'on aille au-delà de l'imagination narrative et du rôle que celle-ci joue dans la traduction mutuelle des mémoires blessées et leur commune recherche de justice. C'est que pardonner signifie non seulement se rappeler mais encore effacer la dette. Ici la réciprocité impliquée dans l'exigence de justice est supplante par la charité entendue comme un don sans contrepartie. Le pardon demande une grande patience. C'est, plus que toute autre chose, une pratique ou, plutôt, une épreuve du deuil et du détachement. Mais il n'est pas pour cela oublié ou négligent. Pas plus qu'amnistie n'implique amnésie, le pardon n'efface le souvenir de la faute. C'est ce qui le rend si difficile. Songeons, avec Ricœur, à Willy Brandt à Varsovie, à Sadate à Jérusalem, à Havel s'adressant aux Allemands des Sudètes, mais aussi à David Hume maintenant le dialogue avec Gerry Adams et l'Irish Republican Army (IRA), ou à certains survivants des attentats du 11 septembre ayant perdu des proches et refusant malgré tout d'appeler à la vengeance. L'*éthique de la justice*, on l'a dit, n'est pas la *poétique du pardon*. La justice et le pardon — comme la justice et la charité, dont le pardon est l'une des expressions les plus pures — ressortissent à deux ordres incommensurables. Aucun donc ne peut ni ne doit remplacer l'autre. Et si, comme le reconnaît Ricœur, la charité dépasse parfois la justice, « on doit se garder [toutefois] de [l'y] substituer ». La charité reste un «surplus» :

ce surplus de compassion et de tendresse qui est susceptible de donner à l'échange des mémoires sa motivation profonde, son audace et son élan³².

Elle n'en demande pas moins, certes, à être comprise et interprétée — donc traduite. Le surplus du pardon implique un surplus de traduction. Sans celle-ci, le pardon ne pourrait prendre valeur d'exemple; il ne susciterait pas, comme il

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

l'espère, sa répétition à l'infini³³. En ce sens l'herméneutique de la traduction poursuit deux fins et non une seule. Mais ces deux fins, encore une fois, ne se laissent pas confondre : le pardon n'annule pas plus la demande de justice, que l'amour ne fait oublier l'action accomplie.

33. Cf. J. KRISTEVA, «Forgiveness», PMLA, 117.2 (mars 2002), cité par K. OLIVER dans «Forgiveness and Subjectivity», *Philosophy Today*, vol. 47, n° 3, p. 280.

sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent

Paul Ricoeur
la pensée en dialogue

Quel philosophe pourrait affirmer, sans risquer d'être aussitôt contredit: « mon travail est une sorte de grande conversation avec ceux qui pensent autrement que moi » ? Cette affirmation pourtant, sous la plume de Paul Ricoeur, ne surprend guère; elle rejoint sa conviction, maintes fois exprimée, que l'autre est le plus court chemin entre soi et soi. Cette conviction était aussi pour lui une règle de méthode. Aussi aura-t-il été pour ses élèves et ses lecteurs bien plus qu'un maître. Qu'est-ce qu'un maître qui en nomme cent autres qui le valent et dont il s'efforce seulement d'accorder les voix discordantes ?

Leçon éthique – mais autant leçon politique : dans le texte, peu connu, placé en tête de cet ouvrage, elle entraîne le rejet d'une conception paresseuse de la tolérance et le refus d'un consensus qui purgerait tous les différends. Le dialogue, certes, est le contraire de la violence, mais il n'est pas le contraire du conflit. Il entend non supprimer les désaccords mais régler ceux qui peuvent l'être. Il y a, de ce point de vue, des « désaccords raisonnables » : des conflits productifs. L'erreur serait de leur opposer la compétence muette de l'expert ou la rationalité supérieure de la science et de la technique.

L'élargissement progressif du champ du dialogue apparaît alors comme une tâche non seulement pour la pensée mais encore pour l'action et pour la vie. Tâche infinie ? C'est ce qu'implique la notion de « médiation imparfaite », qui accompagne comme son ombre la réflexion de Ricoeur depuis ses premiers travaux sur la philosophie de l'existence jusqu'à ses contributions à la philosophie politique et la philosophie du droit, en passant par sa longue exploration de notre condition historique et langagière. Nul doute qu'elle ne marque, dans ces trois sphères, les limites du dialogue. Mais ces limites mêmes sont une invitation à en renouveler continuellement les formes et à en redessiner inlassablement les perspectives.

Jérôme Porée est professeur de philosophie à l'université Rennes 1.

Gilbert Vincent est professeur émérite de philosophie à l'université de Strasbourg.



En couverture : Dialogue, œuvre de Clément Porée.

ISBN 978-2-7535-1002-9

20 €



www.pur-editions.fr

