

Article

« La responsabilité du médiateur textuel »

James Archibald et Shmuel Wygoda

Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal, vol. 51, n° 3, 2006, p. 536-544.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/013557ar>

DOI: 10.7202/013557ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

La responsabilité du médiateur textuel

JAMES ARCHIBALD

Université McGill, Montréal, Canada
james.archibald@mcgill.ca

SHMUEL WYGODA

Université Hébraïque, Jérusalem, Israël
shmuelwygoda@hertzog.ac.il

RÉSUMÉ

La traduction est un moyen de cerner la vérité et le vrai sens des textes.

Cet article tente de définir la règle de conduite traductosopique d'Emmanuel Levinas à partir d'une analyse de ses *Nouvelles lectures talmudiques (NLT)*.

Bien que sa pensée ne fût pas explicite sur ce point, Levinas a laissé apercevoir une approche raisonnée de la médiation linguistique qui redéfinit en termes de philosophie morale la responsabilité du traducteur. Sa vision éthique de son rôle comme médiateur textuel nous oblige de revisiter plusieurs concepts clés dont celui d'interprète et d'exégète.

Il s'agit de mettre en relief une certaine vision de la responsabilité intertextuelle, réflexive et procédurale du traducteur-exégète face aux sources, au public et à l'autre absolu.

Les racines de la pensée de Levinas sur la responsabilité se trouvent à un carrefour où se rencontrent l'autre absolu et autrui. Le médiateur textuel dégage ainsi du texte le vrai sens suivant un sens aigu de responsabilité morale.

Cette lecture traductosopique des *NLT* nous fait découvrir un modèle généralisable chez celui qui est conscient du principe de l'altérité en tant que régulateur du processus et des procédés de médiation linguistique si bien que le rôle du traducteur-exégète en est valorisé.

ABSTRACT

This article describes rules of translation behavior based on an analysis of Emmanuel Levinas's *Nouvelles lectures talmudiques (NLT)*.

Although he did not expressly define this behavior, Levinas alluded to a reasoned approach to language mediation which would allow one to redefine translator responsibility in terms of moral philosophy. His vision of ethics colors our understanding of the role of the textual mediator, thus obliging us to reexamine certain key concepts including those of interpreter and translator-exegete.

This vision allows us to highlight a particular view of responsibility – intertextual, reflexive and procedural – with respect to the translator-exegete's relationship with sources, audience and the absolute other.

The foundations of Levinas's reflexions on responsibility put him at the crossroads where the absolute other and the other meet. Hence, the textual mediator derives from the source text true meaning based on his acute sense of moral responsibility. This philosophical reading of the *NLT* allows one to discover a translation model which may be generalized and may better sensitize translators to the principle of alterity insofar as it affects the processes and procedures of language mediation and improves the outcome of the translator-exegete's work.

MOTS-CLÉS/KEYWORDS

Levinas, responsabilité, médiateur textuel, éthique de traduction, Talmud

En sa qualité d'exégète, de philosophe et de traducteur, Emmanuel Levinas a pu définir à partir de ses « lectures » une approche textuelle marquée par l'omniprésence de sa responsabilité éthique. Celle-ci a donné lieu à une série de règles de conduite à la fois traductographique, traductologique et traductosophique dont l'objectif ultime consistait à élucider la vérité cachée des textes bibliques et talmudiques et, par voie de conséquence, à découvrir le vrai sens des textes. C'est à partir de cette vérité civilisatrice, de cette révélation de sens, que Levinas jouait son rôle de médiateur traduisant sa compréhension de ce qui est absolument Autre pour autrui et donnant à celui-ci accès à la véritable signification des textes. Ce processus s'informait chez Levinas d'un sens aigu et central de l'éthique ainsi que de sa perception déontologique de la tâche du traducteur-exégète.

Bien que sa pensée traductosophique soit présente dans son œuvre philosophique – ou « grecque » selon la terminologie courante – et dans son œuvre hébraïque, nous avons choisi de faire une analyse plus serrée de la manifestation de son approche textuelle en lisant le dernier recueil de ses « lectures talmudiques », un ouvrage posthume publié en 1996 aux Éditions de Minuit (Levinas 1996). Ce petit ouvrage couronne toute une série de « lectures » et de « leçons » dont la méthodologie puisait à une même source.

Toutefois, avant d'aborder les questions de méthode et le processus traductosophique, il faut saisir le sens de l'éthique chez Levinas par rapport à cette responsabilité traductionnelle et exégétique. En effet, Levinas voit un lien indissoluble entre l'éthique et l'altérité, fût-ce celle-ci textuelle, car l'éthique met en rapport l'étranger et la compréhension du texte. D'après François Poirié, ce rapport ne réside pas ailleurs que dans le langage (Poirié 1996 : 24). Par conséquent, le médiateur textuel se trouve dans l'obligation double de comprendre la source et de rendre celle-ci accessible à autrui. Cette vision de l'altérité et de la responsabilité du traducteur-exégète ressemble de très près à ce que Ladmiral a appelé la « double exigence » du traducteur qui se voit contraint de traduire pour autrui et l'esprit et la lettre du texte de départ (Ladmiral : 90). Mais, chez Levinas cette exigence prend la forme d'un code de conduite langagière articulé où le traducteur-exégète se trouve dans l'obligation de « respecter autrui... tenir compte d'autrui... de le faire passer avant soi » (Poirié 1996 : 108). C'est cet *ordre éthique* qui définira sa façon de traduire et d'expliquer un texte pour que *tout Parisien* puisse l'entendre, si bien que cette éthique traductosophique deviendra la clef de voûte pour la compréhension de son œuvre. En effet son essai sur Kierkegaard publié dans *Noms propres* (Levinas 1976) explique clairement la relation existentielle entre le « je » levinassien et la responsabilité, car le premier moteur de son activité humaine est éthique, c'est-à-dire ce respect omniprésent de l'autre qui pénètre son être entier. Or, c'est justement cet esprit-ci qui semble envahir la perception levinassienne de la responsabilité du traducteur-exégète.

Bien que l'œuvre de Levinas nous dévoile clairement plusieurs sources philosophiques de sa pensée éthique, il faut aussi reconnaître le côté purement culturel de cette pensée. La biographie d'Emmanuel Levinas nous révèle un jeune qui puisait avec entrain à plusieurs sources. Et l'une des influences majeures consistait en sa lecture des auteurs russes dont la vision romanesque était axée sur les grandes questions de morale et des rapports entre personnes. Les modèles de conduite responsable étaient nombreux à peupler les lectures de jeunesse d'Emmanuel Levinas et à l'influencer dans ses travaux d'homme adulte et de « Parisien » d'adoption. N'ayant pas reçu une

formation talmudique poussée pendant ses années de jeunesse, Levinas a néanmoins été sensibilisé à un certain nombre de valeurs dites « juives », et celles-ci ont fini par marquer sa pensée grecque et hébraïque. Il convient de rappeler tout particulièrement la question de la responsabilité par rapport à l'étranger, à la veuve ou à l'orphelin, ces êtres autres dont nous sommes collectivement et personnellement responsables. C'est dire que la question de l'autre ne se trouvait jamais loin de l'esprit de Levinas si bien qu'elle était au cœur même de son œuvre.

Sur le plan purement philosophique, la phénoménologie représente la ligne de filiation entre la pensée éthique de Levinas et celle de ses maîtres de Freiburg: Husserl et Heidegger. Toutefois, Levinas refuse de se faire appeler un philosophe juif, et sa pensée philosophique s'avère presque une antiphilosophie. Il s'écarte des sentiers battus. Son ancien camarade de classe, Maurice Blanchot, capture l'essence de son esprit en expliquant qu'il s'agit d'un « nouveau départ de la philosophie » (Blanchot 1969: 73-74), une pensée éclatée qui ne semble pas connaître de limites et un sens de la responsabilité qui envahit son entière existence actuelle et historique, si bien que nous avons l'impression que Levinas est obsédé par l'autre et par une responsabilité écrasante pour l'autre, même lorsque celui-ci se trouve hors portée. C'est cet inconditionnel de la conduite éthique face à l'autre que nous retrouvons dans les *Nouvelles lectures talmudiques*¹.

Toutefois, avant de reprendre le texte, nous devrions nous arrêter un moment au travail fort intéressant de Robert Gibbs sur Rosenzweig et Levinas publié en 1992 (Gibbs: 1992). Gibbs se penche longuement sur les rapports intimes qui existent entre la méthode de Rosenzweig et celle de Levinas. Selon Gibbs, les deux puisent à des sources juives pour mieux articuler une philosophie structurée selon des logiques textuelles différentes. Toutefois, ces deux philosophies sont juives de nature, et elles se sont enrichies par une habitude textuelle collective millénaire. La réflexion de Gibbs sur la philosophie de traduction de Levinas nous éclaire davantage sur cette approche textuelle particulière. À cet effet, l'accent se met sur le langage lui-même, et en particulier sur celui de la Bible dans la mesure où ce langage représente la « pensée biblique », c'est-à-dire une pensée absolument autre qui s'exprime dans un langage que l'homme est susceptible de comprendre par le truchement du traducteur-exégète. Ce qui différencie l'approche de Levinas de celle de Rosenzweig revient à la distinction entre la traduction littéraliste et la recherche du sens conceptuel du texte biblique typique de l'approche de Levinas, car pour celui-ci le langage du texte biblique est un rapport perceptible entre l'Autre absolu et autrui que le traducteur-exégète se doit de comprendre et d'explicitier dans sa traduction de façon à faciliter la compréhension des textes. S'il se dégage de la pensée biblique une certaine « philosophie » biblique, c'est souvent grâce à la traduction que cette pensée verra le jour chez ceux qui n'ont accès à ces textes que par le biais de la traduction, car la traduction levinassienne se rapproche maintes fois de l'explication de texte commentée ou de ce que Neubert a appelé la méthode critique. C'est ainsi que Levinas glose la traduction de la Bible publiée par le Rabbinate. L'approche de Levinas l'amène parfois à s'écarter volontiers de la traduction usuelle ou courante. « Il s'efforce d'en chercher une autre traduction qu'il est... le seul à défendre » (Bacry 1999: 22), car pour lui cette violence qu'il peut faire au texte se justifie en raison de sa quête du vrai sens et de son désir profond de l'explicitier pour autrui selon sa propre compréhension de la source.

Cette orientation permet de passer plus facilement du texte hébreu, et donc de la pensée hébraïque, au discours de *tout Parisien*, ou à un discours universel. On entend ici un écho de Walter Benjamin et sa notion du mode d'expression langagière qui permet à la fois de découvrir ce que deux civilisations ont en commun ou d'universel et ce qui constitue leurs particularités. Songeons, par exemple, au fameux exemple de *brot* et de *pain* qui partagent un même champ sémantique universel tout en véhiculant les particularités de la civilisation allemande et française (Benjamin 1968 : 74).

Gibbs relie les notions de traduction et d'altérité chez Levinas de manière à nous expliquer le rapport de ces deux notions avec celle de l'éthique.

Levinas' phenomenology climaxes in the moment I am face to face with another person. The face is the experience that lies at the root of ethics for Levinas... My obligation to be for the other rests in his human face, not as a cluster of nose and eyes, etc., but as an announcement of my responsibility for him, my duties. The separation between the other and myself is an inassimilable difference proclaimed in the other's face. I cannot make him mine, nor reduce him to my cognition of him. This concept emerges in the Hebrew word *lifné*, which means literally 'to the face' or 'before'. The significance of standing in front of someone (before the other's face) has a particular resonance in Hebrew and in the Bible. It is the set of related meanings of the preposition (before) and the noun (face) that Levinas 'translates' in the concept of the face. (Gibbs 1992: 165)

C'est ainsi que nous situons l'éthique au cœur même de la pensée lévinassienne vis-à-vis d'un acte de traduction au sens large du terme qui fait constamment face à l'autre. Pour reprendre la toute récente analyse de Gérard Bensussan, «l'éthique est la philosophie première» (Bensussan 1999 : 41) de Levinas. Georges Hansel ira encore plus loin en stipulant que l'éthique chez Levinas constitue sa philosophie première et «dernière» (Hansel : 1999), car sa pensée éthique le prédispose à aborder les textes d'une certaine manière, et elle commande par ailleurs l'issue de sa réflexion philosophique sur le texte dont il est le médiateur. C'est cette philosophie «première» et «dernière» qui agence et structure en fait l'ordre logique de sa pensée traductosopique. La tâche du traducteur-exégète est telle que celui-ci assume aux yeux de Levinas la responsabilité de la saisie cognitive du texte par le truchement du langage traductif produit. La centralité de l'éthique dans la pensée de Levinas constitue la véritable originalité de celle-ci ; le sens de l'éthique est omniprésent et commande pour ainsi dire sa pensée dans d'autres sphères, dont la traduction et l'exégèse. La dynamique du processus traductosopique chez Levinas le pousse à aller au-delà des textes, à s'en servir comme une invocation pour enfin en arriver à une pensée sinon une «philosophie» hébraïque qui laisse poindre, nonobstant les avis contraires, une véritable réflexion philosophique. Voilà ce qui le rapproche davantage de la position de Ladmiral sur le rôle réflexif du traducteur.

Par contre, comme le signale Adriaan Peperzak, son œuvre n'est aucunement un traité ni de morale ni d'éthique. Sa pensée éthique pénètre partout et sous-tend toute la structure de sa philosophie et pour tout dire de sa traductosophie : «The most obvious aspect of his work is its ethical character.» C'est aussi ce qu'il y a de plus fondamental («basic») dans son œuvre (Peperzak 1996 : xii).

Enfin, Levinas s'engage dans le processus de traduction comme moyen de compréhension pour élucider le vrai sens du texte hébreu. C'est en effet ce que nous

verrons lorsque nous analyserons le processus traductologique qui sous-tend l'argumentation des « leçons » que nous lisons dans les *Nouvelles lectures talmudiques*.

Ces « lectures » consistent en trois textes que Levinas a expliqués soit devant le Consistoire central soit devant le 29^e et le 30^e Colloque des intellectuels juifs respectivement en 1974, 1988 et 1989. Faisant suite à une habitude prise dès le début des années 1960, Levinas a choisi de traiter tous les ans du thème du colloque à partir de la « lecture » d'un texte talmudique. Il rejoignait ainsi une série de questions qui reflétaient, d'une part, le langage suranné et métaphorique du récit talmudique et, d'autre part, une thématique résolument moderne.

Dans sa leçon, « La volonté du ciel et le pouvoir des hommes », Levinas analyse en détail le Traité Makoth (23 à 24b) du Talmud de Babylone. Comme nous venons de le dire, le langage est le rapport le plus direct entre le texte et la compréhension de celui-ci, mais le langage du texte de départ est aussi une manifestation de l'altérité linguistique et culturelle du monde conceptuel du Talmud. Levinas s'explique.

Tenons-nous-en pour le moment au langage de la Michna, comme s'il ne devait pas déborder par la pensée qui le porte les notions dont il use de prime abord, à un Parisien de 1974 – et, intellectuellement, nous sommes tous de Paris –, paraîtront désuètes, particularistes ou, du moins, exotiques. Leur poids de sens est cependant considérable, précisément parce qu'elles restent comme soudées aux exemples dont elles généralisent et formalisent le contenu. Elles ont aussi des « compréhensions » multiples qui procèdent non pas de l'ambiguïté, mais de la richesse inépuisable des dimensions innombrables du concret. Peut-être nos concepts occidentaux s'en détachent prématurément. Oh, l'impatience du concept ! Ici la discussion retourne sans cesse aux exemples, y laisse germer des concepts nouveaux et repart dans de nouvelles directions. Mais, de plus – et cela n'est jamais assez précisé, ce qui risque de perpétuer l'impression d'un formalisme sauvage ou périmé –, cette conceptualisation paradigmatique est un procédé théorique pour comprendre le Réel ; il ne se traduit pas à chaque pas en conduites et situations réelles ayant une signification documentaire. Le souci de la *hala'ha*, de la règle de conduite, y est certes essentiel. Il en découle, mais comporte une décision spéciale. Au niveau théorique où la Ghemara se tient, la dialectique est cependant libre. Ces notions soudées au concret laissent au jeu de la théorie un champ différent de celui où se meuvent les concepts d'abstraction pure. Ils ne se réduisent pas pour autant à l'anecdotique, pas plus que certaines notions de la physique moderne aux images et schémas par lesquels on les traduit dans les manuels de nos lycées. (Levinas 1996 : 17-18)

Dans ce texte, Levinas explique une décision de Rabbi Hanania ben Gamliel rapportée dans cette Michna. Mais pour ce faire, Levinas se trouve dans l'obligation de rencontrer face-à-face l'altérité culturelle du texte de la Michna de façon à le faire comprendre aux *Parisiens* que nous sommes tous. Le texte de départ est parsemé de jeux de mots et de métaphores qui échappent à notre expérience moderne. Le défi interculturel pour le traducteur-exégète consiste donc en la compréhension et la traduction de ce monde culturel qui est étranger pour nous modernes détachés que nous sommes de cette réalité hébraïque, mais rattachés que nous sommes à l'abstraction universelle. Pour Levinas, le jeu de mots et la métaphore constituent tous les deux une façon de s'approcher du vrai sens du texte. Levinas reconnaît en fait que ce type de discours nous permet de définir clairement le contenu notionnel et conceptuel du

texte, même si le processus de conceptualisation peut différer d'une langue à une autre et d'une société à une autre. Nonobstant ces différences sur le plan sociolinguistique, le texte est toutefois traduisible grâce en très grande partie à ce sens de responsabilité typique de l'approche levinassienne. Cette approche se fonde donc sur une croyance à la traduisibilité des textes à travers le temps qui garantit la survie conceptuelle et notionnelle des textes par le biais d'un processus traductosopique inspiré par la responsabilité déontologique du traducteur.

Quelle est alors la règle de conduite qui se dégage de cette prise de position ? Levinas favorise au préalable une étude textuelle très fouillée, car elle éclaire, illumine, amplifie, élargit et approfondit le sens d'un texte perçu en diachronie. Il s'agit là d'un principe incontournable chez Levinas. Sans passer par là, comment peut-on prétendre s'approcher du vrai sens des textes ? Le contenu culturel et la conceptualisation sur le plan discursif du texte peuvent se décrire en termes de raison selon un ordre logique compréhensible chez le *Parisien*, c'est-à-dire en se servant d'un discours rationnel pour expliquer le contenu de l'affectif socioculturel de la métaphore ou du jeu de mots. On rend ainsi la définition même des concepts plus accessible à *tous les Parisiens*. En somme, l'explication rationnelle de l'affectif du collectif social s'avère un moyen valable et responsable de comprendre, d'expliquer et, par voie de conséquence, de traduire les archétypes textuels de toute société. La traduction est possible. Et la traduction responsable l'est davantage.

Mais le texte talmudique ne s'explique ni ne se traduit hors contexte. Par conséquent, bien que la traduction soit possible dans la pensée traductosopique de Levinas, elle ne l'est souvent que parce que le traducteur-exégète reconnaît l'intertextualité comme étant l'une des caractéristiques fondamentales du texte à traduire. Selon Levinas, la Michna se comprend à cause de « la parenté des... textes » (Levinas 1996 : 22). Et par voie de conséquence, la traduction devient possible à la lumière de cette même intertextualité. En évoquant « the tossing waves of textuality » (Caputo 1997 : 334), John Caputo explique comment à partir des textes en hébreu, Levinas arrive à construire un discours capable de traduire pour ainsi dire l'hébreu en « grec ». Levinas reverbalise ainsi des textes bibliques et talmudiques de manière à créer un sens universel qui se dégage de la particularité et de l'isolement des textes de départ. En effet, selon la tradition talmudique, les textes et les discours se trouvent régulièrement en confrontation, et l'un des moyens préférés de comprendre les textes consiste à comparer des textes semblables. Cette approche épouse de très près les principes d'intertextualité qui définissent l'approche dite textuelle en traduction. C'est reconnaître que le vrai sens se trouve souvent dans l'intertexte dont s'inspire le texte de départ que l'on traduit. Dans la tradition juive, il s'agit du principe de *guézérah schavah* articulé par Rabbi Ischmaël d'après qui on peut comprendre la Thora en comparant deux passages dont les paroles ou les propositions se ressemblent si bien que les inférences textuelles d'une part s'appliquent aussi ailleurs en raison de l'intertextualité reconnue. Or, le vrai sens des textes se trouve en fait au-delà des mots, des paroles, des propositions, de la mer discursive, voire des textes mêmes.

Cette réalité supratextuelle nous indique comme chez plusieurs traducteurs bibliques dont Rosenzweig et Fox, par exemple, que la valeur du texte traduit réside dans la compréhension des symboles à caractère intertextuel qui se trouvent dans les textes de départ. Toujours dans le même texte, Levinas explique sa compréhension du symbole de la circoncision.

... on peut entendre par vie précisément cette limitation de la sauvage vitalité de la vie – quelque chose que la circoncision symboliserait, limitation par laquelle la vie s'éveille de sa spontanéité de somnambule, se déguise de sa nature et interrompt son mouvement centripète, pour s'ouvrir à l'autre et à autrui. Vie où l'on peut reconnaître le destin du peuple juif qui, limitant par la loi cette vitalité de fauve, accepte cette limitation comme la part la meilleure, c'est-à-dire comme une "récompense". (Levinas 1996: 23)

Nous mettons ici l'accent sur le symbole de la circoncision, car ce symbole nous permet de mieux comprendre la position traductosopique de Levinas devant le texte biblique ou talmudique.

Le symbole de la circoncision met justement en relief l'impératif éthique qui pèse tellement lourd dans la pensée lévinassienne. Ce symbole traduit le sens intime du rapport entre l'altérité et la responsabilité du traducteur face à l'Autre et à autrui. C'est ici que nous voyons un lien étroit entre la pensée de Jacques Derrida et celle de Levinas, car la circoncision chez Avraham et ses descendants représente « the cut that opens the space for the incoming of the *tout autre* » (Caputo 1997: 250). C'est dire qu'Avraham et ceux qui ont le pouvoir de connaître l'Autre ne s'ouvrent à cette réalité que dans la mesure où ils acceptent la responsabilité ultérieure d'expliquer et de transmettre le sens du *Réel* à autrui. À ce niveau de responsabilité, le « je » lévinassien prend conscience de sa double responsabilité si bien qu'il accepte ce que nous avons appelé plus haut l'*exigence double* du médiateur. Par ailleurs, cette responsabilité s'étend aussi à la survie des archétypes socioculturels, moraux et même religieux, parce que c'est le traducteur responsable qui assure la survivance et la transmission interculturelle et diachronique des valeurs véhiculées par les textes fondamentaux de notre civilisation. Cette pensée aurait pu être adoptée par plusieurs autres traductologues dont, entre autres, Walter Benjamin et George Steiner, pour qui la traduction joue un rôle central par rapport à la continuité des valeurs culturelles dans le temps et dans l'espace.

Dans ce sens, la responsabilité du médiateur textuel le situe au carrefour de l'Autre absolu et d'autrui dans la communauté des hommes. Le traducteur – celui qui explique les textes est en effet le médiateur de sens entre la véritable signification du texte d'inspiration divine, écrit dans le langage des hommes selon la directive divine, et la traduction, l'explication, l'exégèse de ce même texte pour autrui par une personne responsable ayant un accès informé à la source.

Voilà le fond de la pensée éthique de Levinas et la source d'une explication de sa conduite déontologique, du rôle et de la tâche du traducteur, une vision qui ne s'écarte guère de celle de Walter Benjamin dans son essai sur la tâche du traducteur.

Par le même effet, la traduction est une forme de libération à l'intérieur de certaines contraintes. Sous l'invocation du texte talmudique ou biblique, Levinas tend vers une pensée à la fois « hébraïque » et philosophique. Cela peut expliquer la tension dialectique entre la *sauvage vitalité*, une sorte de liberté sans bornes, et la traduction responsable d'un texte qui respecte les limites imposées par la situation traductionnelle. Le médiateur textuel est donc toujours conscient du principe de l'altérité qui régit les processus, tels que la planification et la conceptualisation par exemple, et les procédés de traduction, tels que la déverbalisation et la reverbération le cas échéant. Levinas – comme exégète responsable – est tout aussi conscient de l'altérité qui oppose l'Autre

absolu à autrui qu'il l'est du rôle valorisant du médiateur textuel. Et c'est peut-être pour cela que ses « leçons » et ses « lectures » ont pu jouer un rôle tellement prépondérant dans la transmission de la pensée biblique et talmudique à *tous les Parisiens*.

Mais le travail de traduction et d'explication n'en demeure pas là. La dynamique textuelle va encore plus loin dans le but de comprendre et de faire comprendre le texte au-delà des mots. Levinas s'explique de la manière suivante.

En effet, l'aventure du Midrach, la possibilité même de l'herméneutique, dans sa démarche rigoureusement formelle, n'appartiennent-elles pas déjà à la façon même dont se fait entendre parmi nous la voix autre – la façon même de la transcendance, comme on dit en termes d'école? Oublions les circonstances historiques dont le verset porte la trace des informations qu'on peut en dégager. Restituons le sens de ce qui est dit à la texture du texte. Les docteurs rabbiniques ont aimé s'attacher à la lettre. Il faut peut-être appeler ainsi tout le poids mort des *signes* qui alourdit la *signification*. Mais l'expression ne revient pas à la simple transmission de pensées. L'expression de la signification appartient à la signifiante même, à l'esprit de la fécondité de l'intelligible, qui par là est esprit, c'est-à-dire inspiration. Comme si le sens d'une pensée se portait – méta-phore – au-delà de la fin qui limite l'intention du penseur. Il se dit plus loin que son Dit. Il est dit en dehors du diseur. Ses ailes repliées où le germe de vies innombrables promises en lui – raisons séminales – se logent aussi dans les lettres du texte – métaphores d'une pensée dépassant ce qu'elle pense. Toute cette littérature – au sens où on dit « feuilleure » ou « mâturation » – attend ou inspire le lecteur. Des versets crient : « Interprète-moi. » Inspiration de toute littérature authentique définissant le livre comme livre, elle guide l'histoire des nations. (Levinas 1996 : 32-33)

Le principe traductosopique de la médiation textuelle repose sur l'herméneutique. N'entend-on pas ici l'écho de George Steiner dans *Après Babel*? Il existe ainsi chez Levinas un certain nombre de principes qui régissent la critique et l'interprétation textuelles. Son *savoir-interpréter* se définit en termes purement objectifs. Et sans les règles du *savoir-interpréter* l'herméneutique deviendrait impossible. Ce *savoir-interpréter* place l'exégète, le médiateur et le traducteur devant l'autre et face à son altérité si bien que la personne chargée de l'interprétation textuelle se voit dans l'obligation de passer de sa compréhension de l'Autre absolu par voie de transcendance à un texte abordable en termes de compréhension et d'interprétation par autrui.

Levinas explique le processus en termes de sens, signes, textualité, signification et signifiante. À un premier niveau, l'on s'attache au littéralisme de la tradition rabbinique; puis – fruit de cette traductosophie de l'herméneutique – l'interprète cherche non seulement le sens du texte de départ tel qu'appuyé par les signes traduisant l'autre absolu, mais aussi la signification intertextuelle ainsi que la signification de ces textes pour le lecteur qui les lit ou les voit dans un contexte purement diachronique et donc de transcendance. C'est dire que l'interprète-traducteur s'inspire de la lettre d'un texte et de son intertextualité pour bien dégager le sens du premier texte, l'intention de l'Autre absolu et sa pensée dans la mesure où l'herméneutique le permet. Levinas reconnaît l'intentionnalité comme caractéristique du texte de départ et le devoir de l'interprète-traducteur de découvrir cette intentionnalité dans le texte même. Le texte est investi d'une vitalité qui lui a été transmise par l'auteur premier, celui qui a insufflé dans son texte ses intentions, parfois évidentes, parfois cachées. Le lecteur, l'exégète et le traducteur en une seule personne doit faire découvrir cette caractéristique

textuelle à ses lecteurs à lui. On reconnaît dans ce processus une certaine complicité de la part du texte de départ qui se laisse découvrir au fur et à mesure que la pensée séminale remonte à la surface et se transmet à d'autres cultures, à d'autres moments dans l'histoire des idées.

C'est ainsi que selon une vision commune à plusieurs traductologues, la traduction-interprétation de textes ayant une certaine autorité contribue à la création culturelle et au développement progressif de la civilisation. C'est une vision entièrement compatible avec la pensée de Steiner dont la perception quasi anthropologique des générations textuelles investit chaque ré-écrivain d'une responsabilité qui va bien au-delà des textes, adaptations ou traductions produits. Cette même notion nous rappelle la question de survie textuelle garantie selon Benjamin par la traduction. La lecture, l'interprétation, l'exégèse et la traduction des grands textes sont le vrai moteur des progrès de la civilisation, car il faut reconnaître que la dynamique de la compréhension diachronique des textes canoniques est en tout temps redevable à la traduction dans ses multiples formes. Or, c'est la responsabilité lévinassienne qui servira de garantie à tous les « Parisiens » héritiers que nous sommes à travers les textes et leurs traductions multiples du legs de la pensée grecque et hébraïque.

Grâce à cette lecture traductosopique des *Nouvelles lectures talmudiques*, nous avons découvert un sens de responsabilité devant le texte à lire, comprendre, expliquer et traduire que l'on est capable de généraliser. La leçon qu'Emmanuel Levinas nous fait ici aiguise d'une part notre sens de responsabilité, pris que nous sommes entre l'Autre et autrui, et valorise d'autre part notre rôle de médiateur textuel, car nous sommes des bâtisseurs de civilisation et nous sommes de ce fait responsables des générations à venir. Qu'Emmanuel Levinas nous serve de modèle.

NOTES

1. Voir aussi le «Modèle de l'occident» (Levinas 1982: 29-50).

RÉFÉRENCES

- BACRY, H. (1999) : « La Bible, le Talmud, la connaissance et la théorie du visage de Levinas », *Pardès, Revue européenne d'études et de culture juives* 29, p. 13-32.
- BENJAMIN, W. (1968) : « The Task of the Translator », In BENJAMIN, W. *Illuminations, Essays and Reflections*, HANNAH ARENDT (Ed.), New York, Schocken Books, p. 69-82.
- BENSUSSAN, G. (1999) : « Quand faire c'est dire, *Naase venichma* dans l'œuvre de Levinas », *Pardès, Revue européenne d'études et de culture juives* 29, p. 33-49.
- BLANCHOT, M. (1969) : *L'entretien infini*, Paris, Gallimard.
- CAPUTO, J. D. (1997) : *The Prayers and Tears of Jacques Derrida, Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press.
- GIBBS, R. (1992) : *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, Princeton University Press.
- HANSEL, G. : « Emmanuel Levinas (1906-1995) », <<http://adam.fiz.huji.ac.il/hansel/gpp.html>>, consulté le 28 août 1999.
- LADMIRAL, J.-R. (1994) : *Traduire: théorèmes pour la traduction*, 2^e édition, Paris, Gallimard.
- LEVINAS, E. (1982) : *L'au-delà du verset*, Paris, Les Éditions de minuit.
- (1976) : *Noms propres*, Paris, Fata Morgana.
- (1996) : *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- PEPERZAK, A. T. (1996) : « Preface », In PEPERZAK, A. T., CRITCHLEY, S. et R. BERNASCONI, (Eds.) *Emmanuel Levinas, Basic Philosophical Writings*, Bloomington, Indiana University Press, p. vii-xv.
- POIRIÉ, F. (1996) : *Emmanuel Lévinas, Essai et entretiens*, Paris, Actes Sud.