

# TU TRADUIS ? NON, J'ATTENDS LE MESSIE OU DE LA SUBJECTIVATION EN SES MÉTISSAGES

Alexis Nouss  
Université de Montréal

Un *Witz* de la tradition juive raconte qu'une communauté villageoise s'était organisée pour attribuer à un pauvre une occupation rémunérée : il devait attendre le Messie pendant qu'eux vauaient à leurs affaires, débarrassés de cette tâche astreignante. Lorsque le Messie arriverait, il devait les en prévenir pour qu'ils puissent l'accueillir en bonne et due forme. Un de ses amis demanda au pauvre s'il était satisfait de ce nouveau statut ; il lui répondit : « Ce n'est pas très bien payé mais, au moins, c'est un boulot sûr car le Messie n'est pas prêt d'arriver ».<sup>1</sup>

Ce *Witz* est révélateur de la position juive sur le messianisme qui n'en fait pas une catégorie théophanique échappant à l'histoire mais qui au contraire l'inscrit pleinement dans le cours de l'histoire. Derrida reprendra cette position lorsqu'il inscrira le « messianique » dans sa pensée, « un héritage athéologique du messianique », un « mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir », venue d'un « avenir inanticipable ».<sup>2</sup> Attendre ce qui ne peut être attendu, c'est-à-dire l'événement, qui est pure historicité, surgissement ou jaillissement d'une situation dont aucun savoir, aucune mémoire ne peuvent rendre compte. Événement : la mort de Derrida, pourtant attendue du fait de la maladie grave qui le frappait mais justement, encore plus événement lorsqu'elle arrive, défaisant ce que l'attente avait construit, et impensable jusque dans l'héritage de ce que Derrida nous a dit de l'événement.

Si le texte de Walter Benjamin, « *Die Aufgabe des Übersetzters* »,<sup>3</sup> a statut de canonicité dans la bibliothèque traductologique, il l'est souvent au prix d'une lecture partielle et mutilante. On en retient un manifeste pour la littérarité et l'on rejette les références messianiques qui le parsèment et en soutiennent l'argumentation au mieux comme métaphoriques, au pire

<sup>1</sup> Je croyais que ce *Witz* figurait parmi ceux que Freud avait recueillis dans son ouvrage, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*. J'ai eu beau chercher et chercher encore, le *Witz* n'y est pas. Acte manqué de ma part, peut-être. Ou bien est-ce que le Messie n'est jamais là où on l'attend.

<sup>2</sup> *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 266.

<sup>3</sup> Pour la traduction française, voir *infra*.

comme vaines spéculations mystiques. Outre le manque de rigueur et d'éthique intellectuelles d'une telle partialité, elle prive la pensée traductologique d'une articulation majeure qui est son inscription dans une philosophie du temps et de l'histoire, éclairant l'acte de traduire autant que la seule considération de sa dimension langagière. Une telle perspective permet de dégager, quant au traducteur, un processus de subjectivation en devenir compris sous les espèces du métissage, à savoir une identité radicalement soumise à l'historicité de ses configurations.

## Benjamin et le messianisme traductologique

Le discours traductologique dominant, celui qui hante encore trop souvent les manuels de traduction et les essais théoriques, celui qui est enseigné dans les écoles et départements universitaires de traduction, relève encore d'une conception colorée par la linguistique traditionnelle, dualiste, tablant sur la distinction sens et forme, signifié et signifiant, qui entraîne inévitablement le corollaire suivant : une langue, alors, en efface une autre, le texte d'arrivée se substitue au texte de départ, le remplace, dans un mécanisme d'oubli et non de mémoire, une logique d'occultation et non de transparence. Une structure d'affrontement, d'opposition, structure métaphorique, alors que la démarche benjaminienne nous invite à comprendre que la fonction première de la traduction n'est pas de communication, transmission de message d'un code à l'autre où le premier devient inutile, mais mise en contact et en perspective de langues et d'histoires, structure métonymique où les textes dialoguent, s'interrogent, se répondent, comme les moments chargés d'« à-présent », de *Jetztzeit*, de la philosophie de l'histoire benjaminienne. Pour celle-ci, la conscience historique du sujet va l'amener à se sentir solidaire des moments de *Jetztzeit* passés, des présents du passé, qui, victimes de l'amnésie barbare, ne sont pas cités à l'ordre du jour de l'histoire universelle. De la même manière, la théorie de la traduction de Benjamin ne fait pas basculer les textes originaux dans un passé obscur, elle les maintient dans leur actualité, dans leur événementialité, qui leur assure leur charge de vérité et d'historicité, de vérité parce que d'historicité. Considérer uniquement le texte d'arrivée, le considérer comme se substituant au texte de départ qui deviendrait obsolète, serait se placer du côté de l'histoire des vainqueurs, de ceux qui s'inscrivent comme vainqueurs et qui écrivent l'histoire comme tels. Pour Walter Benjamin, le texte original est analogue à la victime oubliée. Il appartient

au traducteur —c'est là sa tâche, en reprenant la traduction habituelle du titre de l'essai— de le garder en mémoire, de l'élever au niveau d'une mémoire historique et culturelle.

D'où la référence au messianisme dans l'essai (« [les langues] dans leur croissance [...] touchent au terme messianique de leur histoire [...] », « le royaume promis, interdit de la réconciliation et de l'accomplissement des langues »)<sup>4</sup> qui dérange tant de lecteurs, ici comme dans le reste de l'œuvre. Le messianisme benjaminien doit se comprendre dans cette dynamique égalitaire où deux éléments d'un rapport sis dans l'histoire gardent leur valeur quelle que soit leur situation chronologique, le progrès historique n'étant jamais signe de dépassement. Loin de restaurer une idéologie religieuse institutionnelle, ce messianisme-là fait signe vers ce qui est une définition politique, inspirée de la pensée juive, des temps messianiques : non l'intervention d'un superpouvoir mettant fin à l'histoire mais la perpétuation de celle-ci dans des temps de paix, dans un dialogue et une entente universels.<sup>5</sup> Les humains resteront humains, dans leurs identités et leurs différences, tout en se reconnaissant mutuellement une même appartenance. De même les langues sont amenées à entrer en harmonie parce qu'elles sont langues, mues par la même énergie de communicabilité qu'elles se reconnaissent entre elles, le pur langage en elles, *die reine Sprache*, alors que ce qu'elles communiquent peut être différent, les messages opposés, voire contradictoires. La traduction vise à faire coexister toutes les langues dans un état pacifique généralisé, cet effort soulignant et mesurant « la croissance sacrée des langues : combien loin de la révélation se tient ce qu'elles cachent, combien actuel peut-il devenir dans le savoir de cet éloignement ».<sup>6</sup> La traduction révèle donc la dimension messianique des langues déjà à l'œuvre dans leur histoire puisque pour Benjamin le messianisme ne représente pas un terme mais une force agissante avant même les temps dits messianiques, faisant dialoguer les textes comme les sujets et forçant, d'une certaine manière, la profondeur synchronique à s'inscrire dans une surface diachronique, la verticalité de l'histoire à basculer dans l'horizontalité du présent.

En septembre 1926, Benjamin écrit à Gerhard Scholem à propos de Buber :

<sup>4</sup> « L'abandon du traducteur » (traduit par Alexis Nouss et Laurent Lamy), *TTR*, vol. X, 2, Montréal, 1997, pp. 19-20.

<sup>5</sup> Cf. « Fragment théologico-politique » (traduit par Maurice de Gandillac et Pierre Rusch), *Œuvres I*, Folio, Paris, 2000, pp. 263-264 ; « Sur le concept d'histoire » (traduit par Maurice de Gandillac et Pierre Rusch), *Œuvres III*, Folio, Paris, 2000 ; Eugène Baycar, « Sur la présentation de l'histoire dans les "Thèses" de Benjamin », in *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris, 1986.

<sup>6</sup> « L'abandon du traducteur », p. 20.

« Je ne vois absolument pas l'intérêt légitime d'une traduction aujourd'hui de la Bible en allemand, ni grand Dieu qui pourrait bien y tenir. Maintenant précisément —quand on réactualise en tous sens la teneur de l'hébreu, quand l'allemand traverse une phase grandement problématique, quand surtout de fructueuses relations entre l'un et l'autre ne me semblent possibles, si elles existent, que de façon latente, cette traduction ne débouche-t-elle pas sur une suspecte mise en spectacle d'éléments qui, mis en spectacle, désavouent d'eux-mêmes, sitôt qu'ils sont mis au jour, cet allemand ? ».<sup>7</sup>

Il est clair que pour Benjamin la traduction et toute entreprise de traduction spécifique n'existent pas en dehors de l'histoire, pas plus que les langues. Traduction et langues s'inscrivent dans un destin inexorablement et intégralement soumis à l'histoire. Cette lettre de 1926 pose explicitement le problème de l'actualité des langues et de leur statut historique avec une clarté d'analyse qui doit rendre perplexes les commentateurs qui attribuent à Benjamin une métaphysique du langage le plaçant dans une transcendance anhistorique. Benjamin n'oublie jamais que la langue est la langue d'un sujet et qu'un sujet est toujours dans une histoire, sinon le sujet d'une histoire. Comme le montre Henri Meschonnic,<sup>8</sup> le sujet de l'histoire renvoie fondamentalement à l'histoire d'un sujet et cela vaut pour le sujet Benjamin dont la moindre fidélité à sa pensée exige de ne pas occulter de quelle histoire il a été la victime car son œuvre, y compris sa réflexion sur la traduction, en relève.

Une telle fidélité éclaire notre choix traductif « L'abandon du traducteur » pour « *Die Aufgabe des Übersetzers* », habituellement rendu par « La tâche du traducteur », au sens d'un devoir, interprétation moralisante contraire à la teneur du texte de Benjamin. « Abandon » pour *Aufgabe* s'appuie sur une double valorisation : négative (abandonner une partie ou abandonner une possession sous la contrainte), positive (s'abandonner à quelqu'un ou lui abandonner volontairement une possession). Adopter l'ambivalence du terme correspond au messianisme traductologique de Benjamin : traduire dans l'espoir d'y parvenir tout en sachant que la réussite n'est pas anticipable. Attendre le Messie tout en sachant que sa venue n'est liée à aucune certitude. Benjamin le disait autrement dans la dernière phrase d'un essai sur Goethe : « Pour les désespérés seulement nous fut donné l'espoir ».<sup>9</sup> La phrase fut écrite au début des années 20 mais s'éclaire

<sup>7</sup> *Correspondance I* (tr. Guy Petitdemange), Aubier-Montaigne, Paris, 1979, p. 132

<sup>8</sup> Il développe cette position théorique dans ses écrits sur la traduction mais non moins dans *Modernité Modernité*, Lagrasse, Verdier, 1988.

<sup>9</sup> « *Les Affinités électives de Goethe* », *Œuvres I*, p. 395.

singulièrement dans le cadre historique dans lequel il nous faut replacer le parcours théorique de Benjamin et qui en dirige notre réception.

Le travail de la remémoration, à la fois tissage et rassemblement, est au cœur de la philosophie de l'histoire benjaminienne, assurant un lien historique, un lien des historicités, pour contrer la linéarité vide et homogénéisante de l'histoire officielle, celle des vainqueurs. Par ce lien établi avec leur futur reconquis, les victimes du passé —doublement victimes : victimes des vainqueurs et victimes parce qu'oubliées dans le passé— se retrouvent citées « à l'ordre du jour » et leur réhabilitation leur redonne le présent que, victimes, elles n'ont jamais eu. Comme l'écrit Habermas, « La réparation par l'anamnèse d'une injustice que l'on ne peut annuler, mais à laquelle on peut du moins apporter une réconciliation virtuelle par la remémoration, intègre le présent dans la chaîne communicationnelle d'une solidarité historique universelle ».<sup>10</sup>

Cette attention tournée vers le passé qui, loin d'être abandonné, doit être entraîné dans le mouvement de rédemption et de libération historique —libération de l'histoire et libération dans l'histoire, la force messianique étant ce qui permet ce paradoxe—, éclaire aussi la conception benjaminienne de la traduction où la traduction n'oblitére pas l'original. Au contraire, elle le rappelle. Les deux textes sont dans un rapport de complémentarité, de supplémentarité dirait Derrida (le premier est plein mais le second vient cependant combler un manque), et participent de la manifestation langagière d'un processus de rédemption historique. Ce que Benjamin exprime avec la fameuse image des deux textes semblables aux débris d'une même amphore.<sup>11</sup> Le travail de reconstitution de l'amphore à partir de ses débris est précisément ce qu'on peut appeler dans une perspective herméneutique le travail de l'histoire, visant à la rédemption messianique.

Le messianisme traductologique de Benjamin doit également être mis en relation avec une autre dimension de sa pensée de la traduction, son supposé littéralisme, supposé car l'usage du terme, qu'on applique aussi à un Berman ou à Meschonnic, est souvent chargé de négativité, associé qu'il est à un respect stérile d'une lettre qui naturellement sera dite morte. Inutile d'insister sur les présupposés théologiques ou religieux à l'œuvre. Dans le passage où il attribue à la traduction la fonction d'assurer et de révéler la survie de l'original, Benjamin précise : « C'est dans leur pure *Hæccéité*, dénuée de toute métaphorisation, qu'il convient de pressentir les idées de vie et de survivance pour les œuvres d'art ».<sup>12</sup> « *Hæccéité* » tra-

<sup>10</sup> *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988, p. 18.

<sup>11</sup> « L'abandon du traducteur », p. 24.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 15.

duit l'allemand *Sachlichkeit*, choséité, en empruntant le terme au philosophe médiéval Duns Scot chez lequel il désigne l'unicité de la manifestation du singulier ou de l'individuel, la chose en soi ou plutôt en ceci qu'elle est ceci, en dehors de toute définition totalisante et systémique. Le concept s'accorde à celui de *Jetztzeit*, le « temps du maintenant » de la philosophie benjaminienne de l'histoire, qui préfigure l'événementialité chère à la philosophie contemporaine. L'instant présent, en tant qu'événement, se détache de la chronologie, linéarité des datations qui en dissoudrait la singularité. La dernière des thèses réunies dans le texte intitulé « Sur le concept d'histoire » rappelle que malgré l'interdiction de se livrer à la divination, « l'avenir ne devenait pas pour autant, aux yeux des Juifs, un temps homogène et vide. Car en lui, chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer ». <sup>13</sup> Le devenir des œuvres dont la traduction assure la survie s'inscrit dans cette dynamique qui refuse à l'histoire la plénitude d'un sens anticipable. Sur le plan formel, l'œuvre participe à cette croissance en ne se laissant pas figer dans une expression douée d'une signification univoque et garantie par une référentialité immuable. Dès lors, c'est le mot (*Wort*) dans sa singularité qui reçoit la charge de signifiante plutôt que la phrase (*Satz*) qui tend à en limiter la portée. Un tel littéralisme correspond au refus benjaminien de considérer la fonction traductive comme transmission d'un contenu sémantique, comme communication. En d'autres termes, est accordé au mot un statut de singularité similaire à celui que reçoit le sujet dans le contexte de son historicité.

## Le statut du traducteur, entre détermination sociologique et exigence éthique

Le messianisme traductologique de Benjamin, fût-il ancré dans la conception d'une rédemption historique collective, se comprend ainsi comme un souci pour le sujet individuel et se rattache donc à une pensée éthique de la traduction dont il est pertinent d'interroger les prémises. En effet, parmi les divers styles théoriques, deux grands courants traductologiques se partagent depuis quelques années les faveurs des salons, qu'il est commode de baptiser sociologique et herméneutique ou éthique, l'herméneutique désignant ici une éthique interprétative ou l'inflexion éthique dans la démarche interprétative. Le courant sociologique s'attache à cerner les paramè-

<sup>13</sup> *Œuvres III*, p. 143.

tres sociologiques, historiques et culturels guidant le processus traductif, dégageant les codes et les normes prévalant à son exercice ; il rassemble les approches sociocritiques, descriptivistes, féministes et post-colonialistes. Le courant herméneutique réfléchit sur les données phénoménologiques soutenant l'acte traductif, analysant les motifs et les pulsions éclairant son initiative ; il regroupe les approches philosophiques et psychanalytiques. Il va sans dire que, comme toute typologie, celle-ci ne vaut que par commodité méthodologique.

Le privilège dont, en milieu traductologique, jouit actuellement le courant sociologisant sur le courant herméneutique serait d'un apport limité si l'unique but consistait à établir les conditions sociologiques de l'acte traductif en adoptant une perspective purement externe. En revanche, il bénéficierait d'être dialectisé par une démarche plus interne, s'attachant au phénomène traductif tel que l'herméneutique l'aborde. Puisqu'en soi, l'acte traductif est de nature dialogique, la démarche traductologique —en résistant à la tentation du binarisme à laquelle elle succombe si souvent : l'opposition littéralisme vs. Sémantisme connu sous de nombreux avatars— ne saurait déroger à l'invitation que lui adresse son objet et devra être double. Le souci pour l'agencement du processus de traduction s'accompagnera naturellement d'une attention à l'agent. Seule la complémentarité des deux approches permettra d'appréhender la dimension proprement politique de la traduction. Ce faisant, la traductologie souscrirait pleinement aux attendus de la pensée politique aujourd'hui qui applique ses visées et ses analyses tant au niveau du sujet que du système. L'individualisme n'est plus l'apanage du libéralisme si il désigne la prise en compte des besoins et des pouvoirs du sujet individuel.<sup>14</sup> Le politique aujourd'hui unit le souci éthique et la préoccupation sociologique. C'est dire que non seulement la traduction se prête à des analyses politiquement orientées, féminisme ou post-colonialisme par exemple, mais qu'elle peut revendiquer un statut d'objet exemplaire pour le politique tant elle conjoint une décision individuelle, celle du traducteur, et une détermination collective, celle de son lectorat. Le traductorat, néologisme formé sur le modèle d'« habitat » ou de « lectorat », désignerait l'horizon scripturaire englobant à la fois le traducteur, ses désirs et ses valeurs, et le public récepteur, ses attentes et ses limitations ; il serait le lieu de négociation entre les unes et les autres.

Quant aux théories réclamant la visibilité ou la non transparence du traducteur, leurs revendications tournent court si n'est pas précisée la sub-

<sup>14</sup> Cf. les ouvrages d'Alain Touraine, notamment *Pourrions-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Fayard, Paris, 1997, et *Comment sortir du libéralisme*, Fayard, Paris, 1999.

jectivité du sujet ainsi proclamé. Leçon du politique : les véritables révolutions ne sont pas celles où un pouvoir prend la place d'un autre mais celles où la nature du pouvoir est redéfinie. Les approches sociologiques s'entendent à interroger les conditions du pouvoir traductif ; il revient à l'éthique de cerner la nature du sujet qui l'exerce. Dès lors, une voie naturelle s'ouvre à la pensée traductologique avec l'œuvre de celui qui instaura l'éthique comme philosophie première.<sup>15</sup>

Il est généralement et sommairement retenu deux aspects d'un apport possible de la pensée lévinasienne à une théorisation de la traduction : le souci d'altérité porté par l'orientation délibérément éthique de sa philosophie et le dialogue établi entre Athènes et Jérusalem permettant au message du judaïsme d'être reçu dans et par la rationalité occidentale. Deux aspects très généraux qui ne rendent pas justice aux potentialités d'une réelle intégration conceptuelle de son œuvre dans une pensée du traduire. Une approche lévinasienne de la traduction mérite un approfondissement bien plus conséquent. D'emblée, la question se formule quant à l'apparemment à une procédure traductive de sa réflexion dédoublée entre le champ philosophique tel que défini en Occident et le domaine de la pensée juive, Athènes et Jérusalem. Sont-ce deux voies parallèles ?, croisées ?, convergentes ? La perspective polarisante binaire est peu sûre lorsqu'elle est rapportée à la démarche même de Lévinas. L'appliquer, ainsi, pour distinguer les deux ouvrages majeurs, *Totalité et infini* et *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, tourne court puisqu'ils dessinent un parcours de la pensée qui, en même temps, recouvre le mouvement éthique du sujet, de la sortie du soi à la tension vers l'autre. Que ce soit dans les écrits philosophiques ou ceux de l'exégèse juive, la posture méthodologique est récurrente qui confronte deux positions pour s'interroger sur la possibilité d'une troisième qui ne tienne ni de l'une ni de l'autre. Similairement, entre logos et *Tora*, la pensée lévinasienne s'explicite dans un espace tiers, un espace de tension dont le seul horizon est celui de répondre aux impératifs de l'éthique. Une telle posture se baptisera traductive si la traduction renonce à se définir comme un choix entre origine et dérivation et qu'elle accepte son oscillation entre les deux. Chez Lévinas, elle prend la figure de l'« autrement » ou de l'« au-delà » —les deux apparaissant dans le second titre pré mentionné—, termes à comprendre comme indiquant le dépassement d'une alternative et non le choix d'une des options.

<sup>15</sup> Selon le titre de l'ouvrage collectif paru sous ce titre : Emmanuel Lévinas. *L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993.



À une traductologie encore empêtrée dans le vocabulaire autoritaire de la linguistique, la pensée de Lévinas ouvre d'autres perspectives en déplaçant la compréhension des concepts fondateurs et fétichisés. « Signifiant » ou « signifié » détournés de leur usage consacré et employés dans le projet éthique vibrent de nouvelles significations qui aident à cerner la construction subjective à l'œuvre dans le processus traductif. Dans un monde qui ne prend existence et signification que s'il apparaît dans le « discours », ou « l'entre-tien » menés entre deux sujets, un monde où l'objectivité n'émane pas des objets mais est accordée par ceux qui en parlent, un monde donc où le langage ne fonctionne pas en système clos, le signifiant est pour Lévinas « l'émetteur du signe » qui « propose un monde ».<sup>16</sup> La conséquence est d'importance pour une pensée de la traduction :

« Le monde précisément comme proposé, comme expression, a un sens, mais n'est jamais, pour cette raison même, *en original*.<sup>17</sup> [...] Mais la non originalité de ce qui a un sens, n'est pas un moindre être, un renvoi à une réalité qu'il imite, qu'il répercute ou qu'il symbolise. Le sensé renvoie à un signifiant. Le signe ne signifie pas le signifiant, comme il signifie le signifié. Le signifié n'est jamais présence complète toujours signe à son tour, il ne vient pas dans une franchise droite. Le signifiant, celui qui émet le signe est de *face* malgré l'entremise du signe sans se proposer comme thème ».<sup>18</sup>

Ainsi défaite l'union signifiant/signifié, ce dernier est renvoyé à la chaîne infinie des significations, interne au code sémantique, tandis que le premier s'ancre dans la relation inter-subjective qui donne réalité au monde : il est « de face », ce qui indique le positionnement du visage, mot code de l'éthique lévinasienne.

Détaché de l'emploi de valet que lui réservait la linguistique, le signifiant prend le premier rôle dans cette nouvelle distribution, celle de la scène éthique. Pour le traducteur, un tel rôle pèse bien plus lourd que le banal accueil de l'autre que les traductologies bien-pensantes daignent lui réserver. Il est cet autre : le je-traducteur est un autre, qui réagit devant le texte original en le recevant dans l'échange éthique, une relation non close et non totalisante, un rapport sans raccord. Il accueille certes une altérité mais il l'accueille dans sa propre altérité dont il infusera le texte qu'une troisième altérité, celle du tiers lecteur, recevra à son tour. En outre, à la non-origina-

<sup>16</sup> *Totalité et infini*, Biblio/Essais, Paris, 1990, p. 97.

<sup>17</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>18</sup> *Totalité et infini*, pp. 97-98.

lité du monde lorsqu'il est saisi par le langage fait écho la considération de la non-originalité du texte à traduire, conception ruinant la fondation métaphysique de la doxa traductionnelle. Sur le plan philosophique, cette conception était déjà théorisée chez Benjamin et sera redéveloppée chez Derrida. Sur le plan littéraire, c'est exemplairement l'œuvre d'un Borges qu'il faudrait interroger.

Si l'énigme du « pour-l'autre » (exister ne prend sens que d'être éclairé par la nécessité d'être l'un-pour-l'autre) innerve toute la réflexion lévinasienne, elle résonne singulièrement pour une pensée de la traduction car la situation du sujet traducteur le place dans un double « pour-l'autre » : il écrit pour l'auteur de l'original et il écrit pour le lecteur à venir. Il est ainsi soumis à un double mouvement, vers le passé et vers le futur, ce qui fait de son présent et de sa subjectivité le double site d'une transhistoricité, d'un devenir trans-historique, que sa traduction doit être capable de rendre tangible, en rupture avec la paresse théorique choisissant de distinguer entre le pôle de l'origine et le pôle de la réception. Une autre analyse nous dirait aussi que la temporalité traductive est subversive en ce qu'elle conjoint un passé (le texte original) et un futur (la traduction) par la reconnaissance en eux d'une similaire charge d'à-venir : l'original est à-traduire, la traduction est à-écrire (sans compter qu'elle est à-lire). Orientation résolument prospective de l'activité traductrice, figurée chez Benjamin par la dimension messianique dont il l'éclaire et l'approche.

Le traducteur s'extrait du présent et de ses contraintes pour sacrifier à une diachronie, intensifiée parce que redoublée, l'exposant à l'expérience même de l'éthique qui, nous apprend Lévinas, est diachronique en ce qu'elle refuse toute finitude ou totalisation temporelles.<sup>19</sup> Ce « pour-l'autre » multilatéral, nommé aussi responsabilité (double : envers l'auteur et envers le lecteur, en simultanéité), doit être admis comme participant d'une même conscience, et non fragmenté dans des analyses relevant de paramètres différents, ce que fait la traductologie courante en diluant par là-même la gravité d'une telle responsabilité. De même que l'acte traductif tire à lui et passé et futur, il relie, dans le principe de son exercice, et l'auteur et le lecteur. Il incarne ainsi, plus qu'aucun autre acte énonciatif, le postulat lévinasien selon lequel « le langage est justice ».<sup>20</sup> puisque, expression de ma possible relation avec l'autre, il implique la possibilité de ma relation avec tout autre, avec tous les autres, la justice étant cette pression du tiers dans toute relation duelle, ce tiers que je ne peux oublier au risque d'oublier l'humanité

<sup>19</sup> Voir *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Biblio/Essais, Paris, 1990, ch. 1, 6e section.

<sup>20</sup> *Totalité et infini*, p. 234.

que, précisément, me révèle la présence de l'autre. L'appréciation positive d'une traduction devra donc la qualifier de *juste* et non de *bonne* : « juste » la situe au sein de l'aventure des humains, dans l'histoire de leurs rencontres et de leurs conflits, tandis que « bonne » ne s'édicterait qu'en supposant un appareillage normatif de référence.

Dès lors, les métaphores du rapport traductif selon les images du reflet ou du revers avouent leur biais idéologique en ce qu'elles posent entre texte original et texte traduit une relation à la fois d'immédiateté et de secondarité, au service d'une conception de la traduction privilégiant la fonction communicatrice. On empruntera au cinéma une figure plus satisfaisante : le champ/contre-champ. De la même manière que le spectateur est celui qui capte à la fois ce qui sépare champ et contre-champ et ce qui les relie, à la fois le rapport et le non rapport, le traducteur agit comme le tiers dans la pensée lévinasienne, celui qui introduit la justice dans la relation entre le moi et l'autre en rappelant qu'autrui est multitude, tous les autres qui réclament pareillement mon attention. Un tel recours à la notion de tiers, appuyant notre critère du juste appliqué à la traduction, invalide la dichotomie entre traduction soucieuse du texte original et traduction préoccupée du texte traduit car il établit les droits égaux des deux textes, leurs devoirs mutuels et l'obligation égale du traducteur à leur endroit. Le traducteur doit reconnaître dans l'original ce que sera sa traduction et faire apparaître dans la traduction ce qu'était l'original ou plutôt ce qu'il aura été, différent du « aurait été » (s'il avait été écrit en...) des traductologies assimilationnistes.

Lorsque Homi Bhabha<sup>21</sup> pense la traduction comme dynamique animant le tiers espace (*third space*) qui définit les zones de contact entre dominants et dominés des sociétés coloniales et post-coloniales, elle n'est plus transfert mais transaction où les partenaires négocient et transforment leurs rapports de force. De ce monde-là, le cubain Reinaldo Arenas fut l'une des voix les plus originales qui nous livre dans *Le monde hallucinant* une parfaite illustration des effets d'une subjectivité soumise à la structure ternaire. Le roman qui reconstitue le parcours biogéographique entre ancien et nouveau mondes d'un personnage picaresque et révolutionnaire au tournant des 18e et 19e siècles, le Frère Servando Teresa de Mier, aurait pu paresseusement adopter soit le mode du récit de soi (mémoires ou roman à la première personne), soit le mode du récit de l'autre (roman à la troisième personne). Arenas, systématiquement dans la première moitié du roman et ponctuellement ensuite, choisit d'alterner entre le « je », le « tu » et le « il », en reprenant parfois les mêmes épisodes. Ce qui, outre l'enrichissement de

21 *The Location of Culture*, Routledge, London et New York, 1994.

la perception de Servando en ses multiples facettes, permet une vivace diachronisation du récit : le « je » supporte l'évocation du monde supposé de l'époque de Servando, le « tu » bâtit une réception de ce monde à l'époque de l'écriture du roman. Quant au « il », agissant comme tiers, il assure un va-et-vient traductif entre les deux régimes d'historicité, ouvrant à ce qu'Arenas appelle l'« infini » d'un réel temporel dépassant la réalité historique, « étranger au linéaire et à l'évident » : « Or, ce qui nous surprend quand nous rencontrons dans le temps, dans n'importe quel temps, un personnage authentique, déchirant, c'est précisément son intemporalité, c'est-à-dire son actualité ; son appartenance à l'infini »<sup>22</sup>. Baudelaire ou Benjamin employaient les mêmes termes. Si Arenas proclame en avant-propos : « [...] toi et moi, nous sommes la même personne », sur fond de rébellion et de persécution, il évite dans l'écriture du roman, par l'usage du « il », le piège de l'identification complaisamment narcissique et surtout amène le lecteur à entrer dans les remous de ce devenir trans-temporel.

Dans *Autrement qu'être*, la section intitulée « La substitution » précède « La communication », séquence éditoriale utile à montrer que le positionnement éthique (qui est à la fois ex-position et trans-position) précède l'aménagement relationnel ou contractuel. La substitution, de moi à l'autre, forme extrême de la responsabilité, précède le contact ou le partage entre moi et l'autre. Elle peut faire peur si elle est comprise, sur le modèle du sacrifice, comme un effacement, une annihilation du soi et une traductologie réclamant la visibilité du traducteur contre les théories prônant sa transparence aurait beau jeu de récuser une telle notion. Mais la substitution n'entraîne pas la disparition du sujet, elle le constitue autrement, et dans la vérité de son étymologie : « Le Soi est Sub-jectum » ;<sup>23</sup> étape ultime de la responsabilité ou sa figuration hyperbolique, elle entraîne une sortie du soi égoïste, un ex-position ou, comme le dit Lévinas en des termes d'une grande adéquation traductologique, une « extra-version ».<sup>24</sup> Quand je traduis l'autre, je me traduis en l'autre. La substitution creuse la juste place de la traduction entre les deux tentations qui travestissent sa nature : l'effacement ou la domination, l'invisibilité ou la projection, l'aliénation ou la manipulation. Je *me* traduis en *l'autre*. Difficile et nécessaire équilibre entre les deux termes qui définit l'éthique et dont la traduction est exercice. Car la non transparence du traducteur ne doit pas lui faire oublier que sa subjectivité est subjectivation,

<sup>22</sup> *Le monde hallucinant*, Mille et une nuits, 2002, p. 282. S'il en est besoin, cette digression littéraire se justifiera de ce que Servando de Meir traduisit *Atala*, même si Arenas lui fait dire que « traduire des livres » est « le pire et le plus sale de tous les travaux » (p. 227). Le citer me fournit aussi l'occasion de rendre hommage à la remarquable traduction de Didier Coste.

<sup>23</sup> *Autrement qu'être*, p. 183.

<sup>24</sup> *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, p. 121.

qu'être sujet suppose une sujétion. Si la visibilité du traducteur revient à l'imposition d'une nouvelle identité d'auteur pleine et totalisante, le projet d'une éthique traductive déclare sa faillite. L'alternative doit se déplacer, gagnant en subtilité autant qu'en difficulté, de l'opposition visible/invisible<sup>25</sup> à la tension entre le visage et le visible.<sup>26</sup> Le premier pôle désigne l'autre qui m'interpelle de sa présence et me rappelle (à) ma responsabilité envers lui ; le second implique tous les autres auxquels je me dois pareillement. « Le prochain qui m'obsède est déjà visage, à la fois comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice ». <sup>27</sup> En cette articulation d'où naît la socialité, le vivre ensemble garanti par la justice qui doit concilier la conscience du proche et le souci du prochain, convergent l'approche éthique et l'approche sociologique pour une pensée du traduire.

La justice n'est pas sereine, sûre de son droit et de ses fondations. À régler les conflits, elle doit elle-même les affronter puisqu'elle s'ouvre à la multitude symbolisée par le tiers toujours présent. Pour s'exercer, elle doit procéder à « la comparaison des incomparables », <sup>28</sup> écrit Lévinas en ce qui pourrait être une parfaite définition de la pulsion traduisante. <sup>29</sup> L'injonction à comparer l'incomparable n'a rien chez Lévinas d'une déclaration abstraite dont la force rhétorique tiendrait à la contradiction inhérente car ce postulat éthique lui sert à jeter les bases d'une socialité et d'une politique qui doivent prendre place dans l'histoire humaine. Une application concrète similaire apparaît en traductologie puisque, éclairant la possibilité qu'un traducteur puisse traduire divers auteurs à partir de langues différentes, elle fonde une poétique de la diffraction traductive. « Je désire que les poètes arabes, chinois, japonais/Me traînent loin de moi, proscrit, battu, pillé. // [...] // La beauté des autres poètes m'est un brasier / Où me jeter en fagot sacrifié, luisant et gai » <sup>30</sup>. L'imagerie d'Armand Robin, dans ces vers d'un poème intitulé « Le traducteur », frappe par son excès mais sa violence s'accorde avec le lexique qu'emploie Lévinas : le moi face à autrui est dépossédé, est otage, est persécuté. Pour l'immense traducteur qu'était Robin, la dépossession jouait sur un prisme linguistique d'une vingtaine de langues <sup>31</sup> et la métaphore

<sup>25</sup> Notamment théorisée par Laurence Venuti.

<sup>26</sup> Voir *Autrement qu'être*, pp. 246-249.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>28</sup> *Autrement qu'être*, p. 247 ; *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, pp. 185-259.

<sup>29</sup> Paul Ricoeur cite une formule similaire, « comparer l'incomparable », mais l'infléchit dans une logique œcuménique de la réconciliation (*Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2003).

<sup>30</sup> Robin, Armand, *Écrits oubliés* (éd. par F. Morvan), t. II, Éditions Ubacs, Rennes, 1986, p. 10.

<sup>31</sup> Allemand, italien, espagnol, gallois, finnois, bulgare, slovène, kalmouk, suédois, ouïgour, tchérémisse, tchèque, breton, néerlandais, arabe, hongrois, chinois, anglais, russe et polonais. Le relevé est fait par Françoise Morvan à laquelle on doit le travail éditorial et critique qui a permis de redonner à Armand Robin la place qu'il mérite. Parmi les traducteurs prismatiques figurent Philippe Jacottet, André du Bouchet, Paul Celan et, moins connu, Armand Guibert qui tra-

du champ spectral veut rendre ce que produit cette multiplicité : un phénomène d'irradiation mutuelle aboutissant à un texte qui a transmué son polylinguisme initial en un polylogisme souverain. C'est une « vérité poétique » que met à jour la traversée des langues, celle qui donne accès à une diversité jamais épuisée : « Langue, sois-moi toutes les langues ! / Cinquante langues, monde d'une voix ! cœur de l'homme, je veux l'apprendre en russe, arabe, chinois. / Pour le voyage que je fais de vous à moi / Je veux le visa / de trente langues, trente sciences »<sup>32</sup> L'universel n'est pas opposé à la singularité, il en est la multiplication.

Le recueil *Ma vie sans moi* réunit ses propres poèmes et des traductions, geste symbolique et revendicatif. « Ma vie sans moi », énoncé lévinassien si on y lit la subjectivité naissant précisément de la sortie du soi, de l'abandon d'un ego s'auto légitimant, y trouvant sa liberté. « Je vis comme si j'avais quarante vies/[...]/Moi par moi délogé, remplacé/Par d'autres plus puissants habitants//Ma vie sans moi par une vie où je serai/Pourra se remplacer ».<sup>33</sup> Les « langues dites étrangères », comme il les nommait, fournissent la glaise dans laquelle il modèle ses autres vies et la traduction en devient opération alchimique où les transmutations accomplissent le miracle d'un être strictement identifié à son devenir. Mais une autre analogie se propose avec l'activité qu'il mena pendant une vingtaine d'années pour un réseau d'abonnés ainsi que pour le Ministère de l'information en 1941 et 1942 : l'écoute des radios étrangères, diverses radios européennes mais aussi russes, asiatiques ou arabes dont il résumait la teneur des informations diffusées et des positions idéologiques en rédigeant des « bulletins d'écoute ». Robin baptisait « outre-écoute » ce travail qui tenait autant d'un métier que d'une ascèse : « J'ai besoin chaque nuit de devenir tous les hommes et tous les pays. [...] Bientôt les Japonais, les Chinois, les Russes, les Arabes font au-dessus de ma vie leur petit bruit, m'encouragent à quitter tous mes enclos [...] »<sup>34</sup>. Un monde, une voix, « le monde d'une voix » selon le titre du recueil posthume qui sauva un certain nombre de textes d'une masse d'écrits —analogie avec Pessoa—, désormais perdue suite à diverses malheureuses circonstances biographiques. Robin entonne, comme il le fait avec récurrence, un plaidoyer pour l'unité d'un esprit ou d'une essence de l'humain, pour l'universalité d'une parole commune, pour la sortie des particularismes,

duisit poètes et romanciers de Malte, d'Afrique du Sud, d'Italie (Ungaretti), d'Espagne (Lorca), d'Amérique du Sud, du Brésil, du Portugal (Pessoa dont il fut l'un des premiers introducteurs).

<sup>32</sup> *Ma vie sans moi* suivi de *Le monde d'une voix*, Poésie/Gallimard, Paris, 1970, p. 178.

<sup>33</sup> *Le monde d'une voix*, p. 98. Autres assertions de ce délogement ontologique : « J'aurai passé mes jours à supprimer ma vie » (*Ibid.*, p. 164) ; « VIE AVEC TOUTES LES AUTRES VIES// (Vie sans aucune vie)//Toutes les autres vies sont dans ma vie [...] » (*Ibid.*, p. 175).

<sup>34</sup> *Écrits oubliés*, t. 1, p. 164.

les langues étant des « armes intellectuelles » pour sortir de soi : « Je veux être le plus d'hommes possibles, je veux sans cesse varier les buts et les moyens pour dérouter en moi toutes les " routines " de la vie individuelle » ?<sup>35</sup>

Au-delà du message humaniste dont il serait cynique et stérile de dénoncer la naïve obsolescence, qu'importe que pour Robin, la langue soit une puisque ce qui l'attache et qu'il nous transmet, ce sont ses multiples facettes, ses harmoniques infinies au reflet desquelles Benjamin attribuait le rôle de la traduction. Au concept benjaminien de complémentarité des langues s'adjoint celui de résonance pour insister sur leur déploiement dans la sphère du vivant et de l'histoire. Le terme est au demeurant employé par Lévinas lorsqu'il fait jaillir la responsabilité de et dans l'exercice langagier : « [...] remonter au Dire, signifiant avant l'essence, avant l'identification [...], énonçant et thématissant le Dit, mais le signifiant à l'autre —au prochain— d'une signification à distinguer de celle portent les mots dans le Dit. [...] L'être —verbe de la proposition— est thème certes, mais il fait résonner l'essence sans assourdir entièrement l'écho du Dire qui la porte et lui donne le jour ».<sup>36</sup> La traduction, parce qu'elle doublement tournée vers l'autre (l'auteur, le lecteur), crée une socialité où la résonance entre les langues réunies vibre de celle qui relie le Dire au Dit. Un corpus traductif tel que celui constitué par Robin s'appréhende comme un dispositif qui à la fois enregistre et produit cette double résonance.

## Le traducteur comme exemple d'une subjectivité métisse

Une telle perspective suggère un Dire traductif —correspondant à la traductibilité, diversement manifestée, que Benjamin reconnaissait à chaque œuvre— débordant sa fixation dans une instance textuelle unique. Le phénomène des retraductions est inhérent au fait traductif. La traduction est sur le plan textuel l'équivalent de l'identité sur le plan ontologique, entre le même et l'autre, ni le même ni l'autre ; elle est, plus qu'*en* devenir, *un* devenir, un dire qui ne s'effacerait jamais devant le dit qu'il produit et qui le manifeste. Mouvement théorisé par Henri Meschonnic comme « rythme », qui est pluriel, changeant, infini, faisant du texte une « forme-sens » dépassant les seuls mots, au croisement de l'individuel —y compris dans sa corporalité—, du social et de l'historique.<sup>37</sup> C'est cette tension inhérente à la nature

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>36</sup> *Autrement qu'être*, pp. 78-79.

<sup>37</sup> Voir *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982 ; *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrasse, Verdier, 1995 et *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

de la traduction qui explique fondamentalement et autorise le phénomène admis des traductions successives d'un même original. En outre, on ne retraduit pas, la Bible ou Shakespeare, pour améliorer une version antérieure mais parce que le contexte historique —et avec lui le contexte socioculturel— a changé. L'histoire des traductions est la traduction de l'histoire. La traduction métisse les cultures comme elle métisse les périodes historiques.

Le métissage<sup>38</sup> qui exprime la possibilité d'une multi appartenance, ni fusion ni différenciation, ouvre une troisième voie pour l'identité. Il ne doit pas être confondu avec le mélange ou l'hybridité qui produisent un nouvel ensemble. Dans le devenir métis, imprévisible et instable, jamais accompli et jamais définitif, les composantes conservent leur identité et leur histoire. Une identité métisse répond à une arithmétique inorthodoxe. L'identité brésilienne, qui se décline à partir d'origines africaine, indienne et européenne, ne se décompose pas selon un mode binaire ou ternaire. Le métis brésilien ne sera pas moitié noir, moitié blanc, ou un tiers africain, un tiers indien et un tiers européen ; il est *et* africain *et* européen ou *et* africain *et* indien ou *et* indien *et* européen quand il n'est pas *et* africain *et* indien *et* européen. De même, le jeune « beur » est *et* français *et* maghrébin, le chicano *et* américain *et* mexicain, etc.

La question du sujet traducteur —ou traduisant, pour insister sur ce qui agit en lui dans sa pratique— se repose à cette lumière. Si le mythe de la transparence sémiotique a fait long feu, si on sait que le traducteur laisse ses traces dans le texte, il ne faudrait pas en conclure à une hypostase du traducteur qui viendrait prendre la place théologique de l'auteur laissée inoccupée depuis que structuralisme et post-structuralisme l'en ont délogé. Après la mort de l'auteur (sinon celle de l'homme), est-il possible de ressusciter, pour la traduction, la notion d'œuvre, impliquant une reconnaissance de paternité, une identité forte et singulière, alors que le sujet contemporain sait qu'il est flux identaire, construction permanente soumise à la multiplicité métisse de ses diverses appartenances ? Le traducteur, entre deux langues et deux cultures, en est un modèle. Certes, le traducteur signe sa traduction et il est heureux que son statut légal et éditorial soit désormais attesté. Mais qui est l'auteur d'une traduction ? Il est possible de dresser une analogie entre le rapport de l'original et de la traduction et le lien inconscient-conscient :<sup>39</sup> i les deux textes disent la même chose mais dans des instances d'énonciation différentes. L'un exerce cependant une influence sur l'autre, l'original sur la traduction comme l'inconscient sur le conscient, non

<sup>38</sup> Voir Laplantine, François et Nouss, Alexis, *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*, Pauvert, Paris, 2001.

<sup>39</sup> Freud lui-même utilisait d'ailleurs le lexique de la traduction pour désigner ce lien.



dans un rapport de linéarité mais dans une temporalité spécifique où ce qui vient *après* donne corps et existence à ce qui est venu *avant* mais où pourtant il ne serait pas venu *après* s'il n'y avait eu de l'*avant*. Le texte traduit est donné dans le décalage de l'original et celui-ci n'avoue et ne légitime son existence que dans et par sa traduction. L'un renvoie irrémédiablement à l'autre. Ni l'un ni l'autre ne sont jamais présents à eux-mêmes mais n'existent qu'en vertu de cette ontologie métisse.

Le destin du sujet-traducteur n'est pas distant du statut de l'individu moderne. Son statut fut d'abord, au fondement de l'ère démocratique, celui de citoyen puis il apparut ensuite sous les traits du travailleur. Georg Simmel faisait de l'étranger la figure emblématique de la modernité et Alain Touraine propose aujourd'hui celle de l'émigré. Nombre de formes du sujet au XX<sup>ème</sup> siècle se définissent en effet négativement : le pariah (Hannah Arendt), le chômeur, le sans-abri, l'itinérant, le marginal. À une échelle globale (qui fournit le cadre d'analyse de la modernité contemporaine, irréductiblement offerte aux échanges planétaires), Giorgio Agamben nous invite à penser que « le réfugié est peut-être la seule figure pensable du peuple de notre temps [...]. On pourrait considérer l'Europe [...] comme un espace a-territorial ou extraterritorial, dans lequel tous les résidents des Etats européens (citoyens et non citoyens) seraient en position d'exode ou de refuge ».<sup>40</sup>

Or la traduction peut prendre modèle sur ces catégories, ces diverses compréhensions co-existant d'ailleurs chez les théoriciens. À l'ère pré moderne, où le sujet n'était que celui en position de pouvoir, correspondrait la conception de la traduction comme domination, appropriation. À la modernité en essor, soutenue par la citoyenneté et la nationalité, la traduction comme relation entre des sujets égaux et à l'aise dans leurs territoires. À la modernité en crise, celle de l'incertitude (c'est-à-dire de la fin des certitudes) la traduction comme métissage, rencontre des sujets compris comme travail mutuel des uns sur les autres.

Reprenant la proposition d'Agamben, je dirai que, traducteur, je me transforme en réfugié dans la langue et la culture étrangères en même temps que j'accueille le réfugié dans ma langue et ma culture. « Traduit de », « traduit en », ces deux expressions recoupe les syntagmes lourdement idéologisés, départ/arrivée, source/cible, reconduisant la coupure dualiste. « Traduit de », « traduit en », dire plutôt : « traduit entre ». Lorsque je traduis, je traduis autant l'autre en moi que je me traduis en l'autre, trou-

<sup>40</sup> Agamben, Giorgio, « Au-delà des droits de l'homme », *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Rivages, Paris, 1995, pp. 26-36.

vant par ce contact, cette exposition, cette « épreuve de l'étranger », <sup>41</sup> des ressources langagières, des modes de pensée et d'expression qui y étaient latents et que je réactive. J'accueille l'étranger qui se réfugie dans ma langue mais aussi je me réfugie dans la sienne. Je suis un sujet métis, je suis un sujet traducteur et j'attends le Messie.

<sup>41</sup> Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris, coll. TEL, 1995.