

.....F g'h² vj ls wg'gp 'vt cf wevkqp

« L'âne me semble un cheval
traduit en hollandais »
Lichtenberg, *Sudelbücher*, H 166.

§ 1. Nous devons bien des erreurs à l'abus des mots, et les sentences des philosophes célèbres naissent trop souvent de l'incontinence verbale. L'expérience montre que l'usage répété des effets du langage se fait toujours au détriment de la chose dont on parle. C'est ainsi que celui qui place le mot « éthique » à tout propos, et à toute occasion, parviendra difficilement à faire qu'on le croie dans les matières d'importance. A travers la communication de leurs idées, les hommes cherchent aussi à communiquer leurs passions. C'est là une chose que d'Alembert¹ avait jadis reconnue, en ajoutant qu'ils y parviennent par l'éloquence. S'adressant au sentiment, ainsi que la logique parle à l'esprit, l'éloquence impose le silence à la raison elle-même. Or, le propre de l'éloquence, c'est de s'attacher moins aux choses qu'aux hommes ; sachant combien ceux-ci aiment être flattés, elle parle volontiers à leurs travers, qu'elle sait présenter comme des vertus. Le pouvoir de l'éloquence sera donc d'autant plus important là où il faut *connaître objectivement* les choses – car le travers serait, ici, de ne pas entendre un mot de la chose dont on parle – plutôt que là où il ne faut qu'une teinture de connaissance, puisque l'on doit masquer un défaut d'instruction.

§ 2. C'est ainsi que, dans le domaine de l'esprit, *on trouve des idées qui*, venant de l'éloquence et s'adressant aux hommes, au lieu qu'issues de la raison pour parler des choses, *n'ont qu'une existence rhétorique*. Il serait fastidieux de les répertorier tous – laissons à ceux qui croient qu'il n'y a de science que par les statistiques l'ennui d'en retracer le florilège. Ils auront peut-être même pour cela une subvention de recherche. Limitons-nous plutôt au témoignage de l'optimisme leibnizien que Voltaire résumait dans son *Candide* par le « tout est bien ». Malgré la *Monadologie* et les démonstrations selon laquelle le monde est le fruit d'un calcul divin (« *cum Deus calculat fit mundus* »), l'optimisme se heurtait à la réalité des choses. Candide fit en première personne l'expérience des idées qui n'ont qu'une existence rhétorique. Aussi, quand on tente de lui prouver que s'il n'avait point été roué, mis à l'Inquisition, torturé et pendu, il ne serait pas heureux à cette heure, mangeant des cédrats confits et des pistaches, il répond que *cela est bien dit*, mais qu'il faut cultiver son jardin. Qu'il faille toujours *préférer la réalité à la rhétorique* est une grande leçon de ce conte.

§ 3. Or, on s'instruit peu désormais des contes, à ce qu'il semble. C'est chose qu'on laisse à l'enfance et l'homme fait ne paraît plus pouvoir s'instruire. Il est vrai aussi qu'à force de donner des leçons, on n'estime plus devoir en recevoir. Et pourtant ! Ce jeu de donner et de recevoir crée une sorte d'économie de l'intelligence. Si l'on était plus économe, on mettrait à profit cette leçon en se défiant davantage des idées rhétoriques. Il est d'autant plus utile de s'en montrer soupçonneux lorsqu'on œuvre dans les sciences de l'homme, qui sont interprétatives et qualitatives, cependant que les sciences de la nature sont, quant à elles, explicatives et sommatives. L'éloquence possède un empire tout particulier sur ce qui est interprétatif et, dans l'ensemble, sur tout ce qui jouit d'un caractère *subjectif*, puisque le trait du subjectif est de s'adresser seulement à *l'homme à qui l'on*

¹ D'Alembert dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*.

parle plutôt que de deviser avec l'homme *de la chose dont on parle*. C'est dans cette condition que naissent les idées rhétoriques et, avec elles, *les rhéteurs*.

§ 4. *Le rhéteur*, est celui qui a le don d'échafauder des théories avec le maximum d'érudition et le minimum de sens commun. S'il demande comment il vous est venu de traduire *Crainte et tremblement* de Kierkegaard, et que vous lui répondez que cela origine d'un amour profond pour le texte et l'auteur, de même que de l'exigence de faire partager à d'autres cet amour, le rhéteur s'échauffe et s'énerve. Vous lui semblez un être « à la limite de l'inconsistance », car il ne supporte pas que l'amour soit une raison suffisante pour dépenser sa jeunesse et briser ses yeux à traduire un ouvrage. Cela ne lui suffit pas. Il voudrait que vous lui parliez de « l'agent traducteur qui accomplit son action immergée », qu'ensuite « habité par son *habitus* de traducteur et à partir d'une analyse intuitive de la signifiante du texte à traduire », vous vous exerciez à « installer le texte dans une communauté de destin », puisque, cela va de soi, cette communauté est censée garantir « l'à-venir lisible dans le texte-cible ». Il vous questionne pour savoir si votre texte a bien obligé la langue « pour qu'elle se leste d'étrangeté », si vous avez « forcé l'autre langue à se dé-porter dans votre langue maternelle ». Si vous lui représentez que le texte à traduire est déjà bien assez difficile comme ça sans en plus le charger de ces logoglyphes, que vous estimez avoir bien fait votre travail en regard de l'esprit et de la lettre, il y a fort à parier que vous êtes, pour lui, académiquement mort. Le rhéteur déclare alors sans ambages que vous ne connaissez point du tout votre devoir car « racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, libérer en le transposant le pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur »². *Dura lex, sed lex*.

§ 5. Il faut éviter que le sens de la formule, fût-elle brillante et suggestive, nous tienne lieu d'opinion. Il faut éviter que la considération que l'on a pour les auteurs universellement célébrés et connus n'ennuie notre esprit critique. Les idées rhétoriques ont une *apparence* de vérité : la forme de leur expression est une robe prétexte qui est bien loin de cacher la maturité de l'esprit. Ainsi Paul Ricoeur quand il écrit : « Traduire, c'est déjà interpréter »³. Les penseurs rhétoriques en font certes leur miel et pourraient même, laborieuses abeilles, produire deux ou trois articles pour butiner aux colloques universitaires d'Erzeroum ou de Thunder-ten-tronckh. Toutefois, si l'on élimine l'éloquence de la formule « Traduire, c'est déjà interpréter », *il ne reste rien* car, si traduire c'est *déjà* avoir interprété, donc avant de traduire, c'est que le signifiant à traduire n'a aucune importance. Voilà un bon exemple d'idée rhétorique qui, au lieu d'éclairer le sujet, l'embrouille considérablement⁴.

§ 6. Ces quelques prémisses ayant été établies, il convient ici d'examiner si le concept d'une éthique de la traduction répond à cette notion d'idée rhétorique.

§ 7. Les publications récentes dans les revues spécialisées, ou encore les ouvrages particuliers à propos de l'éthique de la traduction, entendent montrer qu'elle est *davantage qu'un présupposé déontologique*. En fait, elle impliquerait *une stratégie en amont du texte à traduire*, une sorte d'*a priori* catégorielle, pour dire la chose à la façon de Kant, qui donnerait une forme à la traduction indépendamment des difficultés du texte à rendre dans une langue étrangère. Ainsi, on considère que de communiquer « l'étrangeté » du texte de départ dans la langue d'arrivée constitue une attitude éthique, comme est « éthique » tout travail de traduction qui ne tente pas de dissimuler à

² W. Benjamin in « La tâche du traducteur », *Mythe et violence*, Denoël, Paris, 1971, p. 269.

³ Paul Ricoeur et André LaCocque in *Penser la Bible*, Seuil, Paris, 1998, p. 336.

⁴ Dans le même ordre d'idées, on consultera l'excellent chapitre sept de l'ouvrage d'Henri Meschonnic, *Un coup de Bible dans la philosophie*, Bayard, Paris, 2004, pp. 61 à 73. Meschonnic – dont les leçons ne semblent pas avoir été entendues par tous les théoriciens de la traduction, est un maître pour dépister ces idées rhétoriques. Son livre, *Le langage Heidegger*, qui dénonce la logologie de la philosophie du « maître de Messkirch » avec rigueur et clairvoyance, devrait être au Panthéon des libraires. Inexplicablement, on ne le réédite plus.

tout prix l'altérité du texte à traduire. L'accueil de l'autre et, en un sens, de « l'Étranger », représenterait la façon éthique de conduire une traduction, dans la mesure où l'altérité du texte constitue – comme le message qu'il transmet – un élément fondamental et essentiel du sens que doit rendre le traducteur. Toute tentative d'adapter le texte de départ aux catégories linguistiques et intellectuelles de la culture d'arrivée constitue, *de facto*, une pratique déviante de la traduction et, comme telle, une faute éthique. La traduction se situe alors au cœur de ce qu'il convient d'appeler un *échange interculturel* où l'étranger est accueilli comme « Étranger » et « l'étrangèreté » du texte source forme l'élément de sens principal. Cette construction théorique se fonde sur une conception de l'éthique comprise comme étant « l'accueil de l'altérité » qui établit, d'une certaine façon, la « vérité de la traduction »⁵. D'un même souffle, « l'acte éthique consiste à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre. [...] Or, la traduction, de par sa visée de fidélité, appartient *originellement* à la dimension éthique. Elle est, dans son essence même, animée du *désir d'ouvrir l'Étranger en tant qu'Étranger à son propre espace de langue* »⁶.

§ 8. Cette façon de voir est celle d'Antoine Berman et elle sert d'armature théorique à *l'exigence de littéralité* qu'il voit en traduction. Bien qu'il y ait des nuances parmi les chercheurs – car il faut se distinguer – la notion d'une éthique qui met en jeu dans l'acte de traduction, les concepts de même et d'autre, d'identité et d'altérité, demeure un point ferme. Or cette conception de Berman qui inscrit une dualité au cœur même du travail du traducteur, celle du même et de l'Étranger, dualité que « l'éthique de la traduction doit résoudre », s'inspire de la philosophie d'Emmanuel Lévinas. Il faut donc, pour évaluer la conception de Berman, examiner la dialectique du même et de l'autre chez Lévinas, *comprendre à quel problème elle répond et, surtout, si elle est exportable en traduction*. Il serait aussi opportun de vérifier si cette dualité originaire que voit Berman permet bien l'élaboration d'une théorie de la traduction.

§ 9. Il importe, quand on parle d'une philosophie, de comprendre les problèmes auxquels elle entend apporter une solution. Il n'est pas très conséquent d'extraire des formules des œuvres philosophiques pour appuyer – ou bien plier – des opinions qui leur sont étrangères et qu'elles ne prévoyaient pas. Ce n'est pas impunément que l'on dévie une comète de sa course. Dans le cas de l'éthique de la traduction, les auteurs ont invoqué bien des penseurs, un peu comme les Anciens évoquaient les Mânes des ancêtres quand ils désespéraient des dieux⁷.

Puisque la position du problème d'une éthique de la traduction se présente dans les termes de l'altérité, l'un des dieux ladres invoqués le plus souvent est Emmanuel Levinas.

De Lévinas, les « éthiciens » de la traduction retiennent l'image de l'Autre, qu'ils associent au texte à traduire entendu sous le mode de l'altérité. Mais *à quelle nécessité systémique répond la dialectique de l'Autre chez Lévinas ?*

§ 10. On connaît l'importance qu'ont dans son œuvre les pensées de Husserl et de Heidegger. Tout particulièrement *la distinction entre l'être et l'étant*, distinction désormais classique de la philosophie heideggerienne⁸. En outre, les transformations que Lévinas apporte à cette paire conceptuelle dans *De l'existence à l'existant*, où l'existence devient l'acte même d'exister, l'être en général, abstraction faite de l'existence concrète, sont aussi bien connues⁹. C'est pour décrire cet être sans existant que Lévinas utilise la notion du « *il y a* », qui se différencie du « *es gibt* » de Heidegger, en tant qu'il se rapporte strictement à *l'anonymat de l'être*. L'existence est représentée

⁵ A. Berman, *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, Paris, 3; ; ; .r 0680

⁶ *Idem.*, pp. 74 et 75.

⁷ Pensons aux *Manes Virginiae* chez Tite-Live, *Historiae*, III, 58.

⁸ L'étant se distingue de l'être en tant qu'il désigne l'être concret dans l'action d'exister et qui sait, dans cette action, d'exister. On verra de Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32.

⁹ Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1971 pp. 15 et ss.

par cet « il y a », tandis que l'existant représente une sorte de « coagulation » de l'existence, coagulation qui forme un être (moi) qui dispose de son être propre. Lévinas nomme cet être *hypostase* et il le rattache au concept d'*instant*, car c'est précisément dans l'instant que survient cette coagulation de l'existence. L'instant est ce qui rompt l'anonymat de l'être en général, si bien que le moi (l'existant, le même) possède, par conséquent, une nature temporelle originaire. Or, cet être est destiné, selon Lévinas, à ne trouver tout son sens *que devant l'Autre* et face à lui, dans l'horizon temporel d'un rapport entre les hommes.

§ 11. Cette relation se distingue de l'antique image platonicienne du long monologue de l'âme avec elle-même¹⁰ en ce qu'elle prévoit l'altérité des autres. Pourquoi ? Parce que naissant de l'instant, le temps propre du moi sera le présent. Dès lors, s'il veut s'ouvrir à la totalité de la temporalité, soit au passé et au futur, *le moi doit s'ouvrir à ce qui n'est pas lui*. C'est pourquoi la temporalisation authentique du temps n'advient vraiment, selon Lévinas, qu'à travers la rencontre de l'Autre. A quelle nécessité systémique répond la dialectique de l'Autre chez Lévinas ? *Elle répond à la reconnaissance que la dialectique du temps est la dialectique de la relation aux autres*.

§ 12. Les bases étant posées, comment s'effectue dans ce cadre le passage à un discours de l'altérité qui s'ouvre à l'éthique ? Autrement dit, comment passe-t-on de l'ontologie à l'éthique ? C'est dans son ouvrage *Totalité et infini* que Lévinas explique cette transition. Le philosophe français fait allusion à la tentative mis en acte par la réflexion occidentale sur l'être d'enfermer le multiple et le divers au sein d'une Totalité qui étouffe toute altérité, et qui procède, pour ainsi dire, à *une neutralisation systématique de la différence*¹¹. Ce refus du même trouvent d'éloquents exemples dans la philosophie de l'Être de Parménide, dans la maïeutique socratique ou encore dans la Raison absolue de Hegel, autant de conceptions qui avalent tout contenu particulier et pratiquent *de facto* une sorte de phagocytose de l'Autre. L'ontologie se révèle comme une philosophie de la puissance où le « *je pense* » signifie en fait « *je peux* », puissance qui porte inévitablement à la domination de l'autre.

§ 13. Toujours attentif à identifier les nœuds entre la totalité et le totalitarisme (dont il fut, au premier chef une victime) Lévinas montre bien que la violence de l'ontologie occidentale a ses assises dans le concept de « totalité » et que, pour rompre le cercle de la violence, il faut rompre le cercle de la totalité aux prises avec la pensée de l'identique¹². Cela est possible simplement dans cette expérience existentielle de la rencontre concrète avec l'autre. Cette rencontre avec l'autre ouvre un espace sur l'extériorité irréductible à toute dialectique du même¹³. Or, tandis que la totalité est anonyme, l'autre, lui, ne l'est pas. Cette particularité de l'autre, la manifestation concrète du caractère absolu de l'altérité, est son *visage*, dont la caractéristique principale est l'*autosignifiance*. Un visage n'est pas un signe qui renvoie à autre chose, mais plutôt une présence vive qui s'autoprésente et qui s'impose par soi-même¹⁴. Voilà pourquoi, pour Lévinas, le visage possède une valeur éthique originaire et représente l'épiphanie de l'éthique, car cette autosignifiance qui

¹⁰ Dans le *Théétète*, 189e – 190a.

¹¹ C'est très probablement ici que Berman pêche son idée du traducteur ethnocentrique qui refuse l'Altérité du texte et procède, dans sa traduction, à une occultation de l'Étranger.

¹² Je ne développerai pas ici, faute de temps, sur la dette immense que doit Lévinas à Franz Rosenzweig et à son ouvrage *Der Stern der Erlösung* – 1921.

¹³ La relation du traducteur avec le texte « étranger » représente cette rencontre avec l'autre, cette ouverture à l'altérité. Puisque cette ouverture à l'altérité ne permet plus le retour au même, Berman conclut que le rôle éthique du traducteur est de procéder à la translation de l'autre en tant qu'autre – donc de traduire littéralement.

¹⁴ On comprendra que le texte à traduire ne saurait être un « visage », parce qu'il ne s'autoprésente pas. En effet, il a besoin de cette présentation qu'est la traduction. On voit donc que l'analogie voulue par certains traductologues est fautive en son principe.

s'impose prescrit avec elle la loi morale¹⁵. Le visage, dit Lévinas, est ce que l'on ne peut tuer ou ce que le sens consiste à dire : « Tu ne tueras point ». Le sens fondamental de l'éthique de Lévinas repose donc entier dans cette *autosignifiance* de l'altérité qui s'impose au même.

§14. Pour peu que l'on ait été attentif à ce développement, on verra qu'*il ne correspond pas à la relation qui s'établit entre un traducteur et le texte*. Berman veut introduire un caractère éthique à la traduction pour fonder philosophiquement sa théorie de la littéralité et parce qu'il voit souvent dans l'attitude du traducteur le réflexe de ramener aux catégories de sa propre culture, celles du texte à traduire. Il assimile cette attitude à un refus de l'Autre, alors que l'acte éthique serait de l'accueillir. Or, cet acte serait éthique – originairement éthique – si le texte à traduire était comme l'Autre de Lévinas, c'est-à-dire *autosignifiant*, ce qu'il n'est pas pour deux raisons. D'abord parce qu'un texte appartient à un langage qui est *un ensemble de significations* ; ensuite, parce qu'il a besoin d'être traduit, besoin qu'il n'aurait pas s'il était autosignifiant. Ainsi, puisque la nécessité de traduire doit être recherchée dans la non-autosignifiance du texte, il faut conclure que la norme éthique qui conduit une traduction n'est pas d'ordre épistémologique, comme le prétend l'éthique de la traduction qui en fait un impératif originaire du texte, mais est plutôt d'ordre *méthodologique*. En ce sens, elle doit être réglée en considérant la meilleure fin possible, et se résume à être une déontologie¹⁶. Il s'agit là d'un point fondamental, car l'éthique de la traduction aime à présenter le texte à traduire et qui s'impose au traducteur, selon la métaphore du visage¹⁷. Or, un texte, quel qu'il soit, est loin d'être autosignifiant – par la nécessité même qu'il a des mots, et de ce système de référents qu'est un langage – et il ne l'est certainement pas tel qu'entendu par Lévinas dans *Totalité et infini*.

§15. Le rhéteur se fait fort de taire tous ces développements. Il « prend pour acquis » que l'auditeur – ou que le lecteur – sait démêler ce vaste réseau aux panneaux enchevêtrés que l'on nomme *philosophie*. Ses articles sont autant de nœuds ajoutés aux lacets de cette toile. Ils traiteront de Lévinas en des termes si obscurs, et en prenant tant de détours, que l'esprit bientôt abandonne la poursuite et « prend pour acquis » qu'ils ont raison. Ce « prendre pour acquis » réciproque – ou bien par intention rhétorique, ou bien par lassitude intellectuelle – forme un grand pan de la vie académique et l'on tient certains pour des esprits forts, un peu comme on nomme le cloporte « mille-pattes » : parce que l'on ne veut pas se donner la peine de compter. Ne retenir dans une philosophie que ce qui convient à l'argumentation du moment, c'est du mauvais éclectisme. Parler de la pensée de l'altérité de Lévinas comme si la philosophie de l'éthique de cet auteur était complète sans la religion, c'est manquer de rigueur, dût-on respecter toutes les règles de présentation scientifique et du syllogisme à trois termes. Le bon usage des philosophes exige que l'on utilise leurs pensées si – et seulement si – on utilise avec elles les *conditions* qui les ont fait naître. Dans le cas de l'éthique de l'Autre – à partir de laquelle l'éthique de la traduction développe l'opposition même/autre, identité/Étranger etc. – cette condition est *l'autosignifiance de l'altérité*. Si cette condition n'est pas respectée, l'usage est fautif. Il pourra être évocateur ou donner à penser, mais son rôle ne sera que rhétorique.

¹⁵ Dans le rapport éthique, autrui se présente à la fois comme absolument autre. Rappelons ici au lecteur un ancien principe de la logique de Port-Royal : plus un concept a d'extension, moins il a de compréhension. Si autrui est l'absolument autre, son extension est infinie. Sa compréhension devient donc nulle. En traduction, cela signifie que si le texte à traduire représentait l'absolu de l'altérité, il serait intraduisible, de l'impossibilité même de trouver entre le TD et le TA des points communs. D'où il suit que le *primum* de la traduction n'est pas l'autre mais le même.

¹⁶ A cet égard, on peut adresser le lecteur au chapitre septième de l'ouvrage d'A. Pym, *Pour une éthique du traducteur*, Artois Université Presses, P.U.O., Arras, 1997, pp. 135 à 137, chapitre qui montre bien en quoi l'éthique de la traduction se résume à la déontologie. D'ailleurs le titre même de l'ouvrage montre que l'éthique se rapporte toujours à l'individu qui agit (le traducteur), et non à une discipline particulière (la traduction).

¹⁷ Probablement à cause de cette affirmation de Lévinas : « La manifestation du visage est le premier discours. Parler c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture », Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, p 51.

§ 16. Berman s'appuie sur certains développements théoriques que l'on trouve chez Lévinas pour proclamer la fin des traductions ethnocentriques et l'importance de faire une translation de l'étrangèreté. Qu'il s'agisse d'une idée n'ayant qu'une existence rhétorique, voilà qui pourrait s'illustrer de la façon suivante et que l'on forme, en quelque sorte, « du limon de la terre »¹⁸. Cette conception, contrairement à celle de Berman, tranche pour la traduction *ad sensum* aux dépens de la traduction *verbum pro verbo*.

§17. L'éthique de la traduction ne saurait représenter une façon efficace de penser le rapport entre le texte de départ et le texte d'arrivée, car elle crée un antagonisme qui n'existe pas entre les deux, ces textes étant dans *un rapport de complémentarité*. Cela se démontre non par l'éthique, mais par la génétique. En effet, au point de vue génétique, on ne peut procréer son propre type, car on ne livre que *la moitié* de ses gènes. Puisque l'on ne transmet que la moitié de son caractère, l'homme n'a d'autre choix que de s'ouvrir à l'altérité. *L'autre est, à cet égard, un complément de soi*¹⁹. A présent, tirons-en des conséquences en traduction. Puisque l'autre est un complément de soi, le texte, qui doit être traduit, trouve dans sa transformation par le traducteur, son véritablement achèvement. La traduction ne saurait ainsi se résumer en un antagonisme même/autre, identité/Étranger etc., puisqu'une traduction n'est pas le passage de l'autre au même mais plutôt, comme en génétique, une prolongation de l'original. La traduction offre à un texte original un champ sémantique et culturel qu'il ne possédait pas d'emblée. Cette théorie, que l'on pourrait nommer « génétique de la traduction », fait économie de tous les discours sur l'étrangèreté, l'Étranger, l'Altérité, le texte comme visage qui s'impose, l'habitation de l'*habitus* et autres Phébus, pour insister sur le métissage de l'original avec la langue qui le traduit, le complète et l'achève²⁰. La traduction ne saurait donc être littérale, *verbum de verbo*, mais toujours *ad sensum*, la littéralité étant un obstacle à la complémentarité du même et de l'autre.

§ 18. La théorie « génétique de la traduction » prend donc, de façon par ailleurs très cohérente, le contre-pied de la théorie dite « éthique de la traduction ». Démontrer la vérité de la proposition contraire de celle que l'on combat est déjà une réfutation de la proposition combattue, car l'existence de deux conclusions contraires en regard à un même objet rend manifeste le faux raisonnement²¹. Dans le cas des idées rhétoriques, il est difficile de le faire *in promptu*, lors des conférences universitaires, car on n'a ni le temps de réfléchir, ni celui d'éventer les pièges. Pour les idées rhétoriques couchées sur le papier, il est certes plus facile de les voir à loisir, mais l'abscons et le sibyllin des formules, jumelés au mortel ennui des textes, font en sorte qu'il est difficile de les suivre, et que l'esprit, saisi de dégoût, abandonne cette chasse malaisée. Enfin, puisqu'il faut toujours que la conclusion ait lieu par le fait même des prémisses²², les idées rhétoriques se résument à n'être que des arguments *éristiques*²³.

§ 19. Après avoir établi le « bon usage » des philosophes, puis avoir insisté sur la simple existence rhétorique de certaines idées et de leurs pernicious effets dans les sciences de l'homme, mettons à présent à l'examen l'adage de Plaute : « *Sine pennis volare haud facile est* » - « Il n'est point aisé de voler sans aile ».

¹⁸ Gen., 2, 7.

¹⁹ Il n'est plus l'absolument autre de Lévinas.

²⁰ Il n'y a pas ici de dualité identité/autre, même/Étranger, mais l'exigence d'une complémentarité de sens entre les deux termes. Le paradoxe inhérent d'une pensée de la traduction qui s'appuie sur la paire identité/autre, même/Étranger est de vouloir une théorie cohérente – et donc unifiée – de la traduction, à partir d'une dualité de principe, ce qui est un non-sens logique.

²¹ Aristote, *Métaphysique*, 1005 b 5 – 20.

²² Aristote, *Premières analytiques*, 24 b 18.

²³ Aristote, *Réfutations sophistiques*, 165 b 7.

§ 20. Berman hérite son concept d'altérité de la philosophie de Lévinas²⁴. Comment parvient-il cependant à son idée d'éthique de la traduction ? Il y parvient à travers sa conception de la « visée du traduire ». Pour lui, les différentes déformations dans une traduction doivent être reconduites, et appellent, une analytique du bien traduire. Cette analytique donne naissance à la méthodologie de la traduction. Or, certaines de ces déformations, ne sont pas réductibles à des erreurs de méthodologie, puisque la déviation du sens qui en résulte trahit en fait une intention particulière de sens qui est, justement, « la visée du traduire »²⁵. Pour Berman, la visée du traduire relève de la traduction d'œuvres qui ouvrent à « l'expérience du monde »²⁶, tandis que les textes techniques se rapportent plutôt à la méthodologie, en ce qu'ils transmettent de façon univoque une certaine quantité d'informations. Que la visée du traduire ne puisse tomber sous des considérations méthodologiques, cela s'explique, chez Berman, en ce que cette visée n'est pas communication²⁷. Que *la visée ne soit pas la communication* se voit de deux manières : d'abord parce que si l'on prend le public comme horizon de la traduction, le message se dissout selon le principe « plus la diffusion s'étend, plus le contenu du message rétrécit »²⁸ ; ensuite parce que de la communication *de quelque chose* et de la communication *à quelqu'un*, c'est toujours le second qui l'emporte²⁹. Le dilemme est donc ici « de dire tout à personne ou de ne rien dire à tout le monde ». Mais ce dilemme n'est pas absolu. Si l'on doit certes penser au public, on ne doit pas le prendre comme fin, tel que le montrent les exemples de vulgarisations scientifiques – car dans la vulgarisation scientifique la communication est mise en échec, puisque le langage spécialisé, nécessaire à la science, s'efface, empêchant une transmission efficace du savoir. Plutôt que vulgariser, il faudrait plutôt *populariser* le savoir, c'est-à-dire prendre en considération la nature de la langue scientifique et les possibilités de compréhension des non-scientifiques. La popularisation possède ainsi une réflexion approfondie qui manque « totalement » à la vulgarisation³⁰. Populariser l'original n'est pas le vulgariser, c'est l'amender de ses étrangetés pour faciliter sa lecture. Il s'agit *d'une science d'éducation à l'étrangeté*³¹. Le but d'une traduction n'étant pas la communication, quelle serait sa visée ultime ? Pour Berman, cette visée est triple : philosophique, éthique et poétique. Elle est philosophique « en ce qu'il y a dans la traduction un certain rapport avec la vérité »³², elle est éthique parce que le traducteur pose depuis toujours la *fidélité* et l'*exactitude*, deux mots fondamentaux qui définissent l'expérience de traduction et qui renvoient à l'éthique. Pour Berman, l'acte du traduire consiste, dans sa visée, à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre³³. Il reproche à l'Occident d'avoir annexé l'Autre, étouffant ainsi une supposée « *vocation éthique de la traduction* » dont l'essence serait ce « *désir d'ouvrir l'Étranger en tant qu'Étranger à son propre espace de langue* »³⁴. Recevoir l'Autre en tant qu'Autre, cela revient à traduire de façon littérale pour que le lecteur sache bien que le texte source est d'une autre culture. Ouvrir, dit Berman, c'est manifester. Dans le domaine des œuvres, la

²⁴ Voir *Supra* § 12.

²⁵ Notons immédiatement que cette intention de sens, si elle n'est pas documentée par le traducteur, ne peut faire l'objet d'une analyse critique puisqu'elle n'est que supposée.

²⁶ Que signifie « ouvrir à l'expérience du monde », voilà une chose qui n'est jamais définie. En outre, on peut se demander si l'expérience du monde – de par son caractère intimement subjectif – est une chose communicable.

²⁷ En effet, si elle était communication, elle transmettrait de façon univoque une certaine quantité d'informations et tomberait sous le couvert de la méthodologie.

²⁸ Giraud, cité par Berman in *La Traduction et la lettre*, *op. cit.*, p. 71. On parle ici en fait du principe de Port-Royal évoqué plus haut, voir *Supra* note 15.

²⁹ Il s'agit-là d'un axiome. Que le principe soit *indémontrable*, première qualité d'un axiome, cela se comprend. Qu'il soit *évident*, seconde propriété d'un axiome, rien n'est moins sûr.

³⁰ Sur la base de quoi peut-on objectivement établir une potentialité de compréhension ? Ce modèle supposerait un homme théorique qui doit connaître ceci ou cela et ignorer ceci ou cela, à partir de l'idée arbitraire que l'on s'en fait. En outre, la distinction entre populariser et vulgariser est spacieuse, dans la mesure où vulgariser c'est trouver ce qu'il y a de commun entre les hommes. Point besoin pour cela des conjonctures d'éventuelles « possibilités de compréhension ».

³¹ Berman, *La traduction et la lettre*, *op. cit.*, p. 73.

³² *Idem.* p. 74.

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.* p. 75.

traduction est la « *manifestation d'une manifestation* »³⁵. La traduction est manifestation d'un original qui est pure nouveauté et la visée éthique de la traduction consiste à la manifester dans sa langue. Parce que la visée éthique se propose d'accueillir l'Étranger dans sa corporéité charnelle, la traduction ne peut s'attacher qu'à la *lettre* de l'œuvre. La forme de cette visée est la *fidélité*. Sa fin est d'accueillir cette littéralité dans la langue maternelle afin d'éviter la traduction ethnocentrique et hypertextuelle. Fidélité à la lettre, accueil de l'Étranger, tel est l'horizon d'une éthique de la traduction.

§ 21. Cette conception d'une éthique de la traduction a connu un succès considérable. D'abord parce qu'elle ouvrait à une discipline pragmatique un champ théorique étendu, ensuite parce que l'ambiguïté même des termes permettait tous les excès. En effet, pourquoi l'*accueil de l'Étranger* formerait-il une attitude plus « éthique » que son refus ? D'autre part, d'un point de vue pratique, si « l'étrangèreté » du texte source forme l'élément de sens principal du texte à traduire, le résultat – la traduction – ne saurait rendre cette « étrangèreté », sinon qu'au mépris de celui qui accueille l'Étranger, c'est-à-dire le lecteur. Ce dernier démontre d'emblée qu'il ne possède pas les connaissances, ni non plus les catégories nécessaires, pour saisir cette « étrangèreté », du fait même qu'il lui faut une traduction. Par ailleurs, s'il est vrai que la fidélité et l'exactitude se rapportent à l'éthique, et qu'ils représentent bien l'expérience de traduction, le jugement porté sur la fidélité ou l'exactitude d'une traduction, ne se fait pas en s'appuyant *sur la visée subjective du traducteur* – s'il a voulu ou non être fidèle et exacte – *mais en regard du texte de départ*. Partant, la fidélité et l'exactitude sont donc vidées de *leur contenu éthique* et investis plutôt d'une *valeur critique*. Quand Berman insiste que la traduction est originellement éthique de par sa visée, ce qu'il ne reconnaît pas, c'est que cette visée possède en fait *un contenu critique*.

§ 22.

Le texte à traduire, c'est l'identité. La traduction est son ouverture à l'autre. En ce sens, l'*Étranger* n'est jamais le texte ou son contenu, *l'Étranger c'est toujours et déjà le traducteur*. C'est lui qui doit s'amender devant le texte de départ. Il doit se former à la langue, enrichir sa culture personnelle, faire d'abondantes lectures, dans sa langue et dans la langue étrangère, s'exercer maintes et maintes fois, tantôt seul en apprenant par l'erreur, tantôt avec un maître pour apprendre par l'exemple. La fin d'une formation de traducteur est de faire en sorte de ne plus être un étranger face au texte. Si donc l'*Étranger* est le traducteur, l'acte de traduire n'est pas de recevoir l'Autre en tant qu'Autre, mais faire que l'Autre nous accepte en tant que soi. L'autre n'est pas l'Étranger, c'est un autre moi-même, un *je* qui a la forme du *il*. L'acte éthique, c'est de reconnaître et de recevoir l'Autre en tant que Moi, de reconnaître que l'*Étranger*, c'est moi (au sens socratique du terme) et non pas lui, dans la mesure où l'autre, qui est moi, est une condition de la connaissance de soi³⁶. Il en va de même dans la traduction dont la fin n'est pas la connaissance de l'autre, mais la connaissance de soi à travers l'autre³⁷.

³⁵ La raison pour laquelle la traduction est la « manifestation d'une manifestation » ne fait pas l'objet d'explication. Toutefois, si la manifestation est une sorte de présentation, la traduction serait une présentation de la présentation, une sorte de métaphore de l'objet, *transposition qui interdirait la littéralité*. Ici, Berman semble en nette contradiction avec sa thèse fondamentale et son parti pris pour la littéralité.

³⁶ On pourrait faire une lecture de l'Étranger à partir du mythe de la caverne chez Platon. Le prisonnier libéré est certes un « étranger » par rapport aux hommes qu'ils croisent dehors – en ce sens, il doit s'approprier l'autre pour être chez soi quand il est chez l'autre. Lorsqu'il retournera dans la caverne, nul doute qu'il sera désormais devenu un « étranger » aux yeux des siens, c'est pourquoi il doit exploiter tout le génie de sa langue maternelle pour être compris par eux. Si le prisonnier s'exprimait selon les catégories qui ont cours à l'extérieur de la caverne, en truffant ses récits de néologismes et d'hypostases verbales, nul ne pourrait l'entendre. Le traducteur est un peu dans la même situation que ce prisonnier dont la vraie condamnation n'est pas d'être dans la caverne, mais un « étranger ».

³⁷ En effet, l'acte éthique ne consiste pas à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre, mais en tant que soi, c'est-à-dire de voir dans l'Autre un autre Moi. Ce n'est à ce prix que la loi morale est universelle. Le Christianisme a reconnu cette vérité. En outre, le fait qu'autrui constitue un autre *moi* montre bien les limites des philosophies radicales de l'altérité.

§ 23. Quand Berman reproche à l'Occident d'avoir annexé l'Autre, étouffant ainsi une supposée « *vocation éthique de la traduction* » dont l'essence serait ce « *désir d'ouvrir l'Étranger en tant qu'Étranger à son propre espace de langue* », il installe dans la théorie de la traduction, une dualité (celle du même et de l'autre) que l'on peut difficilement résoudre. Cela s'explique du fait que si c'était le texte qui était l'Étranger en tant qu'Étranger ou, si l'on préfère, *l'Autre en tant qu'Autre*, pour reprendre une fois encore ces formules, *le texte serait intraduisible*, puisqu'il s'agit-là d'absolus de l'altérité. Or la traduction, répétons-le, doit se baser sur ce qui est commun – d'où, d'ailleurs, la réhabilitation de la vulgarisation que Berman maltraite, et qui est « ce qui est commun à tous les hommes » (*vulgaris*). L'étrangeté qui transpire dans un texte n'est pas celui du texte, mais appartient au traducteur. Former un traducteur, c'est essentiellement lui permettre de se sentir chez-soi ailleurs, de reconnaître l'identité de l'Autre, identité qui, à tout prendre, est tout ce qui peut se traduire. Or il n'y a pas là d'éthique, il y a là essentiellement une attitude critique, froide, intellectuelle.

§ 24. On peut également critiquer la volonté d'asseoir et de fonder la littéralité en traduction sur une théorie éthique. Hormis les difficultés évoquées plus haut, il est permis de s'interroger sur la rigueur même de l'éthique prise comme activité pratique et élevée en discipline théorique fondatrice d'une activité pratique.

§ 25. En effet, pour qu'une théorie soit valide, il faut qu'elle soit validée par les faits. Dans le domaine de la traduction, une théorie rigoureuse devrait pouvoir confirmer sa valeur dans une traduction exemplaire qui, elle, serait considérée absolue, parfaite, archétypale. Seule une traduction de ce genre peut assurer la valeur de la théorie. Or, *une traduction n'a pas de valeur archétypale ; elle n'est qu'une hypothèse sur le texte*. Ainsi, le problème d'une théorie éthique de la traduction est qu'elle devrait se fonder sur *une hypothèse, jamais sur un fait confirmé et indubitable*, d'où son incapacité à faire des progrès théoriques³⁸. Tout ce qu'elle peut, c'est de contribuer à des développements méthodologiques, c'est-à-dire faire en sorte que les hypothèses sur le texte soient le mieux assurées possible.

§ 26. Ce n'est pas en regard du texte de départ et de sa traduction qu'il faut élever une théorie de la traduction, mais en regard des différentes traductions du même texte. En effet, ce qui nous permet de juger de la qualité d'une traduction ce n'est pas le texte de départ, mais une autre traduction du même texte. Si l'on analyse une traduction pour en juger la valeur, *le résultat ne sera pas une théorie, mais une autre traduction*³⁹. Or ce jugement pourra lui-même être remis en question. Il faudra donc une autre traduction, qui sera une nouvelle hypothèse sur le texte, et ainsi *ad infinitum*.

§ 27. Dans l'analyse d'une traduction, comment déterminer ce qui est l'effet d'une erreur de traduction venant de l'incompétence momentanée du traducteur, de sa distraction ou d'un choix esthétique, idéologique, éthique etc. ? Sans témoignage documenté du traducteur, on suppose, on dresse des conjectures, mais rien n'est certain. Dût-on analyser les différentes traductions du même texte, on pourrait sans doute parvenir à une connaissance encyclopédique (quantitative) des variantes du même passage, mais non à une connaissance intrinsèque (subjective) des raisons qui sous-tendent ces variations. Or ce sont ces dernières raisons qui formeraient une théorie éthique de la traduction, *sa visée*, selon Berman. Si chacun des traducteurs français de Von Igar avait tenu un cahier documenté de chacun des choix de traduction et expliqué le pourquoi de chacune des phrases traduites, on pourrait, selon toute probabilité, à la lecture de ces cahiers et en les comparant, trouver la clé d'interprétation du texte. En l'absence de tel recoupage, on est condamné à des suppositions qui n'ont aucune valeur scientifique, ou bien à des propositions de corrections qui, mises ensemble,

³⁸ L'autre obstacle à ce progrès est la dualité même/autre qui la caractérise.

³⁹ Cela devrait démontrer combien la traduction est une activité pratique.

offre une traduction nouvelle qui est, à tous égards, une autre hypothèse sur le texte de départ qui doit être ensuite vérifiée *ad infinitum*...

§ 28. D'où l'on conclut qu'une éthique de la traduction doit se fonder sur des principes qui n'ont rien à voir avec la traduction ; s'ils n'ont rien à voir avec la traduction, ils ne sauraient participer d'aucune façon à l'élaboration interne d'une traduction – hormis comme principes généraux (respecter le vrai, tout traduire, être responsable de son travail etc.) qui sont des règles de bon sens plus que d'éthique, et qui valent pour de nombreux secteurs d'activité. Les règles de l'éthique de la traduction ne peuvent se justifier par le texte à traduire. Pour en juger, il faut sortir du texte de départ – et donc quitter la traduction comme discipline. Si on dit qu'il est éthique de respecter l'étrangeté du texte de départ, il est clair que ce principe qui a dirigé la traduction ne se trouve ni dans le texte de départ (qui n'a rien d'étrangeté, le texte est lui-même et c'est tout), ni dans celui d'arrivée, car le fait que la traduction soit empreinte d'étrangeté, qu'il « sonne étrange », *ne témoigne pas de l'application d'un principe éthique, mais méthodologique*. Ainsi, l'attitude « éthique » est-elle infiniment variable, au point de ne plus signifier quoi que ce soit. Pour éviter cela, il faudrait que le texte de départ lui-même fournisse à tous ses traducteurs ses règles éthiques, autrement dit qu'aucun des traducteurs d'un texte n'ait le choix de traduire ceci plutôt que cela etc. Or, sans liberté, point d'éthique. Ce que l'on trouve d'éthique dans un texte de départ n'est pas dans le texte de départ, mais dans la tête du traducteur. C'est son hypothèse de départ sur le texte à traduire. Or si d'aventure il conduit sa traduction à partir de cette hypothèse, il ne s'agit plus, *de facto*, d'un principe éthique, *mais d'un principe méthodologique*.

§ 29. Considérant qu'une traduction peut se mener selon des critères méthodologiques intratextuel – dans un sens large, ce que l'on peut retrouver dans un bon manuel de traduction – et selon des critères méthodologiques extratextuels (doit-on traduire ou non un texte qui va à l'encontre de ses principes), le problème d'une éthique de la traduction se limite au suivant : quels sont les fondements des critères méthodologiques extratextuels ? La réponse à cette question dépasse la discipline de la traduction. Elle dépend essentiellement de l'éthique individuelle de chaque traducteur, de sa volonté de plier ou non sa conscience (qui fonde sa vie éthique) aux critères déontologiques de la profession à un moment donné. Une traduction peut être dite éthique à un moment et ne plus l'être à un autre, selon les changements de déontologie. La confusion manifeste tient au fait que les critères méthodologiques extratextuels (exemple : ne rien traduire qui puisse donner une image négative des Juifs, des noirs etc.) peuvent entrer en conflits avec les critères méthodologiques intratextuels (si le texte possède dans les faits une connotation négative envers les Juifs et qu'on la fait disparaître, il s'agit manifestement d'une omission au sens le plus pragmatométhodologique du terme). C'est le manque de reconnaissance de cette différence ou, pour mieux dire, de cette *interférence*, qui fait en sorte que l'on a parlé de l'éthique de la traduction dans le sens de Berman, le manque de reconnaissance du fait que l'éthique d'une traduction ne dépend pas du texte traduit, *mais du traducteur lui-même*. Celui-ci, qui est l'*Étranger* (et non le texte), a comme devoir de se former de telle sorte qu'il puisse, dans l'exercice de son métier, s'assurer de respecter tant les critères méthodologiques, que les exigences déontologiques. Dans la mesure où la traduction est le lieu de la compréhension, tout discours qui met en cause l'éthicité de la compréhension suppose, non pas une analyse du rapport entre le traducteur et le texte (en terme de même et d'autre, de transmigration de l'étrangeté etc. ce que faisaient, au passage, les romantiques allemands, toutefois ils savaient, ce faisant, qu'ils développaient une *critique*, pas une éthique), mais une analyse du traducteur lui-même dans la mesure où c'est sa conscience – et par derrière elle sa liberté – qui fonde le caractère éthique de ses actes.

§ 30. Il y a dans l'idée d'une « éthique de la traduction » comme une tentative de répondre à l'aporie de la « théorie du sens » de l'École française qui, si elle analyse correctement le travail du

traducteur en terme de déverbalisation et de réexpression, ne parvient pas à expliquer comment on peut comprendre un texte sans que les connaissances linguistiques – ou que les connaissances accessoires – ne viennent compromettre cette compréhension. Dans l'impossibilité de résoudre cette aporie, on tente de déplacer le problème, et cela est clair chez Berman, *du champ de l'épistémologie à celui de l'éthique*. Si l'on ne parvient pas à expliquer les raisons du tri des connaissances permettant d'extraire la signification d'un texte selon des critères méthodologiques pragmatiques, on pose alors le problème du *choix* du traducteur, de sa *responsabilité*⁴⁰, de sa *visée*, faisant ainsi intervenir, à mauvais escient, des critères éthiques les justifiant. Il s'ensuit que le *choix* – catégorie fondamentale en traduction – effectue *un passage indu de la méthodologie à l'éthique*. On en est alors amené à développer une théorie philosophique du traduire où *la question de la compréhension* – pourtant fondamentale – *est occultée au profit d'une analyse de la relation du traducteur et du texte* à traduire en terme d'Altérité, d'Étranger, « d'étrangèreté », de visage de l'Autre etc., relation non seulement très discutable par ses références à l'altérité du texte à traduire, mais par l'usage pour le moins éclectique qu'elle fait des philosophes. Si l'on devait définir le concept « d'éthique de la traduction », il faudrait dire qu'elle est en fait une *analytique* du rapport entre le traducteur et le texte à traduire. Or cette analytique est, *mutatis mutandis*, une antique nouveauté. Elle n'est rien de moins que la *critique*, telle qu'entendu par les philosophes du premier romantisme, Novalis et les frères Schlegel en tête. Dans le premier romantisme, en effet, la critique ne saurait être une connaissance externe de l'œuvre qui se développe à partir de concepts esthétiques (ou épistémologiques) *a priori*. Pour eux, la vraie critique est intérieure. Dans leur analyse d'une œuvre, les romantiques se concentrèrent « sur la forme et l'organisation organique de l'œuvre aux dépens du contenu proprement dit »⁴¹. La reconnaissance, dans l'œuvre, de l'existence d'une subjectivité originaire et structurante, appelait le développement d'une *herméneutique du sens*. La théorie de « l'éthique de la traduction » représente la réintroduction de cette herméneutique du sens dans le champ, non de l'analyse littéraire, mais de celle de la traduction. Il ne faut pas trop s'étonner de cet « éternel retour », quand on connaît les liens intimes qui unissaient Berman au premier romantisme. Là où il y a cependant rupture avec le romantisme, c'est que Berman et ses épigones croient voir dans *l'éthique* la clé de cette subjectivité originaire et structurante en amont de l'acte de traduire, tandis que l'évolution normale du projet romantique est le développement de *l'herméneutique* ou, si l'on préfère, la construction d'une théorie du sens, construction qu'entreprit Schleiermacher à partir de sa traduction des œuvres complètes de Platon. C'est d'ailleurs pourquoi dans son texte sur les différentes méthodes de traduire, Schleiermacher insiste sur le mot « méthode », puisqu'il voit dans l'acte de traduire l'application de l'acte du comprendre qui est, en définitive, l'herméneutique elle-même.

§ 31. L'une des idées fondatrices de la traductologie était de libérer la traduction de l'emprise qu'avaient sur elles les théories littéraires et linguistiques. Plutôt que d'appliquer à la traduction les différents paradigmes de ces théories, le réflexe fut celui de faire porter la réflexion sur les facteurs qui font en sorte qu'une traduction est une traduction. C'est pourquoi Berman parle de traductologie

⁴⁰ Comme le fait A. Pym dans *Pour une éthique du traducteur*, *op. cit.*, pp. 67 à 82. Pym fait malheureusement de la *responsabilité* le fondement de l'éthique. Or, si l'on peut dire que la responsabilité est un élément fondamental de l'acte éthique, il n'en est cependant pas la pierre d'assise, et on le voit aisément au fait que cette responsabilité présuppose la liberté. Le fondement de l'éthique, c'est la *conscience*. La responsabilité éthique est le résultat de l'exercice libre de la conscience. Pour un traducteur, cette liberté est sa formation : elle accompagne son travail de traduction, fait en sorte que les choix pratiqués soient éclairés et avisés, elle lui permet de produire des textes qui réfléchissent correctement le texte de départ. Ainsi, on voit que la fin de l'enseignement et de la formation est *l'éducation à la liberté*, c'est-à-dire la formation de la raison à procéder à des choix éclairés.

⁴¹ Voir notre ouvrage *La forme poétique du monde*, Corti, Paris, 2003, p. 521 à 525. C'est en ce sens que Novalis parle lui aussi de la critique, en spécifiant qu'elle est un « état » et d'un « retour réflexif sur soi » (voir aussi ce que dit Novalis dans le *Brouillon général*, Allia, Paris, 2000, aphorismes 152 et 385). La critique, *stricto sensu*, apparaît chez les premiers romantiques comme la théorie de la construction régulière et complète de la *tâche* de la philosophie, et de cette dernière comme science (*Idem.*, aphorisme 488)

comme d'une « réflexion que la traduction fait sur elle-même, à partir du fait qu'elle est une expérience »⁴². Or cet appel de Berman devait déplacer l'intérêt des réflexions sur la traduction des relations interlinguistiques aux relations intertextuelles. Cependant, l'éthique de la traduction et, dans un sens plus large, la *dialectique de la traduction*⁴³, ne procède plus d'une analyse intertextuelle, mais d'une *analytique de la subjectivité* du traducteur, subjectivité qui trouve dans la notion de *visée* son achèvement théorique. Le projet d'une telle analytique de la subjectivité dépasse largement cette activité pratique qu'est la traduction et semble, à maints égards, trahir l'intention originale d'une étude centrée sur ce qu'il advient des relations intertextuels dans le processus de traduction, relations qui se voient comme occultées, tantôt par un examen des dichotomies que rencontre le traducteur, tantôt par l'analyse de sa visée, laquelle est tout aussi peu documentée qu'elle est insondable. Il en résulte ainsi une sorte d'*approche transcendantale de l'acte de traduire* qui néglige que la notion même de traduction est historique, et qu'elle ne peut s'approcher, par conséquent, à partir d'*a priori* théoriques⁴⁴.

§ 32. Les *idées rhétoriques* sont autant de paravents qui cachent la nudité de l'esprit. On a parfois l'impression que les pages des revues, les actes des colloques et que les conférences universitaires n'existent que pour les accueillir. Dans la Chine impériale, on classait les mandarins selon qu'ils savaient ou non donner une forme alambiquée à des idéogrammes simples. On les récompensait de paravents décorés. La Chine fut à son déclin lorsque ce concours devint plus important que l'art d'écrire. Il est vrai que la vie humaine est parfois difficile, quand elle n'est pas insupportable, et qu'il est souvent plus aisé de la supporter derrière les paravents ; mais c'est vraiment *faire preuve d'éthique* que de l'affronter : c'est mener le « bon combat »⁴⁵.

§ 33. Les *rhéteurs* offrent de l'intelligence l'idée la plus fausse et la moins heureuse. Leur encre est comme une semence qui veut donner vie à des mondes chimériques et impossibles. L'orgie des articles est une sorte de *libido sciendi*, où il importe plus de jouir que de procréer, où l'étonnement d'entendre sa propre voix, comme dans les pièces de Heiberg, crée l'illusion de notre importance. Mendel travaillait avec des petits pois, et ses expériences concernaient aussi l'être humain. Que les mêmes principes régissant les haricots vaillent aussi pour celui qui les cuisine, devrait nous inciter, non seulement à l'humilité, mais à mieux comprendre notre place dans le monde.

§ 34. Ce que Tarquin le Superbe entendait dire en coupant les pavots de son jardin, son fils le compris, mais point le messenger⁴⁶.

Université du Québec en Outaouais

Références

- Benjamin, W. (1971) : *Mythe et violence*, Paris, Denoël.
Berman, A. (1984) : *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard.
Berman, A. (1995) : *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard.
Berman, A. (1999) : *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Seuil.

⁴² A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris, 1984, p. 39.

⁴³ Entendons par cela le jeu même/autre, identité/Étranger etc.

⁴⁴ On ne traduit pas « en soi », mais on traduit *dans le temps*. Que la temporalité soit un élément de sens constitutif à une traduction devait être prise en compte par les théories de la traduction, et explique, par ailleurs, le phénomène de la « mort des traductions ». Pour le reste, adressons le lecteur aux « Propositions pour une poétique de la traduction » d'Henri Meschonnic in *Pour la poétique*, II, Gallimard, Paris, 1973, pp. 305 à 323.

⁴⁵ II, Tim., 4, 7.

⁴⁶ Valère-Maxime, *Faits et dits mémorables*, VIII, 4, 2.

DE L'ÉTHIQUE EN TRADUCTION

- Lévinas, E. (1995) : *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana.
Lévinas, E. (1974) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Martinus Nijhoff.
Lévinas, E. (1971) : *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin.
Lévinas, E. (1998) : *Ethique comme philosophie première*, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque.
Lévinas, E. (1982) : *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo.*, Paris, Arthème Fayard.
Lévinas, E. (1972) : *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.
Lévinas, E. (1961) : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff.
Meschonnic, H. (1973) : *Pour la poétique II*, Paris, Gallimard.
Meschonnic, H. (2004) : *Un coup de Bible dans la philosophie*, Paris, Bayard.
Pym, A. (1997) : *Pour une éthique du traducteur*, Arras, Artois Presses Université/« Traductologie ».
Ricoeur, P. et LaCocque, A. (1998) : *Penser la Bible*, Paris, Seuil.
Ricoeur, P. (2004) : *Sur la traduction*, Paris, Bayard.

RÉSUMÉ : De l'éthique en traduction – Nous devons bien des erreurs à l'abus des mots, et les sentences des philosophes célèbres naissent trop souvent de l'incontinence verbale. Cet article soutient que l'un de ces importants mésusages est celui du mot « éthique » en traductologie. Il entend également démontrer que l'opposition entre « l'Étranger et le même » ne pose pas correctement le problème de la traduction.

ABSTRACT : On ethics in translation – A number of errors are caused by the misused of words and the noted sayings of many great philosophers spring from verbal incontinence. I will argue in this article that one of most important of these misused words is « ethics » as it is used in Translation studies. I will further argue that the opposition between « l'Étranger and le même » does not properly set up or conceive the problem of translation.

Mots-clés : éthique, traduction, altérité, Berman, Étranger

Keywords : ethics, translation, otherness, Berman, Étranger

Charles Le Blanc, Département d'études langagières, Université du Québec en Outaouais, Gatineau, Québec, J8X 3X7

Courriel : charles.leblanc@uqo.ca