

Hospitalité et traduction

Pour penser dans le cadre de la philosophie de la libération

Patricio Mena Malet
Université Alberto Hurtado, Chile
Courrier électronique : pamenam@uahurtado.cl

(Texte lu à Naples, Univ. Federico II, mardi 26 juin 2007)

Je souhaite tout d'abord remercier sincèrement le Pr. Domenico Jervolino de m'avoir invité à cette rencontre de phénoménologie euro-méditerranéenne, ainsi que les autorités de l'Université de Naples, Federico II. Je dois, de plus, exprimer ma gratitude vis-à-vis du fait que l'on nous ait aimablement *donné* la parole, notre parole étant latino-américaine, donc étrangère à cette rencontre euro-méditerranéenne. C'est pourquoi il s'agit ici non seulement de l'occasion de la phénoménologie *située* aux marges institutionnelles d'une organisation nouvelle et florissante comme celle qui naît tout juste aujourd'hui, et dont j'ai l'honneur d'être un témoin privilégié, mais il s'agit aussi ici du lieu même pour la *phénoménologie*, dans le sens qu'elle a été pensée par notre hôte, c'est-à-dire en tant que « l'ouverture réciproque du monde aux hommes et des hommes au monde », ouverture *donnée* dans le langage (*langagiere*), ouverture offerte et offrande dans l'acte d'apparition de son propre advenir.

Voici le fil conducteur de ce que je souhaite exposer aujourd'hui autour de la philosophie de la libération et de l'hospitalité et la traduction, en tant que sujets libérés au cours du développement d'une *phénoménologie* herméneutique comme celle de Paul Ricœur, re-travaillée par le professeur Jervolino à partir de ce qu'il a appelé « le paradigme de la traduction ». Toutefois, assurément, ce paradigme, qui à son tour se est situé à partir d'une phénoménologie de l'homme capable, capable de parler, de se raconter, d'agir, de s'imputer lui-même en tant que responsable, de se souvenir et d'oublier, de pardonner et de (se) reconnaître, vient mettre en question, justement, non seulement la dénonciation eurocentriste de la philosophie moderne et de la société globale, mais aussi l'acte même de la dénonciation proférée depuis l'Amérique latine. Si une philosophie de la libération est souhaitable, comment ne le serait-elle pas, puisqu'en définitive elle avance à la quête de la reconnaissance de l'autre – qui est, par exemple, la figure du « pauvre » latino-américain¹-, elle est en même temps source d'imprécisions en ne restant pas assez attentive, peut-être, à la figure de "l'autre" vue phénoménologiquement, depuis le pôle de l'*ego*, comme dans le Husserl des *Méditations cartésiennes*, ou depuis le pôle de l'*alter* comme chez Levinas, mais aussi à la figure de l'autre vue par une phénoménologie de la reconnaissance mutuelle comme celle de Paul Ricœur, qui est se tient à la médiation de et traverse ces deux directions phénoménologiques². Et ceci depuis *Soi-même comme un autre* jusqu'à *Parcours de la reconnaissance*.

¹ Autant l'autre européen que le pauvre sont des figures pensées comme étant préalablement constituées, à partir desquelles le dialogue entre l'Europe et l'Amérique latine est possible. C'est là la question que nous cherchons à mettre en discussion.

² Cette position médiatrice de Ricœur annoncée dans *Parcours de la reconnaissance*, est pensée à son extrême par Richard Kearney dans « Entre soi-même et un autre : l'herméneutique diacritique de Ricœur », L'Herne, Paul Ricœur, dirigé par MR D'Allonnes et F. Azouvi, 2004.

La reconnaissance de l'altérité, de l'autre – autrui –, est aussi le signe du décentrement originaire du sujet. Décentrement qui ne finit jamais par s'épuiser, dans la mesure où le sujet lui-même ne finit jamais par s'impliquer dans les choses elles-mêmes, c'est-à-dire, en tant qu'il ne finit jamais de se recevoir dans le don des phénomènes, et même plus, il ne finit jamais de médiatiser l'accès même à soi à partir du long détour par les oeuvres, les actions, les langues. Autrui décentre le sujet en le convoquant à ce que Ricœur appelle des « rapports courts » ou des « rapports longs » qui font de la reconnaissance une tâche.

En empruntant, tout d'abord, la voie husserlienne, il semble impossible de prendre en charge la tâche de dénoncer une certaine *europathisation* ou une certaine maladie de la raison européenne qui consisterait en un auto-centrisme excluant autrui, si ce n'est à partir de la propre auto-affectation qui considère comme un fait acquis, ou pas, la maladie de la raison. Si autrui n'apparaît que comme un analogon, en termes husserliens, comment dénoncer sa position « réalisée » et « exclusive », puisque autrui est plutôt vécu comme une énigme pour l'ego ? Et si le chemin parcouru part d'autrui en tant qu'expression ou en tant que visage, en des termes proprement levinasiens, autrui ne donne pas non plus la mesure de soi-même, dans la mesure où il est lui-même une force d'irruption qui oblige à répondre de...et pas seulement à répondre à.... Autrui apparaît à partir de l'injonction qui soustrait le soi-même à soi et le rend ou le reconnaît comme fondamentalement « responsif ». Il apparaît donc que l'autre est celui qui appelle avant d'être appelé, et étant expression pure, ne se laisse voir qu'à partir d'un excès injonctif.

Dans aucun des deux cas nous n'oserions penser autrui comme ayant une identité fermée et stable, ce qui serait l'argument implicite que, tout du moins, nous entrevoyons dans les nombreux mouvements de la philosophie de la libération actuelle. Ainsi, revendiquer l'élimination d'un certain eurocentrisme revient à identifier l'autre-européen en tant que déjà pleinement constitué, à l'apparence claire et nette une fois pour toutes, ainsi qu'à présupposer que la figure du « pauvre latino-américain » existe et qu'elle est vraiment exemplaire. Les deux affirmations paraissent incontestablement fausses, ou tout du moins discutables d'un point de vue phénoménologique. C'est pourquoi toute dénonciation eurocentrique me semble à première vue problématique si elle est formulée sur la base de « discours identitaires » qui font de l'universel situé (dans les termes de Mario Casalla) un problème d'universels identitaires, et oublient le situationnisme qui libère, d'autre part, le drame de l'intersubjectivité.

C'est de là, en effet, que je souhaite éclairer la problématique avec laquelle j'arrive à Naples : la traduction et l'hospitalité comme problèmes *phénoménologiques*, c'est-à-dire, *phénoménologiques-herméneutiques*. Je mets cela en avant afin de souligner le fait que l'hospitalité du langage (langagière) et la traduction comme paradigme de celle-ci, apparaissent dans la considération de l'homme capable et, par conséquent, du sujet agissant et souffrant, dont le terreau ontologique est l'affirmation de soi « mais » impliquée dans autrui, concernée par autrui. Le paradigme de la traduction signe l'ouverture du soi-même *comme* un autre et rend le travail d'appropriation et de réappropriation indéterminé, mettant ainsi fin à toute tentative identitaire, au profit d'une réflexivité entendue comme tâche et comme désir. C'est-à-dire que le *conatus* du soi-même comme un autre (du soi impliqué par l'altérité) laisse aussi les traces (elles-mêmes évanescents) de l'inachèvement sur lequel termine la

réflexion de Paul Ricœur dans *Mémoire, histoire, oubli*. Inachèvement, mais pas manque de confiance en la totalité, et soupçon intact vis-à-vis de la totalisation. C'est pour cette raison que l'Europe ne peut être pensée depuis l'Amérique latine *depuis* une certaine jalousie identitaire qui suppose le point de départ de l'autre, et ce qui est pire encore, son point d'arrivée. L'interrogation adressée à l'autre est toujours ouverte et pléthorique, de plus en plus de questions se présentant au fur et à mesure que l'autre se dévoile dans l'expression. Mais, et surtout, dans la mesure où le soi-même ne se donne et ne se reçoit à soi que dans le dialogue constant et inachevé entre prochains (rapports courts) ou partenaires (*socius*, rapports longs), dialogue qui, d'une certaine façon, se maintient dans l'espoir d'être dans la vérité, avec la force de l'affirmation originaire, et qui aspire à la « hauteur » à travers le conflit qui anime tous les efforts pour répondre et accueillir l'autre et soi-même *comme* un autre.

Certainement, héberger n'est pas qu'un simple acte de réception - et il faudrait ici penser les nombreuses et subtiles différences entre recevoir et accueillir - mais aussi un acte de don. Qu'est-ce qui est reçu et qu'est-ce qui est donné ? En ne prenant le paradigme de la traduction que comme une tâche éthico-politique, comme le professeur Jervolino l'a présenté dans cette rencontre, -en raison du temps limité dont nous disposons-, l'on peut affirmer que la traduction est un acte de dation, étant donné que dans cet acte, lorsque la parole étrangère est reçue, la parole d'autrui qui est le don de la langue, la parole du traducteur est également donnée comme « accueil » de ce qui l'oblige à répondre « d'une manière différente », toujours d'une manière différente. C'est en ce sens que le paradigme de la traduction est hospitalier, puisque pour recevoir la langue de l'autre il faut aussi (s'y) lui donner, en se donnant dans sa propre langue. Le reçu et le donné est vécu comme une dialectique sans autre mesure que celle du conflit qui nous oblige toujours à re-lire, à re-traduire, c'est-à-dire, à emprunter à chaque fois la voie longue du rapprochement vers l'autre. La traduction est ainsi le signe des relations « longues » avec autrui, médiatisées par l'institution du langage. Ici l'autre n'est pas le prochain, figure centrale des relations courtes de l'amitié, par exemple, mais l'autre qui dans son expression maintient une distance telle que l'on ne peut le comprendre qu'au moyen de la voie longue de la traduction et de l'interprétation. Mais, ce n'est qu'ainsi, aussi, que celui qui traduit se reçoit lui-même totalement impliqué par l'altérité, c'est-à-dire totalement in-constitué puisque le chemin de la positionnalité est organisé par le conflit interprétatif, par le dialogue permanent avec l'autre (traducteur et oeuvre traduite, par exemple, plus lectures reçues et offertes, aussi) dans le cadre d'*institutions* qui rapprochent dans la distance. La langue est, à cet égard, un cas exemplaire. Elle rapproche en laissant toujours des interstices destinés à être comblés dans le conflit, dans le dialogue qui nous dit que le sujet parlant, narrateur, est toujours un naissant perpétuel même si le temps passe par lui aussi; car le narrateur vieillit à son tour le temps qui s'efforce d'être et de continuer à être, le temps qui souhaite persévérer dans son existence après ses œuvres. La traduction est l'effort singulier pour accueillir l'autre et soi-même dans la langue maternelle et étrangère, mais elle témoigne aussi du petit miracle de la reconnaissance, de la reconnaissance mutuelle en tant que tâche, elle aussi, inachevée, perpétuellement inachevée. La traduction est l'espace poétique -dans le sens employé par Paul Ricœur, et repris ici de façon heureuse par Francesca Brezzi- à partir duquel la parole se renouvelle toujours. C'est le lieu à partir duquel la dialectique entre l'héritage et la nouveauté prend sens, dans la mesure où la parole traduite étant une parole *ex novo*, elle advient avec une force d'irruption et de nouveauté dans la langue d'accueil, mais elle advient toujours, déjà, avec un héritage, celui qui est propre de la langue d'accueil et de la langue d'origine. Traduire, c'est se recevoir dans l'étrangeté

de l'autre langue et recevoir avec les conditions de la langue propre. Voici, donc, la distance qui rapproche d'autrui sans compter complètement avec l'autre, mais, au fond, avec l'espoir de pouvoir continuer à compter avec lui. La traduction, enfin, rompt toute aspiration identitaire car à travers la traduction le sujet parlant et lecteur se reconnaît dans l'étrangeté de soi et de soi *comme* un autre. Mais alors, *qui* advient quand je traduis ? Très clairement, un *homme capable* d'advenir pour soi dans sa propre langue rendue étrangère par la langue de l'autre. Un homme capable, enfin, d'héberger les multiples sens de se dire qu'à l'autre, en même temps que ce qui est hébergé est aussi ce qui **est hostile** et ce qui est **objet d'hostilité** dans l'accueil second, car le premier accueil est toujours celui que fait la langue de chacun d'entre nous en tant qu'êtres ouverts sur le monde pour nous y donner et nous y recevoir, pour le recevoir et le donner en nous. *Qui* advient lorsque je traduis ? Nous laissons cette question en suspens pour aujourd'hui, tout comme le suspens sur lequel insiste la parole étrangère, la parole d'autrui. Ma propre parole.

Je vous remercie.