

## Les altérités en conflit : l'éthique bermanienne de la traduction à l'épreuve de l'Étranger levinassien

Sathya Rao  
University of Alberta

### La traduction dans la pensée de Levinas

Berman définit l'éthique de la traduction comme la contre partie « positive » de l'analytique de la traduction prenant place une fois définis l'« espace de jeu propre de la traduction » et « la pure visée de la traduction, par-delà les contingences historiques ». Plus précisément, l'analytique de la traduction « présuppose » l'éthique de la traduction comme la réalité cachée à l'horizon de laquelle sont rendues manifestes les tendances déformantes qui agissent sur la traduction des œuvres originales. Dans le champ de la pratique traduisante, la visée éthique de la traduction se caractérise par une double exigence de « fidélité » et d'« exactitude » à la lettre étrangère. Contre toute réduction annexionniste de l'Autre, cette visée exprime essentiellement le « désir d'ouvrir l'Étranger en tant qu'Étranger à son propre espace de langue » (Berman 1999 : 75). Berman invoque la « méditation de Levinas dans *Totalité et Infini* » pour rendre compte de cette ouverture éthique de la traduction ; plus loin, l'auteur de *L'épreuve de l'étranger* décrit cette ouverture au moyen d'une terminologie clairement levinassienne comme « manifestant dans [l]a langue cette pure nouveauté en préservant son visage de nouveauté » (Berman 1999 : 76). Cependant, la référence à Levinas se trouve associée à de nombreuses autres : Benjamin sur la « corporéité » de l'œuvre, Schleiermacher concernant la critique des traductions ethnocentriques ou bien encore Goethe au sujet de la traduction entendue comme « rajeunissement » (*Die Verjüngung*) de l'œuvre. Dans ce jeu d'influences, plus ou moins hétérogènes, qui façonnent la théorie bermanienne de la traduction, quelle est la place exacte que tient la philosophie de Levinas ? L'objet de cet article sera justement d'interroger l'affinité – que beaucoup ont prise pour acquise – entre la pensée levinassienne et la théorie bermanienne de la traduction. Dans un second temps, il s'agira d'esquisser une théorie de la traduction qui s'efforce de rendre compte aussi bien de l'aspect éthique que des dimensions logique et pragmatique de la philosophie de Levinas. L'originalité (autant que la limite) d'une telle théorie, par rapport à d'autres entreprises comparables (Laygues 2004, Larkosh 2004), sera de rester dans la proximité, pas uniquement littérale espérons-nous, de l'édifice philosophique levinassien.

Dans le contexte de la philosophie levinassienne, la traduction décrit le dialogue ou le « va-et-vient » entre les traditions juive et grecque, entre Abraham et Ulysse, entre l'Autre et le Même. S'il se manifeste, le plus distinctement, dans

l'œuvre d'interprétation talmudique de Lévinas ou bien dans l'imaginaire biblique de sa philosophie. Il est intéressant de remarquer que certains concepts comme ceux de « Visage » ou de « substitution » développés dans les écrits « talmudiques » de Lévinas se retrouvent dans son œuvre philosophique. D'emblée, il convient de souligner que le philosophe n'interroge jamais le texte biblique directement. Il s'adresse, en premier lieu, au Talmud, c'est-à-dire aux commentaires rabbiniques. De surcroît, le philosophe refuse de placer son interprétation sous la rubrique spécialisée de l'exégèse. Sa perspective de « talmudiste du dimanche » serait plus modestement de « traduire la signification suggérée par les données du texte (talmudique), en langage moderne, c'est-à-dire en problèmes qui préoccupent un homme instruit des sources spirituelles, autres que celle du Judaïsme et dont le confluent constitue notre civilisation » (Levinas 1968 : 15).

Nouant donc un rapport entre le juif et le grec, la traduction de Lévinas procède selon un régime herméneutique particulier. Son fonctionnement préfigure celui de la relation éthique ; il consiste à « admettre que la Parole de Dieu peut tenir dans le parler dont usent, entre eux, les êtres créés. » (Lévinas 1982 : 7). En substance, il ne s'agit ni de déchiffrer le message talmudique dans la matérialité figée de sa lettre, ni de le comprendre dans l'idéalité absolue de son concept, ce que font respectivement la mythologie naïve et la science herméneutique. Il s'agirait plutôt d'y « répondre », comme le Talmud répond de la Bible, dans la tension extrême entre l'altérité immémoriale de son énoncé (ou « pouvoir-dire ») et la finitude de notre énonciation (ou « vouloir-dire »). En ce sens, interpréter ou traduire ce langage, c'est faire (re)vivre la révélation du Talmud qui, jamais ne s'épuise, dans l'actualité historique de notre position interprétative. Pour le dire autrement, c'est faire passer la singularité du message talmudique dans l'universalité du médium grec et formuler ainsi les idées (en particulier, une certaine conception de l'altérité) que les Grecs ne connaissaient pas dans leur propre langue. L'herméneutique philosophique de Lévinas apparaît possible dans la mesure où la traduction grecque ne saurait épuiser l'original juif qui, pour sa part, ne semble pas totalement étranger à l'identité grecque. En ce sens, on peut parler d'une certaine traductibilité entre le Grec et le Juif qu'illustre le parallèle entre la justice rabbinique et celle d'Eschyle dans *Oreste* ; le « miracle » de la traduction en grec de la Torah ; l'existence du registre de la *Aggadah* – qui désigne les sections non législatives du Talmud et de la Midrash – qui s'avère être un « équivalent » de ce qu'est la philosophie dans la pensée grecque. Cela étant, le philosophe reconnaît certaines limites à cette traductibilité en soulignant à la fois le caractère singulier de l'expérience éthique et les prétentions démesurées de la philosophie grecque dont il reconnaît, par ailleurs, l'universalité du langage.

### **La visée éthique de Berman à l'épreuve de l'éthique de Lévinas**

Caractérisée comme « signification première », la notion de Visage constitue, dans la pensée lévinassienne, le lieu privilégié du Sens et, dans cette mesure, le concept pivot d'une théorie du langage. Ne se laissant appréhender ni comme l'« indice » d'une présence cachée derrière sa manifestation ni comme le signe renvoyant à un signifié, le Visage « assiste à sa propre manifestation » et désigne autrui « en personne ». À ce mode de donation de l'altérité qui a pour particularité d'excéder sa propre manifestation dans l'événement de son expressivité, nous opposerons la visée éthique du traduire qui, dans la mesure où elle « se propose d'accueillir l'Étranger dans sa corporéité charnelle, ne peut que s'attacher à la Lettre de l'œuvre » (Berman 1999 : 78). En effet, comment concilier la phénoménalité concrète de la Lettre-de-l'Autre héritée de Benjamin avec le mode de présence de l'Autre lévinassien qui transcende toute forme de manifestation (*a fortiori* phénoménale) ? Ainsi, dans la perspective de Lévinas, l'erreur de Berman serait de figer, pire de « thématiser » l'Autre dans la littéralité incarnée de sa propre manifestation. Bien que Lévinas envisage la relation éthique en termes de « contact » et qu'il multiplie les métaphores sur le toucher comme le montre, par exemple, E. Wyschogrod (Laruelle 1980 : 179-203) ; en aucun cas cette proximité ne prend place ou ne se thématise dans la chair (littérale) de l'autre, dans la profondeur ontologique de la langue d'accueil. C'est précisément ce que nous tenterons de montrer. S'attachant à caractériser la structure du langage, Lévinas oppose, dans *Totalité et Infini*, la « thématisation » qui fait de l'autre l'objet d'un discours nécessairement totalisant, à la « communication » qui renvoie le langage à l'Autre comme son événement inaugural. Plus exactement, communiquer ce n'est plus parler de ou bien sur quelque chose, mais être appelé par l'Autre à la parole. De même que le langage ne peut plus être envisagé dans les termes saussuriens d'un système clos sur lui-même mais comme la forme transcendantale de mon rapport à Autrui ; de même l'activité de communication devra être désenclavée de la conscience du sujet de la métaphysique classique, où elle se réduit à un simple monologue du sujet proclamant sa maîtrise du monde. Il faudrait tout autant se prévenir d'assimiler la communication lévinassienne à un dialogue dans lequel mon adresse à l'Autre se trouverait subsumée sous un « Nous » totalisant. L'adresse lévinassienne instaure un rapport fondamentalement asymétrique entre l'Autre et l'interlocuteur. Lieu d'incertitude radicale, la communication entendue comme relation éthique « expulse » brutalement le Soi hors de son « égoïté » pour le mettre face à sa responsabilité envers autrui :

« C'est à partir de la subjectivité comprise comme soi – à partir de l'*ex-cidenc*e et de la dépossession, de la contraction où le Moi ne s'apparaît pas, mais s'immole – que la relation avec l'autre peut être communication et transcendence et non pas toujours une façon de rechercher la certitude, ou la coïncidence avec Soi. Coïncidence avec soi d'où on prétend, paradoxalement, tirer la communication. Sans prendre au sérieux le renversement radical – allant de la connaissance à la solidarité – que représente la communication par rapport au dialogue intérieur – à la connaissance de soi – pris pour la trope de la spiritualité ; en

recherchant, pour la communication, une assurance contre tout risque et sans se demander si le dialogue intérieur n'est pas redevable à la solidarité qui porte la communication. Dans l'expiation, responsabilité pour les autres, le rapport avec le non-moi précède l'auto-affection de la certitude à laquelle on cherche toujours à ramener la communication. » (Lévinas 1990 : 188-9)

Le principe, que nous pourrions qualifier d'éthico-logique, de la « substitution » de l'un pour l'autre constitue ce mode opératoire de la communication lévinassienne<sup>1</sup>. Il désigne non pas le remplacement anonyme de l'autre par le même (aussi bien dans le langage envisagé comme système synchronique que dans la relation à l'autre conçue comme monologue ou dialogue), mais le renvoi, à sens unique, de l'allocutaire à sa responsabilité pour autrui ou, selon la formule consacrée par Lévinas dans *Autrement qu'être ou delà de l'essence*, à la responsabilité de l'« un-pour-l'autre ».

Avant de pousser plus avant la comparaison entre les sujets bermanien et lévinassien, il convient de souligner le fait que le traductologue confère une signification péjorative à la communication, celle-ci désignant l'attitude résolument moderne par laquelle la traduction se trouve réduite à la « transmission d'un message d'une langue de départ (dite langue-source) une langue d'arrivée (dite langue-cible) » (Berman 1999 : 70). S'alignant sur la célèbre critique de Benjamin dans *La tâche du traducteur*, Berman fait du souci de communication-transmission chez le traducteur le lieu d'une double trahison de la lettre du texte original. En effet, sous couvert de le rendre accessible aux lecteurs, la traduction-communication ne ferait que dénaturer le texte et donc tromper son public. Comme nous l'avons souligné, la traductologie bermanienne et la pensée lévinassienne partagent un même souci éthique à l'endroit de l'Autre. Ce souci prend notamment la forme d'une critique commune de l'Auto-rité du sujet-traducteur. Afin de parer à la double menace du retour du sujet-traducteur absolu de l'idéalisme, Berman et Lévinas subordonnent leur sujet respectif à des figures puissantes de l'altérité. Ce sont justement ces deux modes d'« investissement » du sujet par l'Autre que nous nous attacherons à comparer en rapprochant la visée éthique de la traduction à la communication lévinassienne.

Le sujet-traducteur bermanien « vise » activement l'Autre dans sa littéralité, lequel ne remet le premier que « formellement » en question. En revanche, dans l'évènement inanticipable de l'accueil, l'autre lévinassien excède radicalement le sujet et l'ouvre à l'expérience traumatisante de la responsabilité pour-autrui. Il importe

---

<sup>1</sup> La question de l'homologie entre la relation éthique et la question du langage (prenant notamment place sur le site conceptuel de la substitution) a donné lieu à un certain nombre de réflexions pertinentes sur la « structure 'pragmatique' de la relation éthique », (Dupuis 1996), le statut méta-éthique du langage dans l'œuvre de Lévinas (Féron 1992) ou encore la possibilité de concevoir une herméneutique singulière du texte lévinassien (De Bauw 1997).

donc de distinguer, d'une part, l'activité du sujet-traducteur de Berman qui « *cherche-et-trouve* le non-normé dans la langue maternelle pour y *introduire* la langue étrangère et son dire » ; « *travaille* dans ce que la langue a de plus maternel » ; « *ouvre* l'Étranger à son propre espace de langue » (nous soulignons) ; en bref, *intentionne* l'Autre dans la structure intime de la langue et, d'autre part, la passivité du sujet lévinassien qui se trouve dessaisi de *lui-même* (et donc *a fortiori* de son intentionnalité) dès lors qu'il est sollicité par autrui. Alors même que le traducteur bermanien réalise formellement la vocation « contractuelle » (Berman 1999 : 77) de la traduction ; Lévinas, pour sa part, ouvre l'allocutaire à l'expérience déchirante de la responsabilité pour Autrui. On l'aura compris, l'événement de la responsabilité diffère radicalement d'une simple prescription, même partiellement critique, à être fidèle à la lettre, et ne saurait, par conséquent, être envisagé dans les termes d'un « contrat » (entre l'Autre et le sujet, par exemple) comme semble le conclure Berman au sujet de l'acte de traduction. Fondamentalement asymétrique, la responsabilité pour autrui engage le sujet dans ce qu'il a de plus intime en évitant de l'abstraire dans une exigence quelque peu abstraite de fidélité à la loi-de-la-Lettre.

Lieu commun de la tradition romantique, les thématiques de l'« accueil » et de l'« hospitalité » (*Gastfreiheit*) recouvrent deux situations différentes chez Berman et Lévinas. Ces deux situations délimitent, à leur tour, deux modes de structuration distincts du langage. Dans *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Berman définit la traduction comme la tâche consistant à « chercher-et-trouver le non-normé de la langue maternelle, pour y introduire la langue étrangère et son dire » ; le « non-normé » précise, l'auteur, dans une note de bas page, « indique ce qui, en elle (la langue), est le plus 'maternel', l'être maternel de la langue maternelle » (Berman 1999 : 131). À la différence de la syntaxe bermanienne qui situe l'Autre dans l'Être de la langue et présuppose une structuration (ce que nous appelons également topologie) de l'espace linguistique en termes de « lieux », « zones », « trous », etc., la syntaxe lévinassienne se constitue contre toute forme de structuration même partielle de la langue dans l'Être. En effet, il n'est plus question de situer l'Autre *dans* l'épaisseur « onto-topo-logique » de la langue (à laquelle Berman prête, de façon significative une « texture », une « chair » et un « cœur »), mais de faire advenir l'altérité dans l'*ex-pressivité* même du langage, dans son devenir « pragmatique »<sup>2</sup> :

---

<sup>2</sup> Dans son ouvrage intitulé *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Féron s'attache ressaisir la relation éthique « à l'intérieur de l'élément du langage » (Féron 1992 : 68). Or, une telle tentative, si elle a le mérite d'éviter de faire de la relation éthique une entité métaphysique abstraite en la situant dans la concrétude du langage, revient à poser *a priori* une matérialité au pour-l'autre. D'un autre côté, « Si l'on regarde de près l'argumentation, on voit le jeu lévinassien avec son narrataire : le lecteur pourrait être tenté d'imaginer une chose 'extraordinaire' que serait la relation éthique (...) alors que celle-ci est, le plus 'simplement' du monde, purement le *langage*. Non pas, à travers le cœur du langage, ou dans le milieu ou l'élément du langage, mais le langage » (Dupuis 1996 : 201-2). Plus généralement, il y aurait à revenir sur les modalités précises de la théorie lévinassienne du langage : s'agit-il d'une théorie de la représentation de l'Autre dans l'épaisseur du milieu linguistique ou bien d'une théorie de ses effets (pragmatiques) ? Dans les deux cas, une ambiguïté subsiste sur le caractère réellement transcendantal de l'altérité ou ce revient au même, sur la force de symbolisation immanente de la parole lévinassienne.

« N'a-t-on pas oublié une troisième dimension : la direction vers Autrui qui n'est pas seulement le collaborateur et le voisin de notre œuvre culturelle d'expression ou le client de notre production artistique, mais l'interlocuteur : celui à qui l'expression exprime, pour qui la célébration célèbre, lui, à la fois, terme d'une orientation et signification première. » (Lévinas 1972 : 46)

On distinguera ainsi, d'une part, la visée éthique de la traduction, qui fait revenir l'autre à l'endroit du cœur de la langue maternelle et confie au traducteur la tâche d'aller l'y débusquer et, d'autre part, la relation éthique où l'autre et le langage coïncident dans le surgissement de la responsabilité comme signification, du Visage comme expression, de la communication comme substitution de l'un-pour-l'autre. La profondeur ontologique de la langue qui héberge l'autre bermanien en son « cœur » cède la place à une dimension de « hauteur » depuis laquelle l'autre me convoque sans jamais se compromettre ni dans l'intériorité de mon Être (sous la figure d'un inconscient par exemple) ni dans celle de ma langue (en supposant une spatialité ou une structuration de la langue comme le fait le structuralisme). L'hospitalité lévinassienne, en revanche, n'enferme pas l'Autre dans une région, aussi profonde et accueillante soit-elle, de l'Être de la langue d'où il peut être visé ou intentionné ; elle investit le sujet (mais aussi le langage) à son insu pour l'ouvrir à la transcendance du pour-l'autre, situe le sujet (ou le langage) au-delà de lui-même (devant la responsabilité pour autrui) plutôt qu'en lui-même (dans son « inconscient » ou dans sa « structure »).

La visée éthique de la traduction et l'éthique lévinassienne supposent deux conceptions différentes de la temporalité. Au mouvement bermanien de la traduction en vertu duquel l'autre revient dans le même, le passé se réactualise dans le présent au point de le renouveler, l'occulté se manifeste ; il est possible d'opposer la « diachronie » levinassienne qui ne donne lieu à aucun retour de l'Autre dans le temps de l'Être sous quelques formes que ce soit. Plus exactement, cette diachronie ouvre, depuis l'événement « immémorial » de l'autre, sur l'infinitif de cette responsabilité où le sujet s'épuise dans son faire-signer-pour-autrui (Levinas 1990 : 182). Dans cette mesure, l'autre levinassien ne peut qu'échapper au mouvement dialectique de l'histoire qui prend place entre la Lettre et le Sens. Mouvement selon lequel passé et présent entrent en relation dans la structure de la langue maternelle sous les modalités de la « résurrection », du « renouvellement » ou bien de la « révélation » : « La traduction se déploie (...) dans une double temporalité langagière : redonner à la langue la mémoire de son histoire jusqu'à son origine, l'ouvrir à un avenir de possibilités insoupçonnées » (Berman 1999 : 137). Berman donne deux exemples particulièrement significatifs en guise d'illustration de cette dialectique : la traduction par Hölderlin du nom des dieux dans l'*Antigone* de Sophocle et celle de l'*Enéide* par Klossowski. Dans le premier cas, Hölderlin, en

rupture avec le mouvement traditionnel de la *Bildung*, fait le choix simultanément d'« orientaliser » le langage de Sophocle en « supprimant les noms des dieux » et l'« imagerie humanistico-baroque de l'Antiquité » qu'ils véhiculent et de l'« occidentaliser » en rebaptisant les dieux du nom d'« Esprit », « Père », etc., de façon à les « rapprocher de notre mode de représentation » (Berman 1999 : 94-95). Dans le second cas, la traduction « latinisante » que fait Klossowski de l'*Enéïde* a pour double effet de faire reparcourir au français « une à une les étapes de son histoire » tout en en renouvelant l'usage poétique (Berman 1999 : 135-7). C'est là toute l'étrangeté du propos traductologique bermanien qui manifeste la nouveauté de l'œuvre autant qu'il renouvelle la langue contemporaine en la mettant à l'écoute de son passé également entendu comme son « oralité épique ».

Au terme de cette analyse, il est apparu que l'autre de la visée éthique de la traduction ne saurait être aussi radicalement originale que l'Étranger lévinassien dans la mesure où celle-ci fait retour, depuis le passé de la Tradition et de la Lettre, sous les traits de l'« occulté », du « refoulé », de l'« oralité profonde du dire épique », etc. (ce qui revient à dire que l'Autre bermanien n'est en fait qu'un revenant) ; il prend place dans la profondeur ontologique de la langue maternelle et institue de fait une certaine structuration de la langue et du sujet absente chez Lévinas ; il est intentionné par la conscience du traducteur et par-là même tombe partiellement sous son autorité phénoménologique ; il perd la singularité pour ne pas dire l'exclusivité de l'Autre lévinassien en invoquant une multiplicité de figures de l'altérité (proximité, parenté interstices, refoulé, etc.) qui se confondent dans l'espace proliférant, sorte d'auberge espagnole, de la théorisation de la traduction :

« l'espace de la traduction est un espace *sui generis* (ce qui signifie qu'il y ait une traductologie), que cet espace, pour original qu'il soit, est de nature *interstitielle*. Il n'y a pas la traduction (comme le postule la théorie de la traduction) mais une *multiplicité riche et déroutante*, échappant à toute typologie, les traductions, l'espace des traductions, qui recouvre l'espace de ce qu'il y a partout, partout en tout lieu, à traduire (nous soulignons). » (Berman 1999 : 22)

Il est difficile de ne pas déceler dans ce retour nostalgique au cœur maternel de la langue maternelle l'invocation de l'« harmonie » benjaminienne des langues et, dans la figure de l'« interstice », l'éclat symbolique du débris de la « pure langue » (*die reine Sprache*). Rappelons que pour Benjamin l'essentiel de la tâche du traducteur est non pas de conserver l'original mais de « présenter » (*Darstellen*) le rapport le plus intime et le plus essentiel entre les langues. Il y a un mystère irréductible propre à l'entreprise traductologique de Berman, qui est donc moins celui de l'Étranger que celui du fondement de ma relation avec lui, c'est-à-dire de la traduction entendue comme rapport ou « parenté » (*Verwandschaft*) entre les langues.

« Affirmation énigmatique. Quel est ce rapport intime et essentiel entre les langues ? Comment se présente ce rapport ? Ce rapport est rapport de *parenté (d'affinité) : Verwandtschaft*. La parenté lie les langues entre elles ; le caractère de *l'étranger* passe au second plan chez Benjamin : les langues ne sont pas étrangères, mais parentes – ou plutôt : elles ne sont étrangères que parce qu'elles sont parentes ; étrange parenté donc, qui est le fondement de la traductibilité des œuvres. » (Escoubas 1989 : 133)

Un tel mystère s'étend aussi à la relation entre philosophie et traduction qui Berman décrit dans les termes d'un « lien profond », d'une « affinité secrète », d'une « proximité d'essence », d'un « très vieux lien », d'un « fond commun » ou encore d'une « correspondance » que l'on ne peut explorer philosophiquement faute de l'abstraire partiellement dans l'universel platonicien du sens. La traductologie bermanienne laisse ainsi planer l'espoir d'une « langue reine », mélange d'identité et de différence, de grec et de juif, réalisant l'unité entre la philosophie et traduction. Se réclamant à la fois de Benjamin, Heidegger et Levinas, Berman fait l'expérience leur parenté (et, à certains égards, de leur intertraduisibilité) au moyen de ce langage traductologique trop généreux qui assimile les altérités aux risques de perdre leurs particularités.

### **Esquisse d'une théorie lévinassienne de la traduction**

En guise de conclusion, nous tenterons de formuler, de façon programmatique, une théorie de la traduction à partir des acquis de la philosophie lévinassienne du langage. La première percée d'une théorie lévinassienne de la traduction est de reformuler les termes du rapport entre Original et traducteur. Envisagé traditionnellement comme manifestation de l'Être, l'original tombe sous le régime métaphysique de la représentation soit qu'il incarne l'Irreprésentable ou, plus exactement, l'Intraduisible (dont la traduction est nécessairement imparfaite), soit qu'il se dédouble au gré des multiples technologies de la répétition (copie, simulacre, représentation, etc.) au point de perdre sa singularité. En devenant une figure de l'Autre (un « autrement-que-traduisible » pour ainsi dire) sous les auspices de la théorie lévinassienne, l'original se trouve débarrassé de cette autosuffisance idéaliste qui fonde son intraduisibilité dans le même temps qu'il commande un rapport de traduction délesté de toute intention d'appropriation. Par-là même, c'est l'instance du sujet-traducteur tout puissant ou « archi-compétent », pour reprendre l'expression de Jean-René Ladmiral, qui se trouve dessaisi de son arbitraire pour se voir ramené à sa responsabilité-pour-l'original. Dans la perspective lévinassienne d'une théorie de la traduction, la traduction n'est donc plus le double ou la représentation plus moins défectueuse de l'Autre-original, mais bien son visage au sens où l'entend Levinas, l'évènement d'une responsabilité singulière (pas exclusivement à la lettre).

En second lieu, Levinas ouvre la voie à un mode de traduction unilatéral fondé sur ce que nous avons appelé le principe éthico-logique de substitution de l'un-pour-l'autre. Ce principe traduction offre le mérite de rompre avec les égologies et les technologies de la traduction. Les égologies de la traduction fonctionnent selon le principe hégélien de substitution de l'un-dans-l'Être en vertu duquel la traduction se confond avec un geste de totalisation incluant l'autre dans le même. Selon cette logique, traduire revient à subsumer l'élément étranger sous un concept à la fois général et abstrait de l'Être ou, en termes plus simples, à obtenir une équivalence par annexion ou intégration de l'autre au même. Pour leur part, les technologies de la traduction se fondent sur le principe de substitution de l'un-par-l'autre. Selon ce principe, l'opération de traduction désigne l'interchangeabilité des termes dans un système où l'anonymat est nécessairement de mise. Autrement dit, traduire revient à proclamer une équivalence généralisée entre des termes ayant perdus leur identité propre au profit de leur valeur ou fonction dans le système (comme c'est le cas dans le système saussurien de la langue selon Lévinas). Le geste singulier de la caresse « qui ne saisit rien, n'aboutit pas à un concept, n'aboutit pas, n'a ni la structure sujet-objet ni la structure moi-toi » (Levinas 1961 : 238) nous paraît rendre parfaitement compte du mode de traduction lévinassien dans sa double dimension éthique et pragmatique.

## Bibliographie

- BERMAN, Antoine. *L'Épreuve de l'Étranger*. Paris: Gallimard, 1984.
- BERMAN, Antoine. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris: L'ordre philosophique, 1999
- DE BAUW, Christine. *Lire Autrement Lévinas*. Bruxelles& Paris : OUSIA, 1997
- DUPUIS, Maurice. *Pronoms et Visages, Lecture d'Emmanuel Levinas*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996
- ESCOUBAS, Éliane. « De la traduction comme origine des langues : Heidegger et Benjamin, » *Les Temps Modernes*, n° 514-515, 1989 : 97-142.
- FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Milon: Grenoble, 1992.
- LARUELLE, François. *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Paris: collection Surfaces, Ed. J-M Place, 1980.
- LARKSOH, Christopher. « Levinas, Latin American Thought and the Futures of Translational Ethics, » *TTR*, Volume 17, n°2, 2nd semester 2004: 27-44
- LAYGUES, A (2004) : « Le traducteur semeur d'éthique, » *TTR*, Volume 17, n°2, 2nd semester 2004, p. 45-56
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961
- — — *Préface aux Quatre Lectures talmudiques*. Paris, Éditions de Minuit, 1968
- — — *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972

- — — *Hors Sujet*, Paris, Fata Morgana, 1978
- — — *Au delà du verset*, Paris, Editions de Minuit, 1982
- — — *Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre Poche, 1990
- — — *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992