
Au plus près du “différend” :

tiers et traduction intérieurs

François OST

Université Saint-Louis Bruxelles

DOI | 10.14195/2184-9781_3_2

SOMMAIRE

Ce colloque pose la question radicale de notre temps : la diffraction sociale et culturelle actuelle, la revendication identitaire des minorités, la mise en avant systématique du « droit à la différence » ne discréditent-elles pas définitivement les grandes entreprises de médiation collective que sont le droit et la traduction – autrement dit, l’empire de la norme qui fait lien, et l’emprise du langage qui assure la reconnaissance ?

Mon *constat* est celui de l’isomorphie de ces mises en question ; mon *intuition* est celle d’une pareille isomorphie des manières dont il convient de les prendre au sérieux

et de les traiter (les traiter, c’est-à-dire les assumer, et non les résoudre comme si on pouvait les dissoudre); mon *souhait* est de tenir le plus longtemps possible les deux bouts de la question : ne rien lâcher quant à la nécessité de la médiation et de la traduction tant du langage que du droit, tout en me tenant au plus près du « différend ». Comment donc faire droit aux revendications du particulier, et en même temps plaider en faveur des ressources médiatrices – mieux innovatrices – du langage et des valeurs à prétention générale ? Comment penser un jeu à somme positive ? Comment imaginer un dispositif social à « propriété émergente » où le tout est plus grand que la somme des parties ?

Introduction

Ce colloque pose la question radicale de notre temps : la diffraction sociale et culturelle actuelle, la revendication identitaire des minorités, la mise en avant systématique du « droit à la différence » ne discréditent-elles pas définitivement les grandes entreprises de médiation collective que sont le droit et la traduction – autrement dit, l’empire de la norme qui fait lien, et l’emprise du langage qui assure la reconnaissance ? Plus profondément encore : n’emportent-elles pas avec elles l’idéal de l’universel et l’espoir de quelque chose comme une raison commune ?

De tous côtés s’élèvent effet le soupçon, et bientôt le reproche, de la violence (d’autant plus forte que souvent inconsciente et implicite) de ces discours,

entreprises et institutions de médiation. Comme si l'authenticité ne se situait qu'au niveau du particulier, comme si le bien ne se déployait qu'au plan du singulier – au-delà règnerait l'imposture et commencerait l'exploitation.

Voilà le « spectateur impartial » d'Adam Smith, gage pourtant de mise à distance des passions et de distanciellement des biais cognitifs et affectifs qui obscurcissent le jugement, victime d'une sorte de « ruse de la déraison », taxé de complicité objective avec la partie la plus forte. Comment prétendre tenir la balance égale, si les poids sont truqués et l'échelle de comparaison non significative pour une des parties ?

Voilà les traductions, même les plus méritantes et les mieux intentionnées, soupçonnées de trahison, quand elles ne sont pas réputées impossibles ou tout simplement interdites au nom de l'intégrité de la langue ou du message « source ».

Voilà les normes juridiques, censées régler les conflits en les rapportant à des principes communs, disqualifiées au titre d'instruments de violence légale, censées aggraver le « différend » qui oppose des protagonistes qui, ne participant pas au même monde, n'ont en partage ni langage, ni valeurs communs.

Voilà enfin l'universel, idéal séculaire des spiritualités et des codes, moraux comme scientifiques, démonétisé au profit des monnaies particulières – alors que, à l'heure des réseaux sociaux, les convictions l'emportent sur les arguments et les émotions sur les faits – comme si l'idée même de tension collective vers une vérité partagée et des valeurs communes était renvoyée aux naïvetés de l'histoire.

Mon constat est celui de l'isomorphie de ces mises en question ; mon intuition est celle d'une pareille isomorphie des manières dont il convient de les prendre au sérieux et de les traiter (les traiter, c'est-à-dire les assumer, et non les résoudre comme si on pouvait les dissoudre); mon souhait est de tenir le plus longtemps possible les deux bouts de la question : ne rien lâcher quant à la nécessité de la médiation et de la traduction tant du langage que du droit, tout en me tenant au plus près du « différend ». Comment donc, sans immédiatement être taxé de superficialité, ou pire, rangé dans le camp des imposteurs, faire droit aux revendications du particulier, et en même temps plaider en faveur des ressources médiatrices – mieux innovatrices – du langage et des valeurs à prétention générale ? Comment penser un jeu à somme positive ? Comment imaginer un dispositif social à « propriété émergente » où le tout est plus grand que la somme des parties ?

Les travaux que j'ai menés, d'une part sur les fonctions médiatrices et traductrices du langage, et, d'autre part, sur le droit comme « empire du tiers » pourraient-ils me mettre sur la voie ?

Peut-être, si je rappelle que cette pensée de la traduction s'origine dans une revalorisation du mythe de Babel ; à l'encontre de la vulgate en cette matière, je rappelle en effet que l'échec du langage unique est une bénédiction et non une malédiction : voilà les hommes ramenés à leur dispersion naturelle, ce qui ne les détourne pas de l'échange pour autant, mais les voue à la traduction, qui est tension vers (la langue) de l'autre, sans renoncer à la mienne pour autant.

Peut-être aussi, si je rappelle, cette fois du côté du droit, que le tiers dont je parle, n'est pas le tiers absolu, une puissance empirique qui s'imposerait à la manière du *Léviathan* de Hobbes ; il n'est pas une troisième personne dotée de dimensions fabuleuses, mais, au contraire, une fraction – un tiers – qui signale un écart, un travail du négatif, une fonction symbolique de distanciation suivie de reconnaissance, qui opère en chacun des sujets de droit.

Dans les deux cas, échange langagier et normatif, le constat de départ est celui d'une dispersion – le projet de la tour a échoué et les individus ne sont pas assujettis au droit (ils ne sont pas sujets *du* droit, encore moins du souverain ou du tiers absolu), ils sont sujets *de* droit, c'est-à-dire, susceptibles de droit, capables de s'élever à la pratique de l'échange juridique.

Dans les deux cas, se tenir au plus près du différent consiste alors à prendre acte de cette division de principe (au double sens de division de départ et de condition divisée) : la condition langagière est marquée par la multiplicité, et le régime juridique est, d'un bout à l'autre, traversé par le conflit. Mais on doit aussitôt rappeler également qu'un langage purement privé est tout simplement un contresens et qu'une norme qui ne vaudrait que pour moi seul n'est plus une norme du tout. Il faut bien alors que l'échange s'accommode de cette double limite : il est à la fois nécessaire, et, en un sens, toujours voué à l'échec, au moins partiel. Comment alors penser la condition de Sisyphe sans désespérer ?

Suggestion : pluraliser les identités qui se font face, relativiser les différences qui les opposent. Montrer comment mon vouloir dire est imparfait, mon expression hésitante, combien mon discours, comme celui de l'autre qui me fait face, « laisse à désirer ». Faire passer la faille au sein des discours que nous tenons chacun en propre, désigner les éléments d'étrangeté, de lacune et d'incohérence au sein de nos idiomes. Rapporter mon langage (et celui de l'autre) à d'autres formes d'expression possibles, qui le bousculeront et le renforceront à la fois. Autrement dit : souligner la nécessité de quelque

chose comme une traduction intérieure, un travail de médiation, un effort d'innovation, une recherche de médiation à l'oeuvre au sein de chacun de nos propres discours.

Et, du côté du droit, mettre en doute les certitudes doctrinales et dogmatiques, reconduire sans cesse le travail d'application des textes en faisant droit à la singularité des cas, réinterroger les arbitrages législatifs en vigueur au regard de l'évolution des sociétés. Autrement dit : faire place au travail de distanciation opéré par le tiers intérieur. Ce qui signifie, quant à la revendication de « mon droit », la référence à une formulation générale susceptible de s'appliquer à l'autre aussi (s'il était placé dans la même situation que moi, reconnaitrais-je le bien-fondé de ses prétentions ?). Sans cesse soumettre la norme (la loi et mon droit subjectif) à l'exigence d'une solution « émergente », d'une « plus-value normative » - faire jouer une transcendance qui ne rime pas avec violence, mais plutôt avec exigence.

Dans les deux cas, langage et droit, la pluralité et le conflit principaux (à l'origine et toujours présents) ne découragent pas l'échange pour autant : on veut dire le désir de communiquer, le besoin d'ajuster les prétentions rivales. La condition langagière, comme le lien de droit, supposent la tension constante entre ces deux pôles ; et leur mise en tension productive implique discussion et reformulation de chacune des identités en présence - on veut dire : la prétention du dire d'un côté, désormais travaillée par la nécessité de la traduction intralinguistique ; et, du côté juridique, la mise en cause de la prétention au bon droit (mon bon droit) discutée au regard des exigences du tiers intériorisé.

Trois parties jalonnent cet exercice : la première creuse l'intuition de la « traduction intérieure », intralinguistique (A), la deuxième propose un détour par un universel revisité : un universel à construire, réitératif et contextuel (B), la troisième approfondit la figure d'un tiers qui opère au sein du sujet de droit lui-même (C). Une conclusion, sous la forme de trois défis, rappellera, qu'en définitive, on ne traduit que l'intraduisible, on ne compare que l'incomparable, et on ne régule que le conflictuel.

A. La traduction, une opération d'abord interne à la langue.

Les débats les plus importants relatifs à la définition de « traduction » se nouent autour de la question de savoir s'il faut s'en tenir à une signification

étroite (traduction *inter*-linguistique, du français à l'anglais par exemple) ou s'il faut opter pour une signification large (traduction *intra*-linguistique, du français au français). Certes, il ne convient pas de nier les spécificités de la traduction « au sens propre », entre les langues, et de dissoudre ses particularités dans une théorie générale des échanges linguistiques, voire symboliques. Il reste que l'usage métaphorique commun de « traduction » révèle une vérité profonde : une traduction en cache une autre. La traduction « large » englobe, précède et suit la traduction restreinte ; il serait tout simplement impossible de « traduire » au sens propre du terme, si la langue d'accueil n'était pas, d'abord et surtout, capable de « se traduire », en s'ouvrant à cet autre qui l'interpelle du dehors mais la travaille aussi du-dedans.

C'est à Fr. Schleiermacher et à son fameux discours du 24 juin 1813 à l'Académie royale des sciences de Berlin, *Des différentes méthodes du traduire*, qu'on peut faire remonter la première, et la plus vigoureuse, formulation de la prévalence de la traduction au sens large (traduction-reformulation). « Nous n'avons pas besoin de sortir du domaine d'une seule langue pour rencontrer le même phénomène » [de traduction], écrit-il, d'entrée de jeu (Schleiermacher 1999, 31). Quatre raisons au moins soutiennent cette affirmation liminaire. D'une part, les dialectes des diverses souches d'un même peuple sont déjà « des langues différentes exigeant souvent une transposition orale complète » ; ensuite il s'agira d'opérer des reformulations entre « des contemporains qui ne sont pas séparés par le dialecte et qui appartiennent à des classes populaires différentes » ; mieux même : « nous avons souvent besoin de traduire le discours d'une autre personne, tout à fait semblable à nous, mais dont la sensibilité et le tempérament sont différents » ; et enfin ce dernier pas : « nous devons nous-mêmes traduire parfois nos propres discours au bout de quelques temps si nous voulons de nouveau nous les approprier convenablement » (Schleiermacher 1999, 31-33).

Plusieurs autres arguments militent en faveur de l'inéluctabilité de la traduction intra-linguistique.

Et d'abord ceci : sommes-nous si assurés de savoir ce qu'est *une* langue, pour soutenir, comme le fait la théorie restreinte, que la traduction n'a pas cours au sein de la langue, mais seulement aux frontières qui la séparent des autres langues ? Précisément, en quoi consistent les frontières de *la* langue ? A partir de quel moment existe-t-elle comme langue ? Et quand disparaît-elle ?

Quel est le niveau de cohérence et de spécificité nécessaires pour lui assurer le statut de langue autonome, à part entière ?¹

Il faut noter d'abord que toute langue, surtout quand elle est beaucoup parlée et en beaucoup d'endroits, est fortement métissée. Alain Rey, responsable de la publication du *Robert*, le dit sans détours : « le français est multiple, divers, métissé (...) son lexique est un mille-feuilles » (Rey 2007, 278 et 300). Autrement dit, l'identité des langues est à la fois présomptive et construite : ce sont des « palimpsestes », observe Denis Thouard².

Il faut relever encore que les langues n'arrêtent pas de se transformer, ce qui, du reste, est la condition de leur maintien en vie : « une langue dure aussi longtemps qu'elle change », écrit D. Heller Roazen, et, à l'inverse, on reconnaît une langue morte « à ceci qu'on n'a pas le droit d'y faire des fautes » (Heller Roazen 2007, 74). Les glissements sont graduels et parfois très lents ; point ici de cataclysme comparable à l'engloutissement soudain de l'Atlantide. À quel moment précis, l'hébreu s'est-il par exemple transformé en araméen ou le latin classique en cette langue qu'un jour on a appelé l'italien ? Même disparue et transformée en une ou plusieurs autres, il arrive aussi qu'une langue se prolonge, plus ou moins ouvertement, dans sa ou ses survivantes. Aussi chacune de nos langues est-elle composée de strates successives, disposées comme des couches géologiques et qui témoignent ainsi de la force passée des parlers qui l'ont engendrée. Des traces multiples d'idiomes divers parcourent nos langues usuelles ; les unes sont très anciennes, souvenirs lointains de langues disparues ; les autres au contraire sont des emprunts récents, témoins des rapports de force qui ne cessent de s'établir sur le marché des langues. Parfois même une langue est tellement marquée par une autre qu'on peut douter de son existence spécifique : les langues créoles et les pidgins en sont des exemples. Et il faudrait dire encore le babil enfantin à son origine, ainsi que les onomatopées et le langage dont nous nous servons pour parler aux animaux à ses confins : autant d'indices d'une langue « autre » (plus universelle ? souvenir d'une langue perdue ?) qui borde la nôtre. Peut-être alors faut-il conclure, à la suite de D. Heller Roazen : « en ce sens, nulle langue n'est véritablement maternelle, pas même celle de

¹ J. Sallis (2002, 47) pose la question et en déduit qu'il est difficile, voire impossible de distinguer sens large et sens étroit de la traduction.

² Thouard 2007, 30. L'auteur ajoute même que " les langues diffèrent plus en elles-mêmes qu'entre elles".

la mère » (Heller Roazen 2007, 177)³. On mesure combien il est illusoire et réducteur, dans ces conditions, de prétendre distinguer nettement l'intérieur et l'extérieur de la langue et de limiter les opérations de change traductif aux seules transactions opérées aux frontières.

Qu'il faille traduire, en permanence, au sein de son propre idiome en atteste aussi ce fait de langue que le propos sensé se révèle toujours capable de réflexivité. On veut dire : capable de prendre distance de lui-même, de parler de lui-même, de s'auto-qualifier, d'user de guillemets. Les logiciens ont beaucoup contribué à l'élucidation de cette propriété remarquable en distinguant « langage objet » et « métalangage », distinction sans laquelle aucun discours scientifique ne serait possible. Mais le propos doit être élargi et il nous faut sans doute reconnaître que cette distinction des niveaux de discours, accompagnée de la capacité d'un regard « méta » et donc d'une traduction, caractérise le discours sensé en général. A l'inverse, l'incapacité de cette auto-distanciation caractérise sans doute le discours délirant, qui est une parole unidimensionnelle, totalement impliquée.

Dans un petit livre fascinant, *Le monolinguisme de l'autre*, Jacques Derrida confère à cette distance qui se creuse au sein de la langue – trace ou relais de métalangage – une radicalité proprement constitutive – et ce dans un rapport essentiel avec la nécessité de traduire (Derrida 1996). Tout commence par une plainte ou un grief au ton autobiographique. Pour un enfant juif franco-maghrébin, le français est nécessairement « la langue de l'autre », celle du maître, du colon. Cette langue n'est pas maternelle, elle n'est parlée par aucun de ses ancêtres, et ne lui laisse même pas le refuge d'une langue communautaire de repli (tel le yiddish pour les Juifs de l'Europe de l'Est). Le voilà donc contraint de parler une langue – une seule – dont il est en même temps privé ou exclu : « je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne » (Derrida 1996, 13). Mais l'enfant s'avisera bientôt que, quoi qu'il en ait, et en dépit de son arrogance politico-linguistique, le maître non plus n'habite pas vraiment sa langue. Personne, en fait, ne s'approprie réellement sa langue ; personne ne l'habite totalement, personne « ne possède en propre, naturellement, ce qu'il appelle pourtant sa langue » (Derrida 1996, 45). D'où

³ Heller Roazen 2007, 177; les considérations précédentes sont empruntées aux pages 47 à 97.

ce second axiome : « on ne parle jamais une seule langue » : pour le maître aussi, la langue est celle de l'autre.

Ce constat débouche sur une possible universalisation de la situation d'aliénation de la victime, et entraîne son changement de signe. Car si la langue n'est vraiment maternelle pour personne, si l'aliénation est partagée, alors l'« autre » de la langue pourrait bien, plutôt que d'asservir et d'assigner à résidence dans un langage clos, libérer au contraire les possibilités du dire en y ménageant des « effets » ou des « relais de métalangage », impliquant « traduction » de ce que pourrait être le « mirage d'une autre langue » (Derrida 1996, 42).

La condition commune d'aliénation linguistique (être condamné à parler une langue dont on est cependant privé) – une aliénation généralisée et structurelle, on l'aura noté – débouche donc sur cette situation inédite : « être jeté dans la traduction absolue » : une traduction « sans pôle de référence, sans langue originaire, sans langue de départ » (Derrida 1996, 117). Parler, écrire, serait donc, en ce sens originaire et radical : traduire. Le locuteur, dès lors qu'il s'évade, ne serait-ce qu'un peu, de la prison de son monolinguisme, s'érige en inventeur d'une langue qui reste à écrire. Dans le souvenir d'une « avant-première langue » qui n'est plus, qui n'a jamais été, mais dont il est le traducteur en langue d'arrivée. Il parle, ce locuteur, pour raviver la mémoire de cet événement qui n'a pas eu lieu mais fait trace dans le langage qui s'invente aujourd'hui. Voilà pourquoi *une* langue n'existe pas ; si elle parle, ne serait-ce qu'un peu, alors elle est soulevée par l'écho de cette « *toute autre* avant-première langue » dont nous sommes, même monolingues, les infatigables traducteurs (Derrida 1996, 123). Du moins lorsque nous parlons et ne nous bornons pas au solipsisme et à la morne répétition du même. « La langue est à l'autre, venue de l'autre, *la* venue de l'autre » (Derrida 1996, 127).

Notre thèse de la prévalence de la traduction-reformulation en reçoit la confirmation la plus nette : dire c'est traduire.

Le thème de la langue « de l'autre », d'une langue provenant de l'autre, traversée par l'autre et son manque appelle quelques considérations inspirées par la psychanalyse. Sans entrer dans une technicité superflue, on rappellera que, pour Freud et Lacan, l'instance de l'inconscient, « structuré comme un langage », se développe de l'incapacité où se trouve le sujet de se dire tout entier dans le langage. Dès lors que la toute-puissance de la voie imaginaire lui est fermée, qui lui aurait permis de coïncider totalement

avec lui-même dans une parole sans défaut, et que le voilà condamné au symbolique, l'homme s'expérimente divisé et confus – voué à l'échange langagier toujours en reste. De ce reste, l'inconscient se fait le réceptacle et l'écho, renvoyant les « confuses paroles » de cette vérité du sujet qui n'arrive pas à se dire directement. Comme « le maître dont l'oracle est à Delphes qui ne dit (*legei*), ni ne cache (*kruptei*), mais signifie (*sémainei*) » (Héraclite, fragment 93), le discours inconscient demande à être traduit. On sait que ce déchiffrement des rêves, des lapsus, des traits d'esprit et autres actes manqués est une tâche virtuellement infinie précisément parce que, en son principe, cette parole est marquée du signe du manque et du ratage. Mais c'est aussi parce qu'il y a non coïncidence du sujet et de son dire que la parole peut se développer et l'interlocution se risquer. Il est très significatif qu'Emile Benveniste ait jugé bon d'inscrire le fragment d'Héraclite que nous venons de nous rappeler en conclusion de son grand ouvrage de linguistique : signifier, concluait-il, est « l'attribut que nous mettons au cœur le plus profond du langage » (Benveniste 1974, 229).

Ce sentiment que la langue vient à manquer ne s'éprouve pas seulement dans la douleur de la victime du différend. Il est aussi à la source du geste poétique, qui le transforme en énergie créatrice. « Les mots que j'emploie », disait Paul Claudel, « sont les mots de tous les jours, et ce ne sont pas les mêmes ! ». Mais souvent le poète va plus loin, et, comme l'écrivait Mallarmé « donne un sens plus pur aux mots de la tribu. Vigile à la frontière de l'indicible, le poète ramène des mers lointaines, des trésors qui bientôt vont ébranler le continent de nos certitudes. Exilé de l'intérieur, immigrant du verbe, il fait figure d'étranger – vaguement suspect comme ces dramaturges que Platon entendait tenir en marge de la cité. Il sait bien, lui, la vérité du propos de Derrida que nous rapportions plus haut : « on ne parle jamais *une* langue ». Il est, à la fracture des mots, l'Hermès traducteur de cette « avant-première langue » dont le souvenir pourtant perdu insiste et parfois réveille des échos inconnus au sein de nos parlers quotidiens comme la résonance d'une musique prénatale.

Ces considérations relatives à l'inéluctabilité de la traduction intralinguistique et à la non-coïncidence de mon langage avec lui-même, suscitent d'importantes questions éthiques. La tentation est grande, et mille fois avérée dans l'histoire, de traiter le locuteur d'un autre idiome de « barbare » : celui

qui balbutie comme un nourrisson, baragouine comme un simplet, émet des borborygmes comme un animal. Un autre totalement autre, sans commune mesure avec le moi et le nous, et bientôt une menace à écarter ou éliminer. Ou alors, dans le meilleur des cas, l'autre est saisi sans identité propre, simple page blanche vouée à l'assimilation ; sujet sans langage, comme les indiens que Colomb envoyait en Espagne « pour qu'ils apprennent à parler » (Todorov 1982, 43).

La difficulté est immense, dans ces conditions, de considérer l'autre à la fois dans la commune humanité qu'il partage avec moi *et* dans sa différence spécifique. Raymond Aron le souligne : « La reconnaissance de l'humanité en tout homme a pour conséquence immédiate la reconnaissance de la pluralité humaine. L'homme est l'être qui parle, mais il y a des milliers de langues. Quiconque a oublié un de ces deux termes retombe dans la barbarie ».

Sans doute, mais quel rapport avec la thèse, ici défendue, de la prévalence de la traduction intralinguale ? C'est que, pensons-nous, le programme tracé par Aron n'a pas la moindre chance de se réaliser si le locuteur ne saisit pas que, dans une certaine mesure au moins, il est, lui aussi, étranger à sa langue, parce que, très fondamentalement, il ne s'appartient jamais totalement à lui-même. « Je est un autre », ou, mieux encore, comme l'écrit Paul Ricœur, « soi-même comme un autre ». Non pas le « comme » de la simple comparaison ; aucun être raisonnable n'ignore en effet que l'autre est, lui aussi un « je » aux yeux duquel j'apparais comme un autre. Non, le « comme » présente ici le sens fort d'une implication : « l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre » (Ricoeur 1990, 14). C'est « en tant qu'autre » que le sujet assume son propre et tisse son ipséité (à ne pas confondre avec la « mêmété » qui se définit par des critères plus extérieurs et plus fixes : l'identité de l'état civil).

De soi à soi se creuse donc une altérité qui tout à la fois devrait rendre l'autre lui-même moins étranger, et interdire au locuteur toute prétention de maîtrise absolue de la langue qu'il manie comme du discours qu'il profère.

Schleiermacher encore a fait à ce sujet des observations d'une grande profondeur. « Étranger » (*fremd*) ne désigne pas simplement ce qui est extérieur à la nation (*ausländisch*), explique-t-il. Alors que le terme *Aus-länder* connote cette extériorité, *Fremder* en est dépourvu et se définit par rapport à ce qui est propre. En ce sens, est étranger ce qui se distingue de ce qui m'est propre (*das Eigene*), de sorte que je peux aussi être étranger à moi-même. La conscience

que quelque chose échappe à l'appropriation, le sentiment d'étrangeté est, dès lors, une dimension constitutive de l'humain. Mais Schleiermacher ne s'en tient pas à ce constat qui pourrait déboucher sur une forme d'intraduisibilité des consciences ; au contraire, le sentiment d'étrangeté ou pour l'étranger, qui est aussi une forme de respect à son égard (*Achtung für das fremde*), autorise d'entrevoir une communauté d'interlocution. Cette « commune étrangeté » laisse à penser que des points de rapprochement existent qui donnent son sens à l'activité de parler et de traduire⁴.

À l'inverse, un individu ou un peuple qui ne s'accommode pas de son autre intérieur, de sa mixité constitutive, de son hybridation langagière pourrait bien finir par exporter son purisme interne à l'extérieur et réduire l'étranger – le vrai (*Ausländer*), en soumission. L'année 1492 est exemplative de ce phénomène pour l'Espagne. N'est-ce pas au cours de cette même année que le pays « répudie son Autre intérieur en remportant la victoire sur les Maures dans l'ultime bataille de Grenade et en forçant les juifs à quitter son territoire » et aussi « qu'il découvre [et soumet, ajouterons-nous] son Autre extérieur, toute cette Amérique qui deviendra latine » (Todorov 1982, 67).

Une éthique de la traduction

Quelle est donc la visée de la perspective traductrice ? Nous dirons d'un mot : dégager une troisième voie, celle d'un espace de sens partagé, entre le langage (la pensée) unique d'une part – l'espéranto du *globish* ou du *globalais*⁵, par exemple – et le repli sur les idiomes singuliers de l'autre. Entre la Charybde de l'omnitrادuisibilité proclamée par un langage dominant qui croit tout pouvoir absorber dans sa mêmeté, et le Scylla de l'intraduisible ombrageux derrière lequel se réfugient des langues (cultures, communautés) jalouses de leur spécificité, la traduction vise à se frayer un chemin. Renvoyant dos à dos ces deux versions opposées, mais finalement solidaires, du soliloque qui se décline tantôt comme l'aveuglement hégémonique du même, tantôt comme l'exacerbation farouche de l'autre, manquant dans les deux cas la médiation de l'autre intérieur (et son corrélat dialectique : le même extérieur) qui seule est en mesure, croyons-nous, d'assurer la relance du discours.

⁴ Sur tout ceci, cf. Chr. Berner, *Glossaire*, in Schleiermacher 1999, 119-120.

⁵ Sur le « globalais », cf. F. Nies 2005, 247.

La traduction responsable : recevoir l'autre en tant qu'autre

Mais alors, en quoi consiste la visée éthique de la traduction ? Nous dirons d'un mot : reconnaître, et bientôt recevoir, l'autre en tant qu'autre (Berman 1999a, 74). L'autre « en tant qu'autre » et non comme simple décalque de soi, *alter ego* : un autre qui se signale d'abord par son étrangeté et sa différence. Mais cet autre est aussi « reconnu » : identifié comme quelqu'un de différent sans doute, mais aussi comme une personne familière dont une connaissance préalable m'autorise aussi à *me* reconnaître en lui, à retrouver la sorte d'interpellation que l' « autre intérieur » n'a cessé de m'adresser. En cela la traduction est l'exercice d'une responsabilité, elle *répond* à l'interpellation de l'autre (White 1990, 100). Ce qui implique la patience d'un apprentissage et l'acceptation du risque d'un dépaysement parfois radical : le langage que l'autre m'adresse peut être inaudible et dérangeant ; dans les deux cas il suppose un décentrement. Dès ce moment, le locuteur-traducteur est engagé dans un jeu dont il pressent qu'il ne le laissera par indemne : par le mouvement de l'interlocution, des positions respectives se déplacent et chacun consent à des transformations imprévues de son point de vue. Notamment, sans abandonner pour autant sa langue propre, le traducteur fait bientôt l'expérience des limites de celle-ci : en accueillant quelque chose de la langue de « l'autre en tant qu'autre », il se désapproprie du point de vue de surplomb que tend à conférer la maîtrise de n'importe quelle langue ou nationalité. Comme s'il partait en quête de quelque chose de plus juste ou de plus vrai dans l'espace que creuse maintenant l'inter-langues et que chacune d'entre elles tendait de saisir à sa manière.

Comme si, à l'instigation de cette parole « autre », quelque chose s'était ébranlé dans ma parole propre, comme si des virtualités s'y réveillaient et que la faille intime tracée par l' « autre intérieur » ouvrait maintenant la voie à un monde supérieur hier encore simplement soupçonné. Du « sens » se construit ainsi qui se définit précisément par la manière de plus-value qu'il apporte au déjà-connu, par le saut qu'il réalise au-delà de la maîtrise du même.

Bien entendu, il n'en va pas nécessairement ainsi dans la pratique. L'expérience historique n'est pas avare de « traductions annexionnistes », comme celles que Rome pratiquait à l'égard de la Grèce, qui relevaient plus du pillage culturel que de l'ouverture à l'étranger. Parfois aussi l'intérêt pour l'autre se cantonne à la fascination pour l'exotique qui n'entraîne guère plus que

des satisfactions esthétiques. Souvent aussi nous partons à la découverte de l'étranger à l'aide de ce que U. Eco appelle « nos livres de référence », de sorte que nous projetons sur lui des attentes déjà déterminées par nos représentations et valorisations préalables (Eco 1995, 37 s.).

L'hospitalité langagière

L'ouverture à l'autre en tant qu'autre est donc une entreprise pour le moins délicate. Dira-t-on qu'elle se signale par un impératif catégorique de fidélité ? On sait la récurrence de cette exigence dans la littérature relative à la traduction ; on n'ignore pas non plus le soupçon permanent de « trahison » qui pèse sur le traducteur. Certes, l'échange traductif ne s'accommode pas d'un détournement volontaire de signification, ni de « mauvaise foi » dans la restitution des significations. Il reste que l'insistance unilatérale sur l'obligation de fidélité risquerait de faire passer à côté de l'essentiel. Sans même évoquer ici les débats techniques relatifs à la traduction, qui conduisent déjà à relativiser beaucoup cette exigence, on soulignera qu'une conception trop statique de la fidélité pourrait bien relever encore d'une logique tautologique du « même » dont nous avons précisément pris congé. Au-delà du modèle représentationniste et de ses exigences de stricte conformité, nous avons évoqué plutôt une logique de plus-value induite par des traductions créatrices.

C'est dès lors la valeur d'hospitalité, plus que celle de fidélité, qui nous paraît représenter le cœur de l'éthique traductrice. Le traducteur s'invite en langue étrangère et s'installe dans l'œuvre qu'il s'apprête à traduire, avant de l'accueillir à son tour au sein de sa propre culture : « pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer mais devenir son hôte » (Steiner 1978, 364; Ricoeur 2001, 135). Un hôte qui, en langue française à tout le moins, vise indistinctement celui qui reçoit et celui qui est reçu. Oscillation bienvenue du lexique, heureuse hésitation de la langue, qui, en ne décidant pas de qui reçoit et de qui donne, suggère l'idée que c'est de l'échange lui-même que surgit la plus-value. Comme si l'hôte accueillant était déjà, par la réversibilité virtuelle des positions, dans la position de l'hôte reçu – exactement comme, tout à l'heure, l'autre et le même, l'autre intérieur et le même extérieur, échangeaient leurs positions respectives.

B. Construire un universel réitératif, contextuel et potentiel

Ces considérations relatives à l'éthique de la traduction, éclairent utilement le soupçon qui frappe aujourd'hui les visées de l'universel. Dira-t-on, en effet, qu'en insistant de la sorte sur la valeur d'hospitalité plutôt que sur la traditionnelle fidélité attendue de la traduction, et en valorisant l'accueil de l'autre et de l'étranger plutôt que l'affirmation du même, on fait preuve d'une complaisance excessive à l'endroit du différent, du singulier, de l'inédit et qu'on s'interdit par là même tout accès à l'universel – seul terrain sur lequel pourrait se dégager une norme éthico-politique moderne, c'est-à-dire susceptible de généralisation ? Au plan de la philosophie politique n'aurait-on pas ainsi définitivement abandonné le terrain aux éthiques communautaristes, toutes plus ou moins enfermées dans les limites de leurs traditions respectives ?

Il devrait être possible d'écarter ces objections en rappelant que nos analyses ont été menées de bout en bout sous l'égide de la dialectique : il s'agissait de penser les conditions d'une médiation de l'autre et du même par la double entremise de l'« autre intérieur » et du « même extérieur », chiasme auquel rendait justice une traduction « hospitalière » et donc créatrice. On ne croit donc pas avoir cédé quelque chose des aspirations essentielles du même, et, notamment, de sa légitime prétention à l'universalisation de sa position. Il reste néanmoins qu'en dialectisant cette position, en montrant tout ce qu'elle doit à l'interpellation de l'autre, on est conduit à penser en d'autres termes l'universel lui-même.

Il s'agirait de penser les conditions sinon d'un universel a priori, du moins d'une visée d'universel, une *universalisation* construite à partir d'une multitude de points de vue différents. On ne postulerait plus une perspective de surplomb, on ne s'installerait plus dans un mirador transcendantal du haut duquel il s'agirait de délivrer des bons et des mauvais points en assignant à chacun sa place sur une échelle d'excellence ou de vérité. On ne prétendrait plus occuper un point de vue privilégié (une « position originelle » à la Rawls, par exemple), on ne se référerait plus à une loi surplombante (un tribunal de la raison, ou de l'histoire, ou de la nature), mais on chercherait, une fois encore, à remonter le rocher de Sisyphe (on viserait à une forme d'universalisation) sans jamais perdre de vue la gravité qui rattache la pierre (et nous avec elle) à un sol toujours particulier.

M. Walzer emprunte cette voie en distinguant, à côté de ce qu'il appelle l'« universalisme de surplomb » – référé à des règles générales, des critères

abstrait, des arguments rationnels, et, de manière générale, une vérité dominante, conquérante et messianique – un autre universalisme qu’il qualifie de « réitératif ». Celui-ci ne présuppose pas une loi unique et un seul peuple élu, mais considère, au contraire, qu’à sa manière chaque peuple fait l’expérience de sa libération et propose sa version de la justice. Ainsi, à travers leurs coutumes, leurs sentiments, leurs expériences, au bénéfice de leur propre créativité, ces différents peuples livrent une version différenciée de l’universalisme prétendu. Là, on postulait un universel englobant, ici on « réitère » des versions partielles et toujours inachevées d’un universel en projet. Mais, quelle que soit la variété des réponses données, il nous est cependant loisible de leur reconnaître un « air de famille » : de façon inductive et tolérante nous apprenons à identifier chez autrui les prétentions à la moralité, les aspirations à l’universalité, et cette reconnaissance est elle-même un progrès décisif dans la voie de la moralité. Comme dans la pratique traductive où nous partons toujours de notre propre langue, ici aussi « nous nous tenons où nous sommes et nous apprenons de nos rencontres avec d’autres. C’est que nous n’avons pas de point de vue privilégié : les prétentions que nous élevons, ils les élèvent aussi (...). Mais c’est une action morale que de reconnaître l’altérité de cette manière » (Walzer 1992, 129).

Et tout comme, tout à l’heure, dans la dialectique de l’autre et du même, il s’agissait, pour le moi, de « re-connaître » l’étranger à partir de la figure de « l’autre intérieur », de même s’agit-il ici de « reconnaître » une forme transcendante d’aspiration morale dans les prétentions qu’élève l’autre individu ou l’autre peuple : chacun à sa manière « ré-itère » une histoire de libération. Mais c’est chaque fois de l’intérieur de notre raison et dans les limites de notre tradition que nous apprenons à identifier les valeurs et les raisons produites dans d’autres univers moraux et que nous faisons l’expérience de la reconnaissance mutuelle. Ce n’est pas à dire pour autant que toutes les morales soient d’égale valeur ; des critères d’évaluation sont établis, mais ils demandent eux aussi à être « réitérés », faute d’une perspective absolument englobante (Walzer 1992, 133). De ce point de vue, la seule loi surplombante qui s’impose est celle de la reconnaissance mutuelle qui nous engage dans l’activité permanente de la réitération. Point ici d’Hercule délivrant les oracles d’une langue parfaite synthétisant toutes les autres, seulement Hermès traducteur⁶.

⁶ Sur le rejet d’Hercule, cf. Walzer 1996, 29.

C'est un « universel caché » (Hassner 1992, 102 s.) et « contextuel » (Ricoeur 1990, 329 s.) qui se laisse ainsi pressentir ; on ne le vise, dans chaque cas, qu'à partir de guises particulières, sans pour autant céder aux facilités d'un relativisme culturel généralisé (qui n'est jamais que l'indifférence aux différences). En langage kantien, il s'agit d'exercer ici non le jugement *déterminant* qui va de l'universel au particulier, mais bien plutôt un jugement *réfléchissant* qui emprunte le chemin inverse. Ce dernier, à l'œuvre notamment dans le jugement esthétique, fait appel aux notions de « validité exemplaire » et de « sens commun » : « je sens que mon expérience particulière me dépasse, je fais le pari qu'autrui éprouve une expérience correspondante, qu'il existe un sens commun du beau et du sublime que nous ne pouvons pas démontrer, mais que nous ne pouvons pas ne pas postuler si nous voulons être fidèle à la qualité de notre expérience elle-même⁷. De ce point de vue, le jugement réfléchissant présente deux caractéristiques remarquables pour une éthique de la traduction : d'une part il présuppose, grâce au jeu de l'imagination (au § 40 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant parle d'un « mode de pensée élargie »), la capacité de se représenter une chose absente, mais également de se mettre à la place de n'importe quel autre être humain, proche ou lointain ; d'autre part, grâce à la pointe prophétique dont il est porteur, le jugement réfléchissant présente une forte faculté heuristique d'anticipation de l'avenir : laissant entrevoir le but, il est aussi l'instrument qui provoque la mise en route. Opérateur de sens, il ne se contente pas, comme le jugement déterminant propre à l'entendement, de déduire, de façon finalement tautologique, les prédicats du sujet (X est Y), mais, en creusant les virtualités du particulier (*cette* chose est belle, *cet* événement est significatif), il dégage la voie pour un nouvel universel possible.

Ricœur évoque, quant à lui, une dialectique nécessaire entre argumentations et convictions. Sans doute la modernité nous a-t-elle appris à confronter nos traditions au tribunal de la critique et à leur faire subir l'épreuve de la fondation argumentée en raison (universelle) ; mais, sous peine de verser dans l'abstraction la plus formelle et de perdre tout enracinement concret, cet exercice ne s'opère jamais dans le milieu aseptisé d'un laboratoire moral (la « position originelle sous voile d'ignorance » de Rawls, la « situation idéale de parole » de Habermas) : c'est à partir de nos convictions et de nos

⁷ Hassner 1992, 112. Pour la discussion de ce modèle kantien par H. Arendt (*Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991), cf. Ricoeur 1995, 143 s.

engagements et, ajoutera-t-on, grâce à elles – qu'un accès à l'universel peut se laisser entrevoir⁸. On ne parle plus, dans ces conditions, d'un universel, mais « d'universels en contexte, d'universels potentiels ou inchoatifs » (Ricoeur 1990, 336): l'horizon de visées multiples entrevues à partir de convictions particulières, appelées néanmoins à dépasser le dogmatisme routinier ou violent des conventions, par le jeu de la discussion et de la reconnaissance de convictions alternatives, tantôt convergentes, tantôt rivales.

Ce programme éthique, dont la traduction offre le modèle le plus achevé, est à mille lieux de l'éclectisme de survol qu'autorise aujourd'hui la mondialisation du village planétaire. A l'opposé du point de vue de Sirius qu'elle suscite – l'illusion de tout englober qui se ramène en définitive à une manière de zapping idéologique ou de brouet culturel, le dialogue traductif n'échappe pas à l'épreuve de l'étranger.

C. Régulation juridique et tiers intérieur.

En réponse à la question de savoir ce qui spécifie le passage au droit, ce qui distingue l'empire du droit de celui de la force, ou même d'autres formes de normativité, je réponds, dans un livre récent : le droit institue le tiers (OST 2021).

Un tiers qui demande cependant à être soigneusement compris, car, contrairement à une inclination de la pensée, il ne se ramène ni à une instance absolue, ni à un personnage empirique. Il est fraction (principe actif de distanciation) plutôt qu'entité pleine (1) ; il est la mise en œuvre d'une fonction (fonction symbolique de reconnaissance commune en référence à un principe supérieur) plutôt que personnage empirique (2) ; il est le produit d'un mouvement de dédoublement intérieur (*tiercéisation*) plutôt qu'imposition extérieure (3), il est, en somme, une « auto-transcendance », qui fait que si le sujet se réfère à une instance supérieure, c'est à partir de ses propres ressources (4).

1. Je commence donc par relever que le terme « tiers » peut s'entendre en deux sens distincts : soit une troisième personne quelconque, soit une fraction

⁸ Ricoeur 1990, 329 ; cf. aussi les études 3 à 5 de I D, Ricoeur 1995, 71 à 143.

(le tiers d'un budget, par exemple). Envisagé dans le premier sens, le tiers s'entend du troisième individu, l'entité qui, dans une série indéfinie, vient entre le deuxième et le quatrième – rien de particulier à cet égard : le tiers revêt un sens ordinal et vise un X à part entière. Envisagé comme fraction, en revanche, le tiers s'entend d'un principe de séparation affectant n'importe quel chiffre de la série, qui devient dès lors tiers (autre) à lui-même. Cette fois on glisse vers une fonction non triviale, d'ordre symbolique (séparation et liaison) : ainsi D. Salas, parlant de la justice, préfère la qualifier de « tiers pouvoir » plutôt que de « troisième pouvoir », comme on le fait d'habitude, dans la mesure où « elle inscrit la référence des normes dans toutes les sphères de la vie collective ». Exprimant la présence instituée du peuple dans l'organisation même de l'Etat, « elle ouvre un écart symbolique entre le représentant et le représenté et introduit l'arbitrage du droit »⁹.

2. Il faut ensuite souligner le caractère abstrait et virtuel de ce tiers : il s'agit bien de la construction d'une *fonction* tierce, d'élaboration d'une perspective normative et non d'identification d'un personnage ou d'une instance empirique. Il importe donc de ne pas confondre la fonction de ce grand tiers symbolique avec un tiers empirique, aussi important fut-il ; **ainsi, par exemple, le fameux Tiers état** que Sieyes entendait mobiliser dans sa célèbre brochure (Sieyes 2002). Dans ce pamphlet publié en 1789, Sieyes **décrit le Tiers état** (les vingt cinq millions de citoyens distincts de la noblesse et du clergé) comme le « grand corps des citoyens », une « nation complète », mais aujourd'hui encore entravé et opprimé. Il est un « rien » qui aspire à devenir « tout » (67) ; pour cela, il doit se réunir à part des deux autres corps, se constituer en Assemblée nationale et adopter une constitution. Délibérant sur les intérêts de la nation, il écrira la loi commune, par opposition au clergé et à la noblesse qui s'accrochent à leurs privilèges particuliers. On voit bien que le Tiers est ici considéré comme une entité réelle, parfaitement identifiable, appelé à exprimer une volonté concrète : une classe sociale assimilée à la nation entière, et non une entité symbolique exerçant une fonction abstraite. Son nom lui vient de la circonstance, contingente, qu'il est arrivé troisième sur la scène politique, après la noblesse et le clergé. Et son ambition est de prendre la place du Tout, et certainement pas d'une fraction de celui-ci.

⁹ En ce sens, D. Salas 2012, 172.

3. Ce tiers est le produit d'un mouvement qu'on peut qualifier de « *tiercéisation* » : processus par lequel un sujet, un « je », un « tu », intègrent progressivement un point de vue tiers (celui de l'autre extérieur, de n'importe quel autre), et, se décentrant ainsi, ne serait-ce qu'un peu, amorce un écart à l'égard de lui-même (dédoublement), et intègre quelque chose du point de vue de l'autre (hybridation). Ainsi, ce tiers, ne reste pas étranger au sujet, comme une puissance de surplomb édifiante ou menaçante. C'est de l'intérieur qu'il opère, et telle est à la fois la condition de son succès et la meilleure antidote au danger, déjà souligné, du « tiers absolu » ; à la fois partiellement produit par chacun et intériorisé par chacun, le tiers se dissémine.

Le tiers se pluralise, et le sujet se dédouble : ainsi de l'individu devenant citoyen dans *Le contrat social* de Rousseau¹⁰, de la masse révolutionnaire devenant la nation souveraine signant la *Déclaration d'indépendance* des Etats-Unis (le fameux *We the people...*)¹¹, du corps naturel du roi s'élevant à la dignité de son corps mystique dans la théorie médiévale des *Deux corps du roi* qui se laïcise et fonde aujourd'hui encore la légitimité des institutions, y compris républicaines (Kantorowicz 1984).

Bien entendu, on pourrait soutenir que cette intériorisation de la fonction tierce signale tout simplement le comble de l'aliénation de l'individu : l'identification du sujet au Chef, comme dans le frontispice du *Léviathan* de Hobbes où le corps souverain en majesté contient la myriade des corps de ses sujets fondus en lui. Ce risque d'aliénation est réel et nous le gardons toujours en vue en parlant de « tiers absolu » ; mais, ici, c'est une alternative positive et émancipatoire que nous visons, quelque chose comme l'image inversée du *Léviathan* : non plus les petits sujets dissous dans la figure du souverain, mais, à l'inverse, la fonction tierce opérant au cœur de chaque sujet. Ce serait, en somme – si du moins on voulait bien lui donner toute sa

¹⁰ Rousseau 1972, 77. Un remarquable dédoublement s'observe ici, comme chaque fois que se réalise une forme d'auto-transcendance : l'individu (indexé sur ses intérêts particuliers) s'élève à la condition de citoyen (inspiré par l'intérêt général) et sa volonté particulière se hisse au niveau de la volonté générale; la même transformation s'observe au plan collectif, de sorte que la multitude s'associe en peuple souverain. Dans ces conditions, il n'est ni faux, ni invalide sur le plan juridique, de soutenir que « chacun contracte avec lui-même »; chacun, en effet, contracte avec lui-même, mais sous deux états différents : la condition de particulier et celle de membre du tout. Il ne s'agit plus, comme chez Hobbes, de s'assujettir à un tiers tout-puissant avec lequel on n'a même pas contracté, mais de participer activement à une totalité qui tout à la fois vous dépasse, vous intègre et pourtant procède de vous. Le souverain qui produit le pacte est à la fois intérieur et extérieur à chaque contractant. Dans ces conditions, il n'y a plus de contradiction à soutenir qu'« on obéit avec liberté ».

¹¹ Pour un commentaire, cf. Derrida 1984.

profondeur – la réalisation de l'adage populaire *jamais deux sans trois* : le tiers opérant au sein du « je » et du « tu », médiatisant leur dyade, pluralisant jusqu'au sujet lui-même¹².

Ainsi dédoublé, le sujet de droit bénéficie de la personnalité juridique ; celle-ci, comme l'indique son étymologie latine (*persona*), est une masque symbolique exprimant le rôle et le statut qui sont ceux dont bénéficie désormais l'individu sur la scène juridique : une égale reconnaissance de sa dignité intrinsèque (accompagnée de droits et de devoirs) et un écran qui préserve les singularités de son individualité concrète (en droit pénal notamment où l'on juge un acte ou un comportement et non l'identité d'une personne)¹³.

4. Cet arrachement prend la forme paradoxale d'un « saut par-dessus ses propres épaules » - on l'exprimera à l'aide d'un nouveau néologisme : « auto-transcendance - soit la référence à une instance extérieure (transcendante) à partir d'une position immanente ; ou encore : la mobilisation d'une instance hétéronome à partir des ressources de l'autonomie du sujet. D'aucuns pourraient à nouveau se gausser et rappeler l'aventure du baron de Münchausen qui croyait se sortir du marais où il s'enlisait en se tirant pas les cheveux. C'est pourtant un tel paradoxe que la constitution du social donne à voir : une constitution paradoxale en forme de « hiérarchie enchevêtrée » ou de « boucle étrange », comme disent les théoriciens des systèmes (Hofstadter 1985, 112) ; un mouvement qui semble suivre l'étrange parcours d'une bande de Möbius, qui, de l'intérieur conduit à l'extérieur et y ramène; un ruban sans fin et doté d'un seul bord, dont la torsade qui lui est imprimée dissout l'idée même d'intérieur et d'extérieur.

L'histoire livre nombre d'illustrations de cet effet paradoxal dont l'importance n'échappera à personne : si les sociétés ne se soutiennent que de se référer à un tiers qui les dépasse et les fédère, c'est pourtant de leurs propres ressources qu'elles en tirent la représentation. Ce « grand » tiers, qui se donne pour indisponible tant au pouvoir qu'aux individus, est néanmoins le

¹² G. Simmel (1999) parle de «socialisation de l'intérieur » à propos du rapport du couple au désir d'enfant ; certes l'enfant né représente un tiers concret, mais l'ouverture du couple à l'enfant à naître induit une nouvelle logique marquée par la « socialisation de l'intérieur », signe de l'action de la « fonction tierce ».

¹³ A l'encontre des prétentions de groupes minoritaires exigeant reconnaissance de leurs spécificités les plus intimes, on peut soutenir que ce voile-écran de la personnalité juridique, conférant à tous des droits égaux, confère une meilleure protection de leur existence personnelle.

produit de leur histoire, du moins en régime démocratique. A l'inverse, c'est le propre des totalitarismes, comme l'a montré H. Arendt, de se réclamer de lois-supra humaines : les lois de l'histoire dans le cas du stalinisme, les lois de la nature (supériorité raciale prétendue, espace vital) dans le cas du nazisme. Ici on est présence non d'une loi à laquelle on consent, mais d'une loi à laquelle on se plie ; ou, plus justement encore, c'est la loi elle-même, loi de la nature ou loi de l'histoire, qui prétend faire plier la réalité afin qu'elle lui corresponde (Arendt 2002, 820).

Ainsi conçue, la fonction tierce qui caractérise le droit est à la hauteur de notre question de départ ; traiter la tension entre nécessaire échange (interaction sociale) collectif et prise en compte des singularités individuelles. Le lien normatif qu'il établit procède des individus eux-mêmes, et donc du heurt de leurs intérêts et visions du monde et reste exposé en permanence à la remise en cause. Opérateur symbolique de séparation-réunion, dissocia-tion-reconnaissance, ce tiers juridique qui fait lien procède de la division sociale et jamais ne s'en détourne.

Trois défis en guise de conclusion.

On se propose, en guise de conclusion, de formuler trois défis qui sont autant de réponses possibles aux questions soulevées dans cette contribution : en définitive, on ne compare que l'incomparable, on ne traduit que l'intraduisible, et on ne régule que ce qui est conflictuel.

1. On ne compare que l'incomparable.

Certes toute comparaison est hasardeuse, parfois forcée, souvent superficielle. Faut-il, pour autant renoncer à cette activité qui est à la base de l'intelligence du monde (*inter-ligere* : relier le même et l'autre, passer du connu à l'inconnu), faut-il abandonner la partie et se ranger à l'adage populaire selon lequel « on ne compare que ce qui est comparable » ? Devrait-on succomber, dans l'entreprise comparatiste, à une objection préjudicielle du même genre que celle que nous avons discutée dans le champ de la traduction : « on ne traduit que ce qui est traduisible » ? L'esprit se rebiffe devant cette sorte de paresse conformiste, et on suivrait plutôt l'injonction en forme de

programme, aussi provocant que stimulant, de l'essai de l'héleniste Marcel Detienne : *Comparer l'incomparable* (Detienne 2000). S'en tenir à ce qui est d'ores et déjà comparable, demande-t-il, n'est-ce pas s'enfermer dans les « lieux communs » de l'opinion, faire bon marché des différences qui séparent toujours les objets, et se dissimuler le caractère nécessairement construit de la comparaison opérée ? N'est-ce pas aussi préserver, comme un dépôt sacré, le caractère « incomparable » (au sens épistémologique mais aussi normatif) de « son » objet de prédilection (telle la « Grèce éternelle » des historiens, que brocarde Detienne pour leur hostilité aux comparaisons anthropologiques) ? Des expressions comme « miracle grec », « génie national », « exception française » ne fonctionnent-elles pas, à cet égard, comme des tabous destinés à préserver l'intégrité d'une culture à l'encontre du sacrilège comparatif (très proche, à bien des égards, de l'interdiction de traduire qui accompagnait les textes sacrés) ?

Detienne a raison : c'est en multipliant les « dissonances cognitives », par des rapprochements audacieux et une approche contrastive, que surgiront les traits différentiels et que le savoir progressera. On expérimentera donc, on construira des comparables, on fera varier les données, on confrontera joyeusement Grecs et Iroquois, on monnaiera les catégories du sens commun. L'art de « monnayer », écrit Detienne (Detienne 2000, 47 s.), retrouvant ainsi la métaphore monétaire souvent utilisée pour la traduction ; l'art de ne pas prendre les données pour « argent comptant », mais les évaluer, les faire circuler, les échanger, pour leur faire produire quelque intérêt.

Cette comparaison différentielle conduit à placer les textes à comparer dans un rapport non-hiérarchique, en se gardant de jugements de valeurs implicites sur la qualité des cultures confrontées - on sait que de telles évaluations se glissent aisément dans un certain historicisme qu'accompagnent les notions de progrès, d'influence et de dépendance. Detienne souligne encore la portée éthique d'une comparaison qui, en se portant sans préjugé au devant de l'autre, suscite en même temps un regard critique sur sa propre tradition (Detienne 2000, 59). Nous disions, quant à nous, que la traduction, mieux encore que de faire apparaître l'autre comme « alter ego » a cet effet bienvenu de faire surgir l'autre en nous (« soi-même comme un autre »).

Au cœur de cette démarche comparatiste, comme le notait Ricœur pour la traduction, se fait valoir la nécessité de construire les comparables : forger un axe de comparaison assez pertinent et robuste pour, tout à la fois, faire ressortir et le trait commun perçu et les différences à exploiter.

2. On ne traduit que l'intraduisible

Oui la traduction est une activité paradoxale, à la fois nécessaire et impossible ; oui, elle est une opération toujours inachevée et insatisfaisante, oui, l'essentiel reste intraduisible. Et si, pourtant l'intraduisible était la condition de la traduction ?

Humboldt consacra quinze années de sa vie, paraît-il, à traduire l'*Agamemnon* d'Eschyle. Ce qui ne l'empêcha pas de débiter sa Préface par ces mots : « Un tel poème est intraduisible » (*unübersetzbar*)... et de déclarer, une page plus loin « cela ne doit pourtant pas nous dissuader de traduire » (Humboldt 2000, 33 et 35).

Dans ces conditions, l'intraduisible, c'est, comme l'écrit B. Cassin, ce qu'on n'arrête pas de (ne pas) traduire (Cassin 1989, 999).

A l'instar de la « catastrophe » de Babel, l'intraduisible est la chance et non la malédiction de la traduction. Il est le signe de ce que, dans le discours, quelque chose « résiste », et donc innove ; il annonce une parole, et pas seulement la communication d'une information. « Dans la traduction, on doit parvenir jusqu'à l'intraduisible », écrivait Goethe¹⁴. Mieux même : d'une certaine façon, la traduction ne commence qu'avec la conscience de l'intraduisible ; avant cela il n'y a que transposition spontanée, substitution non problématique, tranquille déroulement du cercle herméneutique de la connivence linguistique et culturelle.

De ce point de vue, on peut soutenir, sans provocation, que l'intraduisible est la condition de possibilité de la traduction ; mais aussi sa condition d'impossibilité et donc l'assurance de son échec - ce qui, à tout prendre, est la meilleure garantie de sa poursuite. Car si la traduction devait réussir totalement, le spectre de la langue unique referait surface et les tours, à nouveau vacilleraient...

3. On ne régule que ce qui est conflictuel.

Certes, le droit fait violence, appuyé qu'il est sur la force publique dont Max Weber disait qu'elle était une forme de « violence légitime ». Certes, le jugement s'inscrit sur fond de « différend » et ne peut prétendre à une

¹⁴ Cité par A. Berman 1999b, 97.

forme aboutie d'impartialité. Mais c'est sa condition même de n'opérer que sur fond de conflit, de trancher entre prétentions opposées et d'ajuster des poids inégaux. Le conflit, disions-nous, est l'objet, l'enjeu et la nature même du droit. Les mesures qu'il adopte restent elles-mêmes l'objet de controverses nouvelles et de combats recommencés. On ne pacifie que ce qui est conflictuel, on ne régule que ce qui est irrégulier, l'équerre de la norme ne s'applique qu'à des formes inclinées. Et c'est à chaque instant que l'orientation de l'équerre elle-même est rediscutée. Il n'y a qu'au paradis que règne l'*agapè* et que s'accordent toutes les prétentions ; aussi le droit n'y est-il plus nécessaire.

Références

- Arendt, H. (2002). *Les origines du totalitarisme*, édition sous la direction de P. Bouretz. Paris: Gallimard, « Quarto ».
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale*, t. II. Paris: Gallimard.
- Berman, A. (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris: Seuil.
- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger*. Paris: Seuil.
- Cassin, B. (1989). *Le statut théorique de l'intraduisible*, in Encyclopédie philosophique universelle, Paris : PUF.
- Derrida, J. (1984). *Otobiographie*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*. Paris: Galilée.
- Detienne, M. (2000). *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil.
- Eco, U. (1995) Ils cherchaient des licornes. In *La licorne et le dragon*, Pékin: Presses de l'université de Pékin.
- Hassner, P. (1992). Vers un universalisme pluriel? *Esprit*, Décembre, 102 s.
- Heller Roazen, D. (2007). *Echolalies. Essai sur l'oubli des langues*. Trad. par J. Landau, Paris : Seuil.
- Hofstadter, D. (1985). *Gödel, Escher, Bach. Les brins d'une guirlande éternelle*. Trad. par J. Henry et R. French, Paris : Interéditions.
- Humboldt, W. (2000). Sur le caractère national des langues. In *Le caractère national des langues*. Trad. par D. Thouard, Paris : Seuil.
- Kantorowicz, E. (1984). *Les deux corps du roi*. Trad. par J.-Ph. et N. Genet. Paris: Gallimard.
- Nies, F. (2005). Bilan et conclusions. In *L'Europe pense en plusieurs langues*, sous la dir. de F. NIES, Gunter Narr Verlag, Tübingen.
- Ost, F. (2021). *Le droit ou l'empire du tiers*. Paris: Dalloz.
- Rey, A. (2007). *L'amour du français*. Paris: Denoël.
- Ricoeur, P. (1995). *Le juste*. Paris: Editions Esprit.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (2001). Le paradigme de la traduction. In *Le juste 2*. Paris: Editions Esprit.
- Rousseau, J. J. (1972). *Du Contrat Social. Ou principes du droit politique*. Paris: Bordas.
- Salas, D. (2012). *Le tiers pouvoir. Vers une autre justice*, Paris: Fayard.

- Sallis, J. (2002). *On Translation*. Bloomington : Indiana University Press.
- Schleiermacher, Fr. (1999). *Des différentes méthodes du traduire*. Trad. par A. Berman. Paris: Seuil (Points, Essais, bilingue allemand-français).
- Sieyes, E. (2002). *Qu'est-ce que le Tiers état ?* Paris: Editions du Boucher.
- Simmel, G. (1999) *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*. Trad. par L. Deroche-Gurcel et S. Muller. Paris: PUF. 1999.
- Steiner, G. (1978). *Après Babel*, trad. par L. Lotringer. Paris: Albin Michel.
- Thouard, D. (2007). Points de passage : diversité des langues, traduction et compréhension. In *Hermès* n°49, Traduction et mondialisation, Paris, CNRS Editions.
- Todorov, T. (1982). *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil (Points, essais).
- Walzer, M. (1992). Les deux universalismes. In *Esprit*. Décembre.
- Walzer, M. (1996). *La critique sociale au XXe siècle*. Trad. de S. Mc EVOY. Paris: Métailié.
- White, J. B. (1990). *Justice as translation*. Chicago and London: The University of Chicago Press.