UNICA

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI CAGLIARI

Ph.D. DEGREE IN
Philological and Literary, Historical and Cultural Studies
Cycle XXXVII

TITLE OF THE Ph.D. THESIS

La traduction comme poétique

Édouard Glissant, Paul Ricœur : expériences et regards croisés

Scientific Disciplinary Sector(s)

FRAN-01/A

Ph.D. Student:	Sara Aggazio
Supervisor	Fabio Vasarri
Co-Supervisor	Tiphaine Samoyault

Final exam. Academic Year 2023/2024
Thesis defence session: February 2026

Remerciements

Ce travail est le fruit des expériences et des regards qui nous ont accompagnés pendant nos années d'études et de vie. Un premier remerciement va donc à notre directeur et à notre directrice de thèse pour nous avoir accompagnée et pour leurs relectures attentives. Merci à Fabio Vasarri pour avoir suivi ce travail avec patience malgré l'« indisciplinarité » de celui-ci, ainsi que pour ses encouragements et son soutien. Merci à Tiphaine Samoyault pour la finesse de son regard et pour les dialogues qu'on a eus ensemble ; ce travail lui doit beaucoup.

Nous remercions Franco Nasi pour nous avoir transmis la passion pour la traduction et Elena Pessini pour nous avoir fait rencontrer l'œuvre d'Édouard Glissant. Merci aussi à Angela Albanese, Roberto Badini, Francesca Lorandini, Mauro Pala, Roberto Puggioni, Giuseppe Sofo, pour leurs conseils.

Ce travail est aussi redevable d'autres échanges intellectuels qui ont nourri notre réflexion durant ces années. En particulier, nous aimerons remercier toutes les personnes proches de Glissant et de Ricœur qui nous ont accordés leur temps, en particulier Olivier Abel, Loïc Céry, Anne Dujin, Mathieu Glissant, Sylvie Séma-Glissant, Raphaël Lauro, Nathalie Ricœur.

Nous remercions également, dans les institutions, le personnel du département des manuscrits de la BNF et les membres du Fonds Ricœur pour avoir favorisé nos recherches, ainsi que les personnes qui travaillent dans les autres lieux où cette thèse a

été rédigée. Un remerciement particulier va à Adeline Alvarez et à Marion Dupuis du CRAL.

Nous tenons à remercier toutes les amis et collègues avec qui nous avons partagés ces années, notamment Fernando Araujo, Mattia Bonasia, Giacomo Cerlesi, Francesco Donato, Eduardo Eguiarte Ruelas, Kayvan Jafarined, Gianluca Landolfo, Bronwyn Louw, Louis Mühlethaler, Emma Pavan, Diana Plachendovskaya, Marta Romagnoli, Martino Quadrato, Vincent Timsit, Laura Truxa. Un remerciement particulier à ceux et celles qui, avec patience, ont lu ce travail et nous ont aidé à accorder notre voix d'écriture à la langue française, notamment Camille Brasseur, Andreu Gesti Franquesa, Sacha Najman. Merci aussi à Erika De Angelis, à Martina Mileto et, surtout, à Alessandro Falconieri et à Giorgia Guglielmi pour leur précieuse présence.

Rien n'aurait été possible enfin sans les regards de nos proches qui sont à la recherche ce que les expériences sont à la vie : leur condition et leur ressource. Merci à mes familles de Brindisi, de Parma et de Paris. Nous ne pouvons pas les nommer individuellement, mais ce travail leur est dédié.

Introduction

Associer le nom d'Édouard Glissant à celui de Paul Ricœur pouvait paraître hasardeux et peut-être même arbitraire. Du moins était-ce notre première impression lorsque Tiphaine Samoyault nous a encouragée à intégrer la réflexion ricœurienne au sein de notre recherche doctorale sur la pensée de la traduction chez Glissant pour – nous essayons de nous souvenir de ses mots exacts – « associer deux penseurs qui adossent la réflexion de la traduction à une pensée de l'autre[1] ». Le duo d'adjectifs – hasardeux, arbitraire – allait bientôt être enrichi d'un nouvel élément : ambitieux – sans doute, le plus effrayant du trinôme. Oui, car quand nous avons décidé de plein gré de changer la donne de notre objet de recherche pour élargir la réflexion en intégrant cet autre penseur, nous n'avions pas la moindre idée de la façon dont faire dialoguer ces deux voix, particulièrement dissonantes de prime abord.

« Innamorarsi di qualcuno era come entrare in un paesaggio imprevisto[2] », écrit l'écrivaine et traductrice italienne Claudia Durastanti dans son roman *Missitalia*, ouvrage que nous avons lu peu de temps après cette première rencontre avec Tiphaine Samoyault. Cette phrase, apparemment fort éloignée du propos de notre recherche, n'a pourtant pas cessé de tourner dans notre tête le long de ces deux dernières années. Ce propos faisait

[1] Cette première conversation avec Tiphaine Samoyault a eu lieu dans le jardin du château du Centre Culturel International de Cerisy, lors du colloque « Édouard Glissant. La Relation mondiale » qu'elle a coorganisé avec Sam Coombes et Christian Uwe en août 2022.
[2] Claudia Durastanti, *Missitalia*, Milano, La nave di Teseo, 2023, p. 357.

écho chez nous avec quelque chose d'autre, sans doute avec la référence deleuzienne au paysage, qui résonne particulièrement avec cette phrase de l'écrivain Martiniquais : « Les langues sont nos paysages, que la poussée du jour change en nous[3] ». En quelque sorte, nous étions tombée amoureuse une première fois d'un paysage et d'une langue, le paysage et la langue-langage de Glissant, avec lesquels nous nous étions plus ou moins acclimatée, après plusieurs années d'essai. Ce paysage, cette langue nous avions l'impression (et la présomption peut-être) de les connaître déjà, nous les percevions comme familiers. Quand, soudainement, un nouveau paysage et une nouvelle langue s'offraient à nous, ceux de Ricœur, nous avons fait une expérience singulière de perte des repères et de dépaysement : non seulement il fallait entrer dans un nouveau paysage et dans une nouvelle langue, mais aussi savoir leur trouver une place dans notre propre paysage et dans notre propre langue, parfois même au détriment de la langue et du paysage glissantiens. Rentrer dans la pensée philosophique de Ricœur s'est avéré être une tâche ardue, compliquée et troublante à cause de l'étrangeté que celle-ci représentait pour nous, jeune chercheuse en études littéraires et en traductologie. Cependant, le plus difficile n'a pas seulement été d'apprendre à connaître cette langue et ce paysage étrangers, mais aussi, et surtout, de trouver un moyen de les faire interagir, voire de les inscrire dans un échange avec la pensée littéraire de Glissant. Confrontée à ces deux langues et à ces deux paysages hétérogènes, le dialogue entre Glissant et Ricœur allait se configurer, pour nous, comme un véritable exercice de traduction entre deux altérités en apparence irréductibles. Voici, donc, notre premier questionnement d'ordre méthodologique : existent-ils des langages-paysages communs à la littérature et à la philosophie pour entreprendre cette « conversation imaginaire » ?

[3] Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 85.

L'un poète, écrivain et philosophe martiniquais, proche des mouvements indépendantistes des années 1960, devenu célèbre pour sa pensée poétique de la « Relation », du « Tout-monde » et de la « Créolisation ». Depuis ses premières publications, Glissant n'a jamais cessé de proposer une poétique philosophique qui, en se démarquant, dialogue constamment avec les pensées de matrice occidentale, l'amenant à adopter une position d'écoute vis-à-vis des bouleversements du monde au XX^{e} siècle, afin d'en relever les défis. L'autre, philosophe, né en France et de confession protestante, est souvent reconnu comme l'un des représentants de l'herméneutique critique française. Ricœur est ce philosophe qui, à partir du milieu du XX^{e} siècle, s'est engagé à mettre en dialogue les diverses traditions philosophiques occidentales, notamment la philosophie réflexive, la phénoménologie, l'herméneutique philosophique et la philosophie analytique, pour examiner les différentes modalités d'interprétation du monde à travers lesquelles il est possible, pour un sujet, d'accéder à une compréhension de soi et des autres.

À l'absence d'une vision commune et d'un geste philosophique partagé, il faut y ajouter le constat d'une ignorance réciproque dans leurs réflexions respectives, comme résultat du manque de véritables occasions de se rencontrer ou d'échanger. Face aux différents enjeux de la contemporanéité, les réflexions de Glissant et de Ricœur se forgent à partir de deux lexiques théoriques et de deux milieux culturels distincts, ce qui nous impose un questionnement méthodologique ultérieur : comment entamer ce dialogue autour de leurs pensées de la traduction, s'ils ne se sont jamais croisés dans leurs aventures intellectuelles respectives, malgré leur quasi-contemporanéité[4]? Est-il possible

[4] Glissant naît en 1928 et meurt en 2011, Ricoeur naît en 1914 et meurt en 2005.

de les situer dans des « lieux-communs[5] », pour concevoir et établir un potentiel dialogue ?

À ces premières hésitations qui nous ont fait questionner la pertinence de la comparaison devaient s'en ajouter d'autres qui interrogeaient notre propre appareil théorique en tant que traductrice et chercheuse en théories de la traduction : comment aborder ces deux pensées de la traduction alors qu'il n'y a jamais eu, ni chez Glissant ni chez Ricœur, une véritable régularité dans la formulation de leurs réflexions respectives, et que celles-ci n'étaient pas en rapport avec leurs sporadiques expériences pratiques avec la traduction[6] ? Contrairement à bon nombre de leurs contemporains, pour qui la pensée de la traduction s'entrelace le plus souvent à une pratique de la traduction plutôt significative et intense – l'on pense à Antoine Berman, Henri Meschonnic, pour ne citer que les plus connus – pour Glissant et Ricœur, cette réflexion n'est pas redevable du rapport canonique entre expérience et réflexion, pratique et théorie, tel que pointé par la traductologie contemporaine.

[5] Nous empruntons à Glissant cette expression qui désigne : « un lieu où chaque fois une pensée du monde appelle et éclaire une pensée du monde », Édouard Glissant, *Philosophie de la Relation,* Paris, Gallimard, 2009, p. 25.

[6] Pour ce qui concerne Glissant, la seule expérience de traduction publiée à proprement parler date de 2010 avec la publication de *La terre, le feu, l'eau et les vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde* (Galaade, 2010), où l'écrivain traduit quelques morceaux de poèmes et chansons, sans pour autant nous livrer aucune indication à propos de sa démarche traductive, ni du choix des textes. Deux autres tentatives de traduction méritent notre attention : la première, une traduction intralinguistique de l'ancien français, est la réédition préfacée et annotée de Gatien De Courtillz, sieur de Sandras, *Mémoires de Mr. D'Artagnan, capitaine lieutenant de la première compagnie des mousquetaires du Roi, contenant quantité de choses particulières et secrètes qui se sont passées sous le règne de Louis le Grand*, Paris, Jean de Bonnot, 3 vol., 1965 ; la deuxième est une traduction intersémiotique inachevée des hiéroglyphes égyptiens lors d'un voyage sur le Nilo conservée à la Bibliothèque nationale de France, Fonds Édouard Glissant, NAF 28894 (67) (NIL), « Journal d'un voyage sur le Nil ». Nous remercions Mathieu Glissant et Sylvie Sémavoine-Glissant pour nous avoir signalée ces deux dernières références. À l'opposé, le parcours intellectuel de Ricœur ouvre avec une traduction clandestine menée pendant cinq années, de 1940 à 1945, lors de son emprisonnement dans le camp en Poméranie orientale pendant la Deuxième guerre mondiale, à savoir les *Ideen I* d'Edmund Husserl, parue en France en 1950 chez Gallimard sous le titre *Idées directrices pour une phénoménologie*. Nous remercions Natalie Ricœur pour nous avoir donné accès au manuscrit de cette traduction. De Husserl, Ricœur traduit également le texte-manifeste *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne en 1977 et, en 1976, il est réviseur et cosignataire avec Étienne Sacre de la traduction de la deuxième édition de *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Seuil) de Hans-Georg Gadamer.

S'il est vrai que l'intérêt pour la traduction devient explicite chez les deux à partir des années 1990, dans un moment où la traductologie en tant que discipline autonome allait prendre son envergure actuelle à partir du « tournant culturel » des années 1980, la manière dont Glissant et Ricœur sont arrivés à la question conserve des traits assez peu conventionnels, pour ne pas dire atypiques. Pour l'un comme pour l'autre, la traduction est comprise « au sens large[7] » selon l'expression que nous empruntons à Yves Bonnefoy, c'est-à-dire qu'elle est comprise dans un sens à la fois propre et métaphorique. Chacun, à sa manière, inscrit la traduction à l'intérieur d'une réflexion plus large touchant des enjeux éthiques, politiques et poétiques posés dans le cadre de la mondialisation. Pour Ricœur, la traduction est un « paradigme », ou bien un « modèle », pour interroger l'articulation entre identité et altérité, un modèle particulièrement « approprié au problème spécifique que pose la construction européenne[8] » ; pour Glissant, la traduction est à la fois une « opération de créolisation » et « une des espèces parmi les plus importantes de [la] pensée archipélique[9] ». En effet, malgré les différences substantielles qu'il est possible d'identifier dans leurs réflexions, ce premier point d'accord nous permet de formuler notre première hypothèse, à savoir que, autant chez l'un comme chez l'autre, la réflexion sur la traduction s'inscrit dans le continuum d'un plus vaste questionnement poético-philosophique, jusqu'au point de représenter une sorte de couronnement de leurs investigations respectives.

Cette dernière remarque nous amène vers une considération supplémentaire. En raison de leur apparente plasticité théorique, la pensée de la traduction qui s'esquisse chez

[7] Yves Bonnefoy, « La traduction au sens large. À propos d'Egard Poe et ses traducteurs », *Littérature*, n°150, juin 2008, pp. 9-24.
[8] Paul Ricœur, « Quel nouvel éthos pour l'Europe ? » dans Peter Koslowski (dir.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, pp. 107-116.
[9] Édouard Glissant, « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *Onzièmes assises de la traduction (Arles 1994)*, Paris, Actes Sud, 1995.

Glissant et chez Ricœur, prises dans leur singularité, sont susceptibles d'être l'objet de lectures simplifiées, hâtives, souvent lénifiantes et quelque peu tautologiques. Plus généralement, la densité de leurs œuvres et de leurs pensées (en termes de complexité, mais aussi en termes d'ampleur) coïncide parfois avec une banalisation et une récupération superficielle de certaines de leurs réflexions, comme en témoignent certains discours politiques contemporains en France. Nous pensons aux propos de Jean-Luc Mélenchon qui, depuis sa campagne présidentielle de 2022, n'a cessé de convoquer Glissant et notamment la notion de créolisation, l'affaiblissant à coups de slogans conciliateurs dans l'illusion de pouvoir contrer le racisme répandu dans la société et prôné sans cesse par l'extrême droite[10]; ou alors, à la manière dont Emmanuel Macron, depuis sa première élection en 2017, s'est réclamé d'une filiation intellectuelle avec Ricœur et avec sa pensée tensive capable de tenir ensemble les conflits, pour justifier une démarche politique contradictoire et incohérente, notamment pour ce qui concerne ses propos sur l'immigration[11].

Face aux risques de dépolitisation de l'une des idées centrales de la pensée glissantienne et face à la négligence des soucis éthiques dans la philosophie politique

[10] Pour donner un exemple concret de l'inefficacité de l'instrumentalisation du terme opérée par Mélenchon, il suffit de lire ses arguments postés sur la plateforme X (Twitter à l'époque) le 3 janvier 2022 : « Allez dans n'importe quelle rue de Paris ou d'ailleurs et vous verrez partout des pancartes en anglais. La créolisation est en train d'avoir lieu. Mais nous sommes aussi les plus gros consommateurs de pizzas. Et le plat préféré des Français est le couscous. » Pour une compréhension moins caricaturale des propos de Mélenchon au sujet de la créolisation glissantienne nous renvoyons à son entretien avec Aliocha Wald Lasowski « La créolisation et l'universalisme concret », dans Aliocha Wald Lasowski, *Imaginaire et politique de la créolisation*, Paris, Éditions de l'aube, 2023, pp. 347-353.

[11] Macron a été assistant éditorial de Ricœur entre 1999 et 2000 lors de la rédaction de *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (Seuil, 2000). Si un bon nombre de spécialistes et proches de Ricœur n'approuvaient pas cette revendication de Macron la concevant comme une forme d'imposture, l'historien François Dosse avait initialement montré son soutien à la politique libérale macroniste redevable pour lui de la philosophie ricœurienne (cf. *Le Philosophe et le Président. Ricœur & Macron*, Paris, Stock, 2017) avant de déclarer lui aussi l'inadmissibilité d'un tel rapprochement à la suite de la « dérive droitière » des propos sur l'immigration de Macron (cf. la tribune que François Dosse a adressé à Macron « Emmanuel, tes propos sur l'immigration contribuent à la désintégration de ces populations fragilisées », *Le Monde*, 3 décembre 2019, ainsi que l'article de Nicolas Truong, « Les intellectuels proches de Paul Ricœur se divisent sur la fidélité d'Emmanuel Macron aux idées du philosophe », *Le Monde*, 3 décembre 2019).

ricœurienne, la présence de ces deux penseurs au sein des débats qui touchent à la politique migratoire en France est révélatrice de l'intérêt qu'ils ont porté sur les questions identitaires et de leurs réflexions sur l'idée d'altérité. Au moment où Glissant parle d'« identité-rhizome », Ricœur développe son concept d'« identité narrative » ; lorsque Glissant reconfigure le statut des interrogations ontologiques à travers une poétique immanente de la « Relation », Ricœur s'attarde sur les logiques de la « reconnaissance » qui innervent tout rapport entre le soi et les autres. L'ensemble de ces notions, loin de vouloir régenter ou de faire école, s'inscrit dans deux parcours qui interpellent les potentialités créatrices du langage en tant qu'espace où de nouveaux imaginaires peuvent prendre forme et produire des effets de transformation sur le monde.

Certes, ces points d'accord ne doivent pas nous amener vers des superpositions trop hâtives, en finissant ainsi par négliger que, malgré certaines instrumentalisations idéologiques, le rattachement des discours politiques à l'une ou l'autre pensée indique néanmoins des différences entre les deux, scellées par les deux imaginaires politiques auxquels ces pensées ont été rattachés. C'est en ce sens que la traduction peut s'avérer un angle d'attaque privilégié pour faire émerger aussi bien les résonances que les dissonances dans ces deux manières d'entendre le rapport à l'autre.

Ainsi, il n'a pas été aisé d'isoler leurs réflexions respectives sur la traduction pour les situer au sein des *Translation Studies,* pour deux raisons qui rejoignent en partie les problématiques que nous avons déjà exposées. D'un côté, du fait que les deux penseurs réfléchissent à la traduction à partir de différents champs disciplinaires – la littérature pour le premier, la philosophie pour le deuxième –, une étude portant sur leurs pensées de la traduction ne peut pas faire abstraction d'un plus vaste questionnement de leurs itinéraires de réflexion respectifs. De l'autre côté, parce que les enfermer dans le seul

domaine de la traductologie ne rend pas justice à la complexité des recherches menées par ces deux penseurs. Le risque de les figer dans un seul et unique domaine fait émerger ainsi un premier jalon théorique qui permettra de nous guider et de nous informer le long de notre propre démarche. Celle-ci émane directement de la construction de ce dialogue entre Glissant et Ricœur autour de la compénétration réciproque entre littérature et philosophie, dont la rencontre fait émerger un troisième espace d'expression que nous proposons d'appeler *poétique*.

Sur le plan épistémologique, l'acception du mot poétique sur laquelle nous nous appuyons n'est pas tant celle qui a été élaborée dans le domaine structuraliste, conçue comme « une théorie de la structure et du fonctionnement du discours littéraire[12] », mais plutôt celle que nous retrouvons chez Luciano Anceschi, dans le cadre de son esthétique phénoménologique, à savoir « la riflessione che gli artisti e i poeti esercitano sul loro fare, indicandone i sistemi tecnici, le norme operative, le moralità, gli ideali[13] », notamment développée au sein de la traductologie par Emilio Mattioli et Franco Nasi. Notre compréhension du terme s'inspire également de la définition qu'en donne Henri Meschonnic qui, lui aussi, se détache de l'acception traditionnelle de la poétique en tant que fonctionnement de la poésie, pour l'envisager plutôt comme « une activité de connaissance spécifique » soustraite à toute dimension scientiste, pour esquisser « [u]ne poétique qui vise à montrer comment, à tous les niveaux et dans tous les sens, une œuvre est une homogénéité du dire et du vivre, n'est ni "science du style" ni subjectivisme[14] ». À cela s'ajoute une troisième acception du mot que nous empruntons à Christian Uwe,

[12] Tzvetan Todorov, *Qu'est-ce que le structuralisme ? 2. Poétique*, Paris, Seuil, 1968, p. 20.
[13] Luciano Anceschi, *Progetto per una sistematica dell'arte*, Modena, Mucchi, 1983, p. 46 : « la réflexion que les artistes et les poètes portent sur leur démarche, en indiquant les systèmes techniques, les normes opératoires, les mœurs, les idéaux ». Ici, comme dans le reste de ce travail, sauf mention contraire, nous traduisons.
[14] Henri Meschonnic, *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 27.

selon lequel nous pouvons également envisager les poétiques comme « conceptions de la création artistique en tant que celle-ci engage une idée, et même un projet, du monde[15] ».

La démarche que nous souhaitons suivre dans ce travail de recherche se propose de tenir ensemble ces diverses compréhensions du terme que nous venons de convoquer, afin de repenser le rapport entre littérature et philosophie, dont la spécificité innerve les pensées de la traduction chez Glissant et chez Ricœur. L'enjeu est donc d'arriver à saisir deux poétiques de l'altérité qui se déclinent parallèlement en deux poétiques de la traduction, nous permettant ainsi de resituer les discours sur la traduction de ces deux auteurs au prisme d'une articulation, aussi bien poreuse qu'inextricable, entre le champ de la littérature et celui de la philosophie. Mais aussi, dans le sens inverse, il s'agit de comprendre si, et jusqu'à quel point, la traduction en tant que lieu de cette poétique peut faire bousculer l'idée même de littérature et de philosophie. L'établissement de cet espace de croisement s'avère d'ailleurs un enjeu fondamental non seulement pour aborder les questions traductologiques qui font l'objet premier de notre étude, mais aussi comme outil et geste méthodologique pour *comparer* – dans le sens premier d'« examiner simultanément les ressemblances ou les différences[16] » et non pas dans le sens de « rendre égaux » ou d'« assimiler » – ces deux pensées de la traduction.

Pour cette raison, notre étude propose une lecture d'une partie des langages-paysages glissantiens et ricœuriens articulée en deux étapes, chacune précédée d'un avant-propos utile à fournir des repères méthodologiques, à encadrer notre démarche et à montrer le mouvement de notre pensée. La première partie est consacrée à la reconstruction croisée des itinéraires intellectuels de nos deux auteurs. Leurs vécus, ainsi

[15] Christian Uwe, *Le discours choral. Essai sur l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*, Bruxelles, Peter Lang, 2017, p. 338.
[16] Cf. l'entrée « comparer » dans le Dictionnaire de l'Académie française.

que leurs prises de positions d'ordre esthétique, politique et sociale nous semblent effectivement jouer un rôle déterminant dans leur manière d'appréhender l'altérité et, par conséquent, la traduction littéraire et philosophique. Car, s'il y a bien chez eux un intérêt infléchi par les questions concernant les langues et le langage, on ne peut pas ignorer une certaine correspondance entre l'évolution interne des trajectoires intellectuelles et les bouleversements externes du contexte social et politique dans lequel, et à partir duquel, ils pensent. Ce travail sur les enjeux philosophiques et littéraires de leurs pensées de la traduction s'inscrit ainsi, de manière métaphorique, dans un travail de traduction plus large, à savoir la manière dans laquelle ces variables biographiques se manifestent dans l'espace de leurs œuvres et influencent le développement d'un intérêt grandissant pour la traduction.

Cette première partie s'ouvre ainsi par deux aperçus biographiques séparés, permettant de situer nos deux auteurs dans un espace et dans un temps spécifiques, chacun dans son histoire, pour garder la singularité de chacune des deux vies. Outre que retracer leurs itinéraires de vie, dès les années de jeunesse jusqu'au moment de leurs arrivées à Paris au milieu des années 1940, ces « vies parallèles » font apparaître des heureuses coïncidences et des proximités inattendues entre leurs propres expériences du rapport entre langue et identité : d'un côté, Glissant vit la violence d'un clivage marqué par l'imposition de la langue française comme langue officielle de l'éducation coloniale au détriment d'un usage libre de la langue créole ; de l'autre, Ricœur se plonge dans la lecture de la philosophie et de la littérature allemandes pour affranchir l'usage de cette langue des horreurs de la Deuxième guerre mondiale, et entreprend la première traduction française des *Ideen I* de Husserl pendant sa période de captivité en Poméranie centrale.

Ces détails préliminaires nous aident à profiler les laboratoires théoriques et les imaginaires dans lesquels inscrire la réflexion en cours, ainsi que leurs réflexions futures.

Toujours dans le cadre de cette première partie, nous proposons de poursuivre avec un deuxième mouvement, un mouvement qui opère par croisement, pour faire rencontrer ces trajectoires parallèles à partir d'un lieu et d'un moment historique précis, à savoir le Paris de l'après-guerre, au moment où Glissant et Ricœur arrivent dans la capitale française. Sans prétendre à une quelconque exhaustivité, la réalité de ces trajectoires biographico-intellectuelles nous permet d'imaginer une cartographie à la fois individuelle, partagée et collective entre des *lieux*, des *lectures*, des *amitiés philosophiques et littéraires*, des *événements historiques*, des *expériences de vie*. En suivant nos intuitions et nos hypothèses, nous nous tâchons de montrer comment ces occasions et ces rencontres ont contribué à forger un questionnement significatif sur la traduction chez Glissant et Ricœur. L'objectif de ce deuxième mouvement est d'installer notre quête dans cet autre lieu que nous avons appelé *poétique*. Celle-ci se trouve en effet au cœur de la réflexion de nos deux auteurs et plus généralement des vastes mouvements de la pensée du XX^{e} siècle. Plus précisément, dès l'après-guerre, les questionnements philosophiques sur l'existence et notamment sur « le problème posé par le *fait* de l'existence du monde, mais aussi de la conscience, ou de l'homme, quand on renonce à chercher à l'une ou à l'autre (de ces existences) un fondement, au-delà d'elles-mêmes[17] », nous poussent à envisager sous un nouveau jour le rapport entre le discours philosophique et son dehors[18]. Les philosophies de l'existence, en effet, se réalisent « ailleurs que dans la philosophie[19] ». Il s'agit d'une nouvelle manière de mettre « la philosophie en relation

[17] Frédéric Worms, *La philosophie en France au XX^{e} siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p. 203.
[18] Cf. l'ouvrage inédit de Michel Foucault, rédigé en 1962 et publié en 2023 sous la direction de Orazio Irrera et Daniele Lorenzini, *Le Discours philosophique*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2023.
[19] *Ibid*., p. 208.

avec la non-philosophie[20] », d'après les mots de Ricœur adressés à la réflexion théorique de Jean Wahl, ou d'envisager un « Autre de la pensée[21] », pour employer une expression que Glissant tire aussi de la leçon de Wahl. La fréquentation de ce dernier par nos deux auteurs et notamment sa relecture de la pensée poétisante du deuxième Heidegger marque un tournant dans la manière dont Glissant et Ricœur vont aborder le rapport entre discours philosophique et discours poétique opérant dans le langage.

D'autres espaces virtuels interviennent dans la construction de cette première étape de notre parcours croisé. Leur fréquentation assidue des revues dans l'immédiat après-guerre, témoignant de leur participation directe aux débats autour de la décolonisation et de leur attention marquée vis-à-vis de ce moment inédit où « les histoires des peuples de la face cachée de la terre [sont] apparues sur la grande scène du monde », comme le dit Glissant en reprenant le discours de Césaire au Premier congrès des écrivains et artistes noirs. Plus particulièrement, la construction de « diagonales heuristiques » entre les deux revues parmi les plus engagées autour des enjeux décoloniaux – la revue *Esprit* dans le cas de Ricœur, la revue *Présence africaine* dans celui de Glissant – nous permet de tracer des parallélismes inattendus qui montrent l'influence réciproque de ces deux aventures éditoriales auxquels les deux penseurs participent activement. Cet engagement anticolonial et décolonial devient davantage explicite dans leur condamnation de la Guerre d'Algérie et dans leur revendication pour l'indépendance du peuple algérien, même si cela se fait par deux voies différentes. La lecture attentive de leurs prises de parole, ainsi que du contexte dans lequel s'inscrit l'un des moments historiques les plus

[20] Paul Ricœur, « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl (1976) », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 92.
[21] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 169. Nous allons emprunter à Glissant cette formule de « Autre de la pensée » pour désigner ce rapport entre littérature et philosophie : la littérature comme « Autre » de la philosophie, la philosophie comme « Autre » de la littérature, les deux participant d'une poétique de la traduction chez Glissant et Ricœur.

marquants du siècle dernier, en portant une attention particulière aux écrits et à la pensée de Frantz Fanon, nous permet de complexifier le débat entre la légitimité de la violence et les usages stratégiques de la non-violence, y compris linguistique et culturelle, dans les mouvements de libération des peuples. La prise en compte de ces moments clefs de l'histoire intellectuelle et politique française nous permet de montrer comment Glissant et Ricœur inscrivent la question des possibles communications entre les luttes pour l'émancipation au sein d'une interrogation théorique bien plus large, à savoir l'articulation entre l'universel et le singulier.

À ces deux moments historiques de plus grande ampleur, nous proposons d'alterner des expériences plus individuelles que Glissant et Ricœur partagent et qui infléchissent particulièrement leurs quêtes poétiques du langage. Une attention particulière est consacrée à la période où ils fréquentent la Sorbonne, Glissant en tant qu'étudiant, Ricœur en tant que professeur, pour montrer la capillarité des idées qu'y circulaient, ainsi que les possibilités de croisement indirect entre les deux. En particulier, la rencontre avec Gaston Bachelard, professeur dans cette institution jusqu'au milieu des années 1950, nous permet de faire l'hypothèse que l'étude sur l'intentionnalité et sur le pouvoir pensif des symboles chez Ricœur, ainsi que la quête glissantienne autour de l'opacité de l'expression et de l'intention poétique, sont redevables du regard que Bachelard porte sur le langage poétique et sur ses effets de sens. L'intérêt pour sa « phénoménologie de l'imagination » et ses poétiques des éléments, inspirant certains ouvrages futurs de Glissant et Ricœur, vont nourrir les réflexions respectives sur l'opacité et sur la métaphore que nous placerons au cœur de leurs poétiques de la traduction. Le dernier moment de croisement de cette première partie porte l'attention sur leurs expériences d'enseignement : un intérêt poussé pour la pédagogie et pour la transmission, ainsi qu'un souci partagé de transformation des

pratiques d'enseignement cohérents avec l'esprit du temps (nous sommes au milieu des années 1960), s'accompagnent d'une expérience partagée d'enseignement *en traduction*, notamment pendant leurs périodes d'enseignement aux États-Unis. Cette dernière expérience les rapproche virtuellement, puisque les deux trouvent une première reconnaissance outre-Atlantique avant leur rayonnement en France, ce qui n'est pas sans rappeler le destin de leur ami commun, Jacques Derrida. C'est par la rencontre de ce dernier que nous allons conclure cette première partie : l'assiduité du rapport intellectuel entre Derrida et Ricœur marqué par leurs débats autour de la métaphore, ainsi qu'autour du rapport entre sémantique et sémiotique ou autour de la communication, s'avère une véritable piste pour retracer les prémisses des réflexions ricœuriennes sur la traduction. Également, les occasions de rencontre entre Glissant et Derrida, comme le colloque « Renvois d'ailleurs » à Bâton Rouge, organisé par l'écrivain martiniquais et source du célèbre texte de Derrida *Le Monolinguisme de l'autre*, s'encadrent dans un moment spécifique de la réflexion glissantienne, à savoir le développement d'une pensée du multilinguisme comme forme d'écriture et de traduction « en présence de toutes les langues du monde[22] », ce qui fait écho au « plus d'une langue[23] » de la déconstruction derridienne.

La nature fragmentaire de cette cartographie ainsi que le besoin de réagencer un ensemble d'éléments hétérogènes sont la condition préliminaire pour faire émerger et pour rendre visible la traduction en tant que *poétique* : non pas seulement comme une pratique de la translation particulière, mais comme problème philosophique et littéraire, dont nous nous tâchons de mesurer les effets éthiques et politiques.

[22] Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, *op. cit*., p. 26.
[23] Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre,* Paris, Galilée, 1996.

La deuxième partie de ce travail de recherche part précisément de cette quête des enjeux éthiques et politiques de la pensée de la traduction chez Glissant et Ricœur, dans le but d'esquisser des poétiques, à la fois croisées et distinctes, de la traduction. Cette partie s'ouvre sur un désaccord théorique entre les deux : en effet, bien que les deux considèrent la traduction comme une expérience privilégiée de l'altérité, un antagonisme dans leurs positionnements demeure quant à la primauté de l'éthique dans ce rapport à l'autre. Ainsi, nous nous sommes penchée premièrement sur cette dissonance concernant la tâche éthique de la traduction, afin de montrer aussi bien les motivations inhérentes au refus de Glissant d'inscrire la traduction au sein d'une éthique que les raisons qui amènent Ricœur à adhérer à la vision bermanienne de la traduction.

Dès lors, dans un premier mouvement de cette deuxième partie, un retour à la pensée de Berman s'est imposé dans le but de replonger le débat non seulement dans l'histoire des théories de la traduction mais aussi dans l'histoire des rapports de pouvoir entre les langues, nous mettant en garde sur les écueils produits par l'adhésion à cette vision de la traduction comme problème uniquement éthique. Le risque de produire un discours trop généralisant et universaliste, ainsi que la volonté de sortir des impasses et des injustices inhérentes à une certaine rhétorique d'essentialisation et de sacralisation de l'altérité nous impose une démarche qui vise à questionner autrement les pratiques de compréhension, d'entente et d'interprétation vis-à-vis des différences produites par et dans les langues.

C'est pourquoi, dans un deuxième mouvement, nous proposons de lire les pensées de la traduction chez Glissant et Ricœur au prisme d'une forme particulière d'herméneutique traductive, dont l'objectif est d'explorer les enjeux éthiques, politiques et surtout poétiques du rapport à la différence. En nous plongeant sur les pratiques

d'écriture et de lecture de Glissant et de Ricœur, toujours accompagnées par la reprise de leurs propos théoriques disséminés au sein, mais aussi au-delà, de leurs interventions sur la traduction, nous nous proposons d'étudier comment les deux envisagent les pratiques d'accès à la complexité des langues, des textes et des cultures.

Ainsi, deux manières d'entendre les processus herméneutiques s'esquissent. D'un côté, un acte éthique qui donne accès à une meilleure compréhension de soi et du monde précisément grâce à la confrontation avec la différence. L'expérience de cette dernière, rendue manifeste par le texte littéraire, peut ainsi informer les pratiques de reconnaissance et d'hospitalité, y compris langagières. Cette approche de la compréhension, à laquelle souscrit Ricœur, vise à harmoniser le désir de communication qu'engage le sujet face à l'autre avec un désir de multiplier la connaissance du monde. De l'autre côté, l'acte de comprendre est envisagé comme une forme d'affirmation d'un soi à travers des stratégies de domination, de réduction et de standardisation visant à réabsorber les différences sous le prisme du même. Cette deuxième posture correspond à l'horizon théorique de Glissant qui voit dans le geste de la compréhension une pulsion assimilatrice à laquelle il faut constamment opposer des formes de résistance qui passent premièrement par le langage et qui, en l'occurrence, peuvent aussi le dépasser.

Nous avons interrogé la dimension agonistique qui se retrouve entre ces deux modalités de rapport avec la différence, à partir de deux enquêtes sur le langage qui sont au cœur des réflexions de Glissant et Ricœur : la pensée de l'opacité comprise comme « vertu de la littérature[24] » que Glissant érige à modèle pour envisager la trame des rapports entre identités particulières ; la théorie de la métaphore poétique que Ricœur inscrit de son côté dans sa quête ontologique d'articulation du soi et des autres. Outre ce

[24] Édouard Glissant, « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *op. cit.*

qu'elles apportent à la réflexion sur le rapport entre les langues, ces deux notions nous permettent, entre autres, de réfléchir à la « multiplicité interne des langues[25] » et à « la propension du langage à l'énigme, à l'artifice, à l'hermétisme, au secret [26]». L'intérêt pour l'opacité et la métaphore telles qu'elles sont interpellées par nos deux auteurs, relève d'un enjeu fondamental, à savoir le questionnement sur l'être, en termes d'une identité, dans son rapport avec le langage et, par extension, avec les langues et leurs effets sur le monde. Envisagées conjointement, la métaphore de Ricœur et l'opacité de Glissant s'inscrivent dans leurs réflexions sur la traduction non seulement comme des figures rhétoriques ou des écarts de style opérant à l'intérieur du langage et entre les langues, mais aussi, et surtout, comme opérateurs d'une *poétique* permettant de reconfigurer la tension inhérente à tout rapport avec la différence et l'altérité.

Finalement, cette recherche s'inscrit à la croisée entre les études en théories de la traduction, les études glissantiennes et, plus modestement, les études ricœuriennes. Sans aucune prétention d'exhaustivité, notre objectif n'est pas de tracer une histoire de la traductologie ni de vouloir proposer une démarche prescriptive du traduire ou de la « bonne » pensée de la traduction. Bien évidemment, en tant que traductrice nous-mêmes, nous tenons à cœur cette tâche et nous sommes persuadée de son importance capitale pour forger toute conscience critique et politique, tant sur un plan collectif qu'individuel. En raison de la valeur éminemment réflexive que nous attribuons à cette pratique, il est d'autant plus nécessaire d'envisager le débat sur la traduction dans toute sa complexité, en l'articulant constamment avec d'autres disciplines.

Bien que les études glissantiennes et ricœuriennes soient désormais assez répandues et qu'elles bénéficient d'une envergure considérable, le fait d'envisager une corrélation

[25] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 133.
[26] Paul Ricœur, *Sur la traduction* [2004], Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 35.

entre les deux auteurs, notamment dans leur rapprochement autour de thématiques, de notions, de problématiques et des analyses touchant aux enjeux de la traduction, n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie[27]. Ainsi, un travail comparé représente une nouveauté absolue tant sur le plan critique que sur le plan méthodologique. Cependant, étant donné la richesse et la complexité de leurs pensées, sans mentionner leurs rayonnements dans le monde intellectuel et au-delà, il serait impensable, voire dangereux, d'avoir la prétention d'accomplir un travail définitif, idée vis-à-vis de laquelle nous gardons une certaine méfiance. Cela pour deux raisons : la première, est à rechercher dans l'envergure de la production littéraire et philosophique des deux penseurs, tout comme dans la vaste bibliographie critique qui leur a été consacrée[28], ce qui nous a imposé et même encouragé à opérer une sélection ponctuelle des ouvrages cohérents avec notre sujet de recherche et avec notre approche vis-à-vis de tel sujet ; la deuxième raison s'ancre dans la conviction que la seule manière de contribuer à la vivacité de ces pensées est de ne pas cesser de les questionner, de se mettre à l'écoute d'autres manières de les aborder, sans jamais vouloir les rendre définitives. À notre modeste niveau, nous espérons donc que le présent travail ouvrira de nouvelles pistes de réflexion, à la croisée de Glissant et de Ricœur, et qu'il pourra stimuler, à partir des considérations que nous proposons, les futures recherches.

[27] À notre connaissance, aucune étude monographique a été menée jusqu'ici. Les seules tentatives de rapprochement, limitées à des aspects particuliers, notamment sur la pensée de l'histoire, des archives et de la Trace, peuvent être considérées celles opérées par Christine Chivallon, « Beetween history and its trace : Slavery and the Caribbean archive », *Social Anthropology*, 24, 2016, pp. 67-81; Sarah Gröning, « Philosophies historiopoétiques transatlantiques. Paul Ricœur, Édouard Glissant, Frank Ankersmit » dans Jean-Claude Laborie, Jean-Marc Maura et Sylvie Parizet (dir.), *Vers une histoire littéraire transatlantique*, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 63-76 ; Loïc Céry, *Édouard Glissant. Une traversée de l'esclavage, I. Étude critique : premier tome. Rassembler les mémoires*, Paris, Édition de l'Institut du Tout-monde, 2020, pp. 188 et ss.

[28] Pour une bibliographie de l'œuvre de Glissant jusqu'en 1993, voir Alain Baudot, *Bibliographie annotée d'Édouard Glissant*, Toronto, Editions du GREF, 1993 et le projet numérique collaboratif *The Library of Glissant Studies (LOGS)* ; pour Ricœur, voir Frans D. Vansina, *Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (A Primary and Secondary Bibliography)*, Louvain-la-Neuve, Peeters et Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1985.

Première partie

Expériences de vies croisée

Avant-propos

Pour construire ces itinéraires biographiques, nous nous sommes d'abord confrontée à une première difficulté de méthode, par rapport au repérage des sources, en raison de l'impossibilité de s'appuyer intégralement sur des reconstructions biographiques existantes. En effet, pour retracer le parcours biographique de Ricœur, nous avons consulté – non sans réserve – la biographie *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1914-2005)* rédigée par François Dosse[29], l'utilisant de manière très sélective et ponctuelle pour repérer certaines informations utiles à notre propos, tout en reconnaissant la visée quelque peu hagiographique de son approche qui, plutôt que « poser […] des différences », penche sur un discours de l'ordre de la « vocation », de l'« élection » et d'un « *éthos* initial[30] », ce qui dévoile une sorte de tentation à faire de Ricœur un personnage exemplaire. Mais la raison pour laquelle, d'après nous, cette biographie était défaillante, demeure dans le choix de ne pas consulter de manière systématique les archives, pourtant assez riches, son auteur s'appuyant presque uniquement sur des entretiens avec des personnalités proches du philosophe français. En outre, le manque d'un regard plus large sur certains liens intellectuels et philosophiques – peut-être moins canoniques et pourtant précieux – pour faire dialoguer la philosophie ricœurienne avec d'autres personnalités[31], a représenté une

[29] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1914-2005)* [1997], Paris, La découverte, 2008 (réédition revue et augmentée).
[30] Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 327.
[31] Il suffit de consulter le très riche index des noms en fin de volume, pour se rendre compte d'une certaine négligence de la part du biographe par rapport à certains liens qui se tissent dans la pensée ricœurienne. À titre d'exemple, aucune mention n'est consacrée à Gaston Bachelard, alors que de *La Symbolique du mal* à *Temps et Récit*, Ricœur a régulièrement évoqué sa dette à l'égard du philosophe, notamment en ce qui concerne la conception de l'imagination, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Pourtant, Bachelard

faille non négligeable vis-à-vis de notre propos. Enfin, le peu de place consacrée au rapport de Ricœur aux enjeux littéraires (la seule exception étant les dix pages du chapitre « L'horizon poétique[32] »), alors que ceux-ci jouent un rôle considérable dans sa démarche philosophique, telle que montré aussi par la très récente publication de la traduction française de ses cours donnés à l'université de Chicago en 1975 sur l'imagination[33], cela nous a confirmé davantage la nécessité d'intervenir sur ce vide biographique. À cela, il faut ajouter un risque intrinsèque à nombre de biographies, à savoir la proximité du biographe avec le philosophe, lien qui, dans ce cas, s'est développé entre la parution de l'édition de 1997 et la réédition de 2008. En effet, si dans la préface à la première édition Dosse déclarait que « le portrait […] esquissé [..] est celui d'un homme […] jamais rencontré », dans les onze ans qui suivent, les deux ont noué « une relation d'amitié » qui a sans doute influencé l'image du personnage de Ricœur qui nous est délivrée, jouant

est bien mentionné dans le livre, même si de manière superficielle, ce qui atteste d'un intérêt réciproque des deux philosophes l'un pour l'autre. À la page 201, il est cité deux fois : « Après la soutenance de sa thèse, Gaston Bachelard propose à Ricœur de publier une "Psychologie de la volonté" dans une collection plus grand public qu'il dirige chez Armand Colin pour faire suite à une "Psychologie de l'intelligence" de Jean Piaget. Ricœur accepte de donner suite à cette proposition, ce dont Bachelard se réjouit […] » ; à ces deux occasions s'ajoute la note de bas de page qui atteste même de la présence dans les archives d'une lettre du 14 janvier 1951 de la part de Bachelard adressée à Ricœur, où le premier remercie le deuxième d'avoir accepté d'écrire le livre et lui avoue avoir « lu avec tant d'intérêt [sa] thèse que [il est] convaincu que [Ricœur est] l'auteur qu'il faut ». Ce projet éditorial ne verra pas le jour. Bachelard est aussi mentionné à la page 235, dans le chapitre consacré à l'arrivée de Ricœur à la Sorbonne, où il enseignera aux cotés de « Raymond Aron, Georges Gurvitch, Vladimir Jankélévitch, Jean Wahl, Henri Gouhier, Georges Canguilhem, Gaston Bachelard… ». Cette longue note sur Bachelard s'avère essentielle pour notre propos étant donné que ce dernier était non seulement le professeur de Glissant mais aussi l'un des philosophes qui l'ont le plus marqué (cf. Édouard Glissant, François Noudelmann, « Édouard Glissant et la philosophie », dans *L'entretien du monde*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2018, pp. 43-60). Un effort dans une telle direction, a été fait par Dosse dans le chapitre consacré au rapport entre Ricoeur et Derrida du volume *Amitiés philosophiques*, Paris, Odile Jacob, 2021, pp. 249-277. En revanche, pour un éclairage sur le rapport entre Ricoeur et la philosophie française de son époque, nous nous sommes appuyée sur l'étude de Johann Michel, *Ricoeur et ses contemporains*, Paris, Puf, 2013.

[32] François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1914-2005)*, *op. cit.*, pp. 355-365.

[33] Paul Ricoeur, *L'imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Amalric, Paris, Seuil, 2024.

ainsi « dans la présentation, ou l'absence de présentation, de certaines dimensions de la vie du philosophe[34] ».

C'est peut-être le risque de toute tentative de reconstruction biographique menée par une personne proche du sujet dont on raconte la vie et c'est, d'une manière pourtant beaucoup plus problématique, l'un des obstacles que nous avons rencontrés dans le cas de Glissant, auquel s'ajoute une difficulté d'ordre supérieur, à savoir le constat pur et simple de l'absence tout court d'une biographie digne de ce nom. À ce jour, en effet, la seule biographie existante consacrée à l'écrivain martiniquais est celle rédigée par François Noudelmann, *Édouard Glissant : l'identité généreuse,* tentative qui, malgré son insertion dans la collection « Grandes biographies » chez Flammarion, demeure une occasion ratée pour plusieurs raisons. La première est à rechercher dans le peu d'objectivité de son auteur qui, dans une parabole inverse à l'hagiographie, relevant plutôt de la diffamation, fonde pourtant son livre sur une « amitié avec Édouard Glissant pendant les douze dernières années de sa vie », ce qui permettrait à l'auteur « de rendre compte de certains ressorts psychiques, certes avec subjectivité[35] ». Et pourtant, la proximité dont le biographe se réclame – à plusieurs reprises, Noudelmann suggère sa filiation spirituelle avec l'écrivain martiniquais – n'est que le moindre des problèmes de sa démarche : l'« absence d'enquête et de déontologie » et l'« amas d'anecdotes plus ou moins pertinentes[36] » qui se traduisent dans une forte négligence de l'œuvre de Glissant, « réduite à des dates, des titres, des brefs survols, sans que nous soit proposée une

[34] Michel Messu, « François Dosse, Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1914-2005) ; Jonathan Roberge, Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines », *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 35(1), 2010 - https://typeset.io/pdf/francois-dosse-paul-ricoeur-les-sens-d-une-vie-1913-2005-dowy1e5ver.pdf.
[35] François Noudelmann, *Édouard Glissant : l'identité généreuse*, Paris, Flammarion, 2018, p. 13.
[36] Pierre Benetti, « Le bon ogre », *En attendant Nadeau*, n° 51, 17 mars 2018 - https://www.en-attendant-nadeau.fr/2018/03/17/glissant-bon-ogre/.

véritable lecture qui établirait un rapport entre les textes et la vie », tout comme le manque de « recours aux archives […] bien qu'elles soient citées en fin de volume dans les références[37] » et « l'absence systématique des sources[38] » – pour ne s'attarder que sur une critique méthodologique[39] – voici les quelques éléments qui mettent en évidence l'échec de cet ouvrage et l'amer constat qui voit l'unanimité de la critique affirmer que « la biographie d'Édouard Glissant reste à écrire[40] » ou à « réécrire[41] ».

Or, notre propos n'est pas de proposer des nouvelles biographies des deux auteurs. Plus modestement, nous voulons simplement tracer leurs parcours de vie pour en montrer des aspects inédits ou peu travaillés par la critique, toujours en relation avec notre argumentaire, à savoir la construction d'une pensée de la traduction chez les deux à partir de traits littéraires et philosophiques que l'on peut déjà retrouver dans leurs parcours de vie. Ainsi, c'est à la suite de ces premiers jugements que, tout en prenant en compte ces ouvrages – toutefois d'une manière beaucoup plus consistante pour le travail de Dosse qui, malgré les problématiques signalées, reste un ouvrage sérieux d'une qualité nettement supérieure par rapport à celui élaboré par Noudelmann – nous nous sommes équipée d'une boîte à outils très hétérogène qui, sans jamais perdre de vue le souci de la scientificité du discours – au sens de la rigueur – puise dans différentes sources et se constitue d'une manière à la fois comparable et différente pour les deux auteurs, nous

[37] Alexandre Leupin, « Un naufrage : Édouard Glissant, l'identité généreuse par François Noudelmann », *Mondes francophones*, 2 avril 2018 - https://mondesfrancophones.com/publications/un-naufrage-edouard-glissant-lidentite-genereuse-par-francois-noudelmann/#_ftnref1.

[38] Michel Herland, « *Édouard Glissant. L'identité généreuse*, de François Noudelmann », *Esprit*, Juillet/Août 2018, pp. 248-250. Nous remercions la revue *Esprit* et notamment Anne Dujin, rédactrice en chef, pour nous avoir ouvert les portes des archives physiques et numériques de la revue sur lesquelles nous reviendrons au cours de cette première partie.

[39] En effet, l'ouvrage s'avère problématique pour bien d'autres raisons, comme le montre Loïc Céry dans son texte « Édouard Glissant, au-delà des fantasmes », *Mediapart*, 25 février 2018 - https://blogs.mediapart.fr/loic-cery/blog/250218/edouard-glissant-au-dela-des-fantasmes.

[40] Alexandre Leupin, « Un naufrage : Édouard Glissant, l'identité généreuse par François Noudelmann », *art. cit.*

[41] Pierre Benetti, « Le bon ogre », *art. cit.*

amenant à accomplir un travail qui s'apparente au bricolage, dans sa dimension la plus matérielle et créatrice. En effet, nous avons puisé dans plusieurs sources partiales et/ou partielles qui touchent à la biographie des deux auteurs : les ressources en ligne, notamment dans les plateformes consacrées à Glissant et Ricœur[42], ont constitué une aide précieuse à notre effort de composition biographique, en raison de la manière assez spéculaire dont ces outils ont été structurés, traçant un parcours de vie qui s'étale dès les premières années de leurs vies jusqu'au « rayonnement » et à la « reconnaissance ». Malgré le caractère précieux de ces ressources, vis-à-vis desquelles nous sommes évidemment redevables, leur brièveté – due à la contrainte imposée par le format numérique et son public cible – tout comme l'entremise de personnes proches aux auteurs, voire de l'auteur même comme dans le cas de Glissant, relevant une fois de plus leur partialité et le manque de distance entre le sujet et le récit de sa vie, nous empêchent toute adhésion univoque et totale. Une deuxième source est alors représentée par le nombre de biographies partielles – en termes de couverture temporelle et d'informations – qui parsèment les travaux critiques[43] et les émissions de divulgation scientifique, tout comme les bibliographies annotées consacrées aux deux auteurs, respectivement la *Bibliographie*

[42] Pour Glissant, les volets biographiques des sites edouardglissant.fr et edouardglissant.world ; pour Ricœur, le volet biographique du site https://fondsricoeur.ehess.fr/.

[43] En particulier, pour Glissant nous signalons : l'ouvrage de Daniel Radford, *Édouard Glissant*, Paris, Seghers, 1982 qui, si sur le plan scientifique ne demeure pas d'un intérêt majeur, dégage cependant un portrait biographique inédit lors de sa parution ; le travail de Buata B. Malela, *Édouard Glissant. Du poète au penseur*, Paris, Hermann, 2020, qui, entrecroisant la sociologie de la littérature et l'analyse du discours, offre une éclaircissante panoramique de la trajectoire intellectuelle de Glissant ; la biographie récemment esquissée par le dernier assistant de Glissant, Raphaël Lauro, « De roche en roche… Une vie d'Édouard Glissant », dans Valérie Marin La Meslée et Anabell Guerrero*, Le Diamant d'Édouard Glissant. Une maison du Tout-monde*, Paris, Philippe Rey/Institut du Tout-Monde, 2024, pp. 175-184. Malgré sa structure schématique (il s'agit d'une véritable table chronologique mettant en exergue les événements marquant dans la vie de Glissant à travers la liste des années couvrant la vie de l'auteur), la démarche de Lauro s'avère particulièrement précieuse pour la précision et l'originalité des repères biographiques fournies. Pour Ricœur, outre la biographie déjà citée, nous nous sommes appuyée aussi sur l'ouvrage de Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994. À cela, s'ajoutent les nombreux travaux de thèses qui, bien que de manière fragmentaire, s'avèrent être l'un des supports les plus précieux pour cette reconstruction biographique, en raison de la pluralité d'angles de lectures biographiques offertes par les différents champs de recherche.

annotée d'Édouard Glissant d'Alain Baudot (qui pourtant s'arrête en 1993, date de publication de l'ouvrage) et *Paul Ricœur : bibliographie primaire et secondaire/primary and secondary bibliography (1935-2008)* de Frans D. Vansina. Enfin, nous avons également choisi de prendre en compte les traces autobiographiques que Glissant et Ricœur nous ont livrées pendant leurs vies, disséminées dans leurs œuvres respectives – c'est notamment le cas de Glissant qui avait un goût prononcé pour ces exercices autobiographiques mais, à un degré différent, aussi de Ricœur, lors de la publication de son autobiographie intellectuelle[44] –, ou lors des entretiens et des interventions publiques[45]. Un tel choix ne s'inscrit pas dans la croyance du statut autoritaire qu'un récit autobiographique peut incarner et, bien au contraire, reconnaît toutes « les pièges et les défauts[46] » attenant à cet exercice. Pourtant, étant donné la nature même de notre approche – une reconstruction des itinéraires de vie qui se veut *a priori* sélective et, à ce titre, en quelque sorte biaisée par la recherche de ce fil rouge qui touche à la réflexion sur la traduction – nous sommes convaincue que ces formes d'autoreprésentation peuvent s'avérer utiles et même fécondes, si on les manie avec les justes précautions. C'est justement en commentant son « essai d'autocompréhension[47] » que Ricœur affirme qu'« une autobiographie est d'abord le récit d'une vie », une manière de se raconter qui « repose sur l'identité, et donc l'absence de distance entre le personnage principal du récit qui est soi-même et le narrateur qui dit je et écrit à la première personne du singulier ». Nullement plus fiables que des récits de vie faits par quelqu'un d'autre, les

[44] Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* [1995], Paris, Seuil, 2021.
[45] Notamment Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; Édouard Glissant, François Noudelmann, *L'entretien du monde*, *op. cit.* ; Édouard Glissant, *Les entretiens de Bâton Rouge. Avec Alexandre Leupin*, Paris, Gallimard, 2008 ; Édouard Glissant, *L'Imaginaire des langues*. *Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, *op. cit.*
[46] Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 29.
[47] *Ibidem*.

récits autobiographiques sont d'abord une « connaissance de soi » qui passe par une « interprétation », une « médiation privilégiée » où se mêlent « histoire et fiction », tel que l'affirme Ricœur :

> [L]a connaissance de soi est une interprétation, - l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée, - cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive ou, si l'on préfère, une fiction historique, comparable à ces biographies de grands hommes où se mêlent l'histoire et la fiction[48].

On entre, d'ores et déjà, dans le vif de nos questionnements qui cherchent à se frayer un parcours entre identité et altérité pour aboutir à une pensée sur la traduction, à travers l'un des concepts-clés de la pensée ricœurienne à partir du troisième tome de *Temps et récit*, à savoir l'*identité narrative*, troisième voie de la dialectique inscrite dans l'identité personnelle, entre mêmeté et ipséité. Un concept sur lequel nous aurons l'occasion de revenir mais qui, dès cette première étape de notre parcours, nous aide à établir notre démarche. Qu'entend-on par *identité narrative* ? : « un lieu recherché de cette fusion entre histoire et fiction » à l'intérieur duquel « les vies humaines […] deviennent […] plus lisibles […] plus intelligibles lorsque leur sont appliqués les modèles narratifs […] empruntés à l'histoire ou à la fiction[49] ». Ainsi, si Ricœur était le premier à mettre en garde les lecteurs sur la place à accorder aux auteurs dans la lecture de leurs œuvres lorsqu'il disait que « les œuvres parlent d'elles-mêmes » et que « l'auteur a été comme effacé par son œuvre[50] », il nous semble que notre regard, se plaçant souvent *dans* l'œuvre

[48] Paul Ricœur, « L'identité narrative », *Esprit*, juillet-aout 1988, N. 140/141 (7/8), pp. 295-304.
[49] *Ibidem*.
[50] Paul Ricœur entretien avec Gwendolyne Jarczyk « Soi-même comme un autre », *Rue Descartes*, 1/2, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 225-237, p. 229.

et à partir d'elle, nous met à l'abri du risque de faire des auteurs des figures qui l'emportent sur leurs œuvres.

De manière allégorique, c'est sous le signe de ces « biographies de grands hommes » ou de ces « vies des hommes illustres », tel que suggéré dans le sous-titre de la traduction française de la célèbre série de couples biographiques de Plutarque[51], que ce propos d'itinéraires de vies croisés s'inscrit. En effet, bien qu'avec des attentes différentes, le « procédé comparatif » ou la « gageure de confrontation » de deux vies tels que menés par Plutarque sur vingt-deux couples gréco-romains, relève d'un « goût pour le genre biographique [52]» qui remonte à Aristote et à son école, lui donnant son plein développement en accréditant l'idée que l'examen de tout sujet devait être précédé de son historique. Même dans ses intentions comparatives, il ne s'agissait pas pour Plutarque de faire de la simple ethnologie comparée – ce qui, d'ailleurs, ne demeure pas non plus dans nos intentions – mais de mettre en œuvre un « jeu des correspondances » entre les personnalités, sans pour autant prendre parti de manière systématique pour l'une ou l'autre culture, afin d'analyser des caractéristiques psychologiques et morales qui apparentent les hommes convoqués. C'est ce dernier point qui nous éloigne de la démarche de Plutarque que nous avons utilisée comme accroche pour notre propre démarche. Dans notre parcours de vies croisées, notre propos ne vise nullement à faire du psychologisme – ce que fait Noudelmann avec la biographie de Glissant – ni de l'hagiographie – ce dont on a parfois l'impression en lisant la biographie de Ricœur écrite par Dosse – et, moins encore, de faire ressortir un penchant ou une préférence pour l'un de deux auteurs. Il s'agit plutôt, et nous espérons l'avoir éclairci dans cet avant-propos, d'établir un récit de ces deux itinéraires de vie qui, par fragments spécifiques ou par

[51] Plutarque, *Vies parallèles*, trad. du grec ancien par J. Alexis Pierron, Paris, Flammarion, 1995.
[52] Jean Sirinelli, « Introduction », *ibid.*, p. 15.

« minuscule[s] étincelles de hasard[53] », se retrouvent dans des points de rencontre, nous permettant des capturer des photographies, pour reprendre l'image de la réflexion de Walter Benjamin mais aussi, de manière assez similaire, celle que nous suggère Roland Barthes dans son texte *La Chambre claire* où, articulant photographie, histoire, biographie et biographème[54], le regard sur la photographie est décrit comme « l'avènement de moi-même comme un autre : une dissociation retorse de la conscience de l'identité[55] ». Ainsi, il serait peut-être plus juste de parler d'« Histoire[s] des Regards[56] » pour décrire la démarche qui guide cette partie de notre travail : les regards que Glissant et Ricœur portaient sur eux-mêmes, les regards que les proches y portaient, tout comme les regards des chercheuses et chercheurs qui ne cessent de parcourir leurs œuvres, parmi lesquelles nous espérons pouvoir faire émerger aussi notre propre regard.

[53] « […] celui qui contemple une telle image éprouve inévitablement le besoin irrépressible d'y chercher la minuscule étincelle de hasard, d'immédiateté, avec lequel la réalité a en quelque sorte traversé de son sceau brûlant le caractère de la photo, de trouver le point insignifiant dans lequel le futur se niche encore aujourd'hui dans la réalité apparente de cette minute révolue depuis longtemps, et s'y niche avec tant d'éloquence que nous pouvons l'y découvrir rétroactivement », Walter Benjamin, *Petite histoire de la photographie,* suivi de *Une photo d'enfance*, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2019, pp. 24-25.

[54] « J'aime certains traits biographiques qui, dans la vie d'un écrivain, m'enchantent à l'égal de certaines photographies ; j'ai appelé ces traits des 'biographèmes' ; la Photographie a le même rapport à l'Histoire que le biographème à la biographie », Roland Barthes, *La Chambre claire,* dans *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Seuil, 2002, p. 811.

[55] *Ibidem*. Par ailleurs, il n'est pas inutile de remarquer la similitude de cette phrase avec le célèbre titre de l'ouvrage de Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

[56] Roland Barthes, *La Chambre claire, op. cit.*, p. 798.

1.

Une *promenade* dans la vie d'Édouard Glissant

À Paris, il existe une promenade Édouard Glissant. Elle est située dans le VII^{e} arrondissement, juste en face du Musée d'Orsay auquel elle donne accès, s'étendant du pont Royal jusqu'à la passerelle Léopold Sédar Senghor en regardant le quai Aimé Césaire. Une position bien plus prestigieuse par rapport à l'ancienne dénomination « rue Édouard Glissant » dans le XX^{e} arrondissement, située à la porte de Montreuil : une voie de passage, anonyme, sans aucune renommée et nullement habitée, qui déplaisait aux proches de Glissant parce qu'elle ne rendait pas justice à sa personnalité. Inaugurée le 21 septembre 2021 – date anniversaire de la naissance de l'écrivain –, cette promenade, quoique toujours peu valorisante au niveau de la toponomastique, encadre Glissant dans une triangulation particulière. Promenade, passerelle, quai : les trois poètes poursuivent leur côtoiement intellectuel au sein des plaques des espaces publiques de la capitale française. Peu informée sur la toponomastique mais la trouvant assez fascinante, nous nous nous sommes prise à fantasmer sur le lien entre personnalités et assignations toponomastiques, pour essayer de deviner – de manière sans doute arbitraire et naïve – les éventuelles significations cachées derrière telles liaisons. Pour les deux initiateurs officiels du mouvement de la Négritude – le troisième étant l'écrivain guyanais Léon-Gontran Damas[57] – l'imagination et une discrète connaissance de leurs parcours

[57] La puissance de ces trois figures masculines a occulté pendant plusieurs décennies le rôle joué par les femmes de la Négritude, à savoir Paulette Nardal et Suzanne Césaire. Cf. Tanella Boni, « Femmes en

intellectuels, nous font songer que la passerelle qui porte le nom de Senghor pourrait être considérée comme symbolique de l'alliance entre l'Afrique, et notamment la république du Sénégal dont le poète a été le premier président, et les Amériques et la Martinique de Césaire, alliance que le mouvement de la Négritude a soudée pour la première fois[58] ; et que le quai, pour sa visibilité et sa grandeur dans l'espace public parisien, ne pouvait que s'accorder à quelqu'un comme Césaire, homme politique autant que grand poète consacré au panthéon des écrivains illustres en France[59], sans doute aussi pour avoir signé en faveur de la loi de départementalisation de 1946, loi qui a changé l'ancien statut des « vielles colonies » de Guadeloupe, Guyane, Martinique et Réunion, en départements français[60]. En raison de leur adhérence à des faits historiques, ces associations de pensées, loin d'être une vérité irréfutable, ont satisfait la fantaisie d'une jeune chercheuse dont l'apprentissage de la langue française et sa future maîtrise, quoique toujours claudicante, se sont forgées et se forgent sous le signe de la littérature dite francophone, plutôt que dans la lecture des classiques de l'Hexagone, notamment par la lecture de ces écrivains[61].

Nous n'avions, hélas, aucune explication possible pour l'attribution qui concerne la promenade dédiée à Glissant : si le statut politico-historico-culturel de Césaire et Senghor en fait des figures tutélaires à plusieurs égards, Glissant ne partage pas le même destin.

Négritude : Paulette Nardal et Suzanne Césaire », dans *Rue Descartes*, « Négritude et philosophie », 2014/4, 83, pp. 62-76.

[58] Et pourtant, le statut inférieur d'une passerelle vis-à-vis du quai montre aussi la différence entre Césaire et Senghor, ce dernier étant une personnalité beaucoup plus complexe et controversée en France.

[59] Outre l'emploi figuré, nous rappelons l'entrée de Aimé Césaire au Panthéon le 6 avril 2011 - Cf. https://www.culture.gouv.fr/Nous-connaitre/Decouvrir-le-ministere/Histoire-du-ministere/Ressources-documentaires/Discours-de-ministres/Discours-de-ministres-depuis-1998/Frederic-Mitterrand-2009-2012/Articles-2009-2012/Hommage-national-a-Aime-Cesaire-au-Pantheon.

[60] À ce propos, à plusieurs reprises Glissant a pointé du doigt cette nouvelle forme d'assimilation à la France, ce qu'il appelle une « malemort », tel le titre de son roman de 1975, à savoir une « colonisation réussie », celle du peuple antillais économiquement et culturellement déraciné sur son propre sol, comme nous pouvons lire dans le quatrième de couverture du roman, Édouard Glissant, *Malemort* [1975], Paris, Gallimard, 1997.

[61] Nous remercions Elena Pessini et Alba Pessini, professeures de Langues et Littératures françaises à l'Università di Parma, pour nous avoir introduite aux littératures antillaises et africaines en langues françaises dès notre première année de Licence, il y a dix ans.

Sa consécration et sa réception ont en effet connu un parcours très différent pour plusieurs raisons. La première repose sans aucun doute sur la dimension formelle de sa pensée qui, à plusieurs reprises, s'est revendiquée opaque et, par conséquent, a été qualifiée par la critique d'hermétique, avec une tendance vers l'illisible, alors que la poésie césairienne et senghorienne, plus ouvertement engagée, se prête peut-être à une plus grande immédiateté au niveau de la réception. Cela s'avère d'autant plus plausible lorsqu'on considère qu'il y a toujours eu, chez Glissant, un désintérêt avoué pour la carrière politique par rapport à ses deux voisins toponomastiques[62] – ce qui ne se traduit guère par un désintérêt pour le politique au sens large, comme nous le verrons. Et pourtant, revenant à la promenade, nous n'aurions su trouver d'image plus juste à associer à sa poétique et à son écriture.

Voilà par quoi commencer cette tentative de « biographie construite[63] » – sciemment partielle, nous le répétons – d'Édouard Glissant, né Mathieu Édouard Godard le 3 février 1928, dans les hauteurs de Bezaudin, « un Morne de Martinique, reconnu pour la qualité de ces conteurs et de ses tambouyeurs[64] » près de Sainte-Marie. En effet, c'est sous le signe d'un déplacement, d'un transfert, d'une traversée, d'une traduction donc – à entendre dans le sens étymologique du verbe traduire, *traducere* en latin : « *traductio*, traversée, action de faire passer d'un point à un autre[65] » – à pied, du nord du morne Bezaudin sur les hauteurs de Sainte-Marie jusqu'au Lamentin, centre urbain au cœur de

[62] Lors d'un entretien où il revenait sur son combat indépendantiste aux Antilles, sur la colonisation et sur la prétention universalisante de la France, à la question de Thierry Leclère à propos d'un possible projet d'engagement dans la politique chez Glissant, l'écrivain répondait : « Non, jamais. J'ai toujours mené une action politique avec mes camarades, mais je n'ai jamais pensé faire une « carrière » politique ». – Thierry Leclère, « Edouard Glissant disparaît », Télérama, 8 juillet 2010 - https://www.telerama.fr/idees/edouard-glissant-disparait, 58073.php

[63] Jacques Dubois, *L'institution de la littérature*, Bruxelles, Labor, 1978, p. 110. Dans ce passage, cette expression est attribuée à Rémy Ponton.

[64] Édouard Glissant, « L'eau du volcan », *Poèmes complets*, Paris, Gallimard, 1994, p. 471.

[65] Cf. https://www.cnrtl.fr/definition/traduction.

l'île, que s'inscrit le premier souvenir autobiographique de l'écrivain martiniquais lorsqu'il raconte avoir été « pri[s] sous un bras » par sa mère Adrienne, alors qu'il avait « un peu plus d'un mois d'existence » pour descendre « la trace du Morne qui menait au bruit éternel de l'eau coulant là en bas[66] ». Une expérience très probablement romancée, presque mythique, comme il le remarque dans une conversation avec l'écrivain Patrick Chamoiseau, où ce dernier souligne chez Glissant, une « capacité à créer de nouveaux mythes, de nouvelles légendes » dans sa manière d'appréhender ou de regarder la Martinique. C'est justement à propos de ce voyage, « réel et mythique », tel que le décrit Glissant lui-même, que l'écrivain inscrit ce lieu dans un « univers de légende[67] » – ce qui nous suggère la propension glissantienne à toujours superposer biographie, récit, souvenir, pour toucher à une mémoire à la fois personnelle et collective[68]. Fils d'un « géreur[69] » d'habitation, Édouard Alphonse Glissant – qui ne le reconnaîtra qu'au moment de sa réussite à l'examen des bourses lors de son entrée au lycée – et de Marie-

[66] « Adrienne ma mère, peut être considérée bien hardie d'avoir mis au monde un autre petit Nègre, me prit sous un bras et descendit la trace du Morne qui menait au bruit éternel de l'eau coulant là en bas. J'avais un peu plus d'un seul mois d'existence, et il faut douter si j'entendais ce bruissement qui sillonnait dans l'air et semblait arroser toutes choses. Pourtant je l'écoute encore en moi », Édouard Glissant, *La Cohée du Lamentin*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 88-89. Une autre version de ce souvenir d'enfance nous est donnée dans le récit autobiographique recueilli dans Marcel Bisiaux, Catherine Jajolet, *À ma mère : 50 écrivains parlent de leur mère*, Paris, Éditions Horay, 1988, p. 178 : « Plusieurs fois, revenant en Martinique, j'ai fait un pèlerinage, quelque chose de très important pour moi : j'allais sur les pas de ma mère, sur un trajet que j'ai parcouru dans ses bras, alors que j'avais deux mois, un long trajet qu'elle fit à pied, de cinquante kilomètres, entre les hauteurs de Sainte-Marie et le Lamentin, à travers les mornes, ces grosses collines de nos paysages. Elle était alors descendue en ville pour y chercher du travail ».

[67] Cette conversation avec Chamoiseau, inédite, est tirée d'un extrait brut du projet « Abécédaire ou B-A BA Joubert. É. Glissant interrogé par P. Chamoiseau », tourné en 2008 par Mathieu Glissant. Nous remercions ce dernier pour nous avoir partagé certains extraits de cet abécédaire.

[68] Nous insistons sur cette tendance glissantienne à fabriquer des mythes à partir de ses souvenirs, en reportant un autre exemple, toujours tiré d'une conversation avec Chamoiseau, où Glissant s'attarde sur un souvenir d'enfance lié à une expérience personnelle de naufrage durant une sortie en bateau avec son oncle, et notamment sur la mise en discussion de ce même souvenir : « Ma mère était une redoutable destructrice de mythes […] elle m'a dit "mais non, c'est pas vrai, il n'y a jamais eu de naufrage de bateau qu'est-ce que tu racontes là ?" […] j'avais peut-être vingt-cinq ans quand cette discussion a eu lieu. Autrement dit, je ne sais pas si c'est elle qui ne s'est plus souvenue, c'est possible, ou si c'est moi qui ai créé cet épisode du naufrage dans la baie du Marin ou du Diamant, je ne sais plus exactement », Cf. Vidéo Enfance 2 - http://www.edouardglissant.fr/enfance.html.

[69] Dans un entretien avec Claude Chauffon, Glissant met en exergue cette variance du français de la Martinique à employer le terme « géreur » à la place du terme « gérant ». Claude Couffon, *Visite à Édouard Glissant*, Paris, Caractères, 2001, p. 24.

Euphémie Godard, dite Adrienne, lavandière, c'est dans la commune du Lamentin que l'enfant Glissant va passer toutes ses années de scolarité. Toujours lié à cette période, un tout petit détail figure dans les pages biographiques que Daniel Radford consacre à Glissant, tout comme dans la biographie rédigée sur le site internet de l'écrivain : il paraît qu'entre sept et neuf ans, Glissant était enfant de chœur, tel qu'il en témoigne dans un récit autobiographique : « enfant de chœur acolyte à la paroisse, j'avais un salaire de vingt-cinq francs, une contribution estimable à la vie de la maison. J'avais sept ans, cela a duré deux ans[70] ». Ce qui peut paraître comme une information secondaire et peu pertinente vis-à-vis de ce récit de vie, est en réalité un détail précieux, car il s'agit ici de l'une de seules attestations concernant la place que la religion occupe dans la vie de l'écrivain – à cette bribe d'information sur le rapport entre le jeune Glissant et le milieu religieux, s'ajoute une photographie avec son groupe de scouts, publiée sur le site internet dédié à l'écrivain[71]. S'étant toujours déclaré « athée », Glissant grandit pourtant avec une mère « pieuse », « sensible aux malheureux, à la misère », qui a « quitté le catholicisme pour devenir baptiste[72] », ce qui amène l'écrivain, même à l'âge adulte, à une (re)fréquentation occasionnelle du milieu religieux lors de chaque nouveau retour dans l'île natale[73]. Ce qui nous intéresse ici est de montrer comment cette expérience enfantine

[70] Marcel Bisiaux, Catherine Jajolet, *À ma mère : 50 écrivains parlent de leur mèr*e, *op. cit.*, p. 178.
[71] Cf. http://www.edouardglissant.fr/enfance.html.
[72] Ce détour par la conversion protestante de sa mère nous permet ici de faire un rapprochement, pas forcément attendu, avec Ricœur qui, pendant toute sa vie, a baigné dans un milieu protestant. Ainsi s'exprime Glissant à propos du protestantisme en Martinique : « Les églises protestantes ont, depuis un certain temps, obtenu beaucoup de conversions en Martinique, parce que leurs pasteurs formés aux États-Unis ou au Canada, peut-être dans un but pas très religieux, s'intéressent beaucoup aux gens du peuple, se réclamant d'une certaine solidarité. […] Peut-être qu'en ce moment, ses [de sa mère] profondes convictions baptistes limitent un peu sa perception du monde », dans Marcel Bisiaux, Catherine Jajolet, *À ma mère : 50 écrivains parlent de leur mè*re, *op. cit.*, p 180. À propos de l'histoire du développement du protestantisme en Martinique et, plus généralement, dans les Antilles françaises, cf. Gérard Lafleur, « Le protestantisme aux Antilles françaises. Seconde moitié du XVIIIe siècle- XIXe siècle », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 114, 1997, pp. 11-86.
[73] « Ma mère, qui ne m'a jamais demandé d'argent, m'en réclame le jour de la quête annuelle de son église. Alors que pour elle, elle ne veut rien. […] J'ai gardé une vieille habitude qui lui fait un plaisir énorme : le vendredi après-midi, je vais la voir et je lui lis, dans la Bible, le psaume du jour. Je le lis avec l'intonation,

a pu contribuer à développer un « sens aigu de la camaraderie » ou, d'après les mots de l'écrivain, un « premier apprentissage de lutte des classes[74] ». Si la religion n'est pas complètement absente de la vie de Glissant et, plus en général, du pays où il a grandi, il est pourtant vrai que cette question occupe une place plutôt marginale dans l'ensemble de sa réflexion poético-philosophique, à l'exception d'un discours plus ample qui met en exergue le lien entre le développement des trois grandes religions monothéistes – christianisme, judaïsme et islamisme – et la configuration géographique du bassin méditerranéen, les configurant comme des pensées de l'Un et de l'Être[75].

D'ailleurs, même son rapport à l'institution scolaire est assez ambivalent : Glissant est un excellent élève, futur « sésame » pour le lycée Schoelcher de Fort-de-France en 1938 – ce qui le fait rentrer d'office dans une élite culturelle très restreinte – et passionné par la lecture malgré le peu de facilité à repérer des livres dans cette île de la Martinique où « on ne vendait pas de livres […], il n'y avait pas de librairies[76] ». Ce premier empêchement est surmonté par la possibilité d'accéder, non sans émerveillement, à l'armoire d'une dame, remplie de livres – là aussi, nous retrouvons la dimension mythique du récit de soi que Glissant nous livre : d'Alexandre Dumas à Eugène Sue, de *Pardaillan*

---

les poses, les modulations requises, et elle ne manque pas de me dire chaque fois : "Ah ! tu aurais fait un bon évêque !" », dans Marcel Bisiaux, Catherine Jajolet, *À ma mère : 50 écrivains parlent de leur mère*, *op. cit.*, p. 178.

[74] « Les enfants de chœur étaient payés : on touchait (je donne des chiffres approximatifs) 5 centimes pour un enterrement de 3e classe, 10 centimes pour un enterrement de 1re classe, celui qui portait la croix touchant plus que celui qui portait le bénitier… C'était un combat à qui deviendrait 3e, 2e ou 1er, parce que l'on gagnait un peu plus. On peut dire que je gagnais mais vie », Daniel Radford, *Édouard Glissant*, *op. cit.*, p. 14.

[75] Ce qui va dans le sens opposé chez Ricœur, lorsqu'il écrit : « plus on est monothéiste, moins on est pour l'unité humaine : on est pour la multiplicité » (Paul Ricœur, « Les monothéismes à la recherche d'un nouvel humanisme », Colloque sur le Dieu unique, Paris, Buchet Chastel, 1986, pp. 152-157.

[76] Celia Britton, « Souvenirs des années 40 à la Martinique : interview avec Édouard Glissant », *L'Esprit créateur*, vol. 47, n°1, 2007, pp. 96-104. Dans son étude *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard, 1955, Michel Leiris témoigne d'une situation similaire dans les décennies successives à l'accès de Glissant à l'école, lorsqu'il enregistrait « pour l'année scolaire 1951-1952, […] la pénurie de livres et, d'une manière générale, de l'extrême pauvreté en ce qui concerne le matériel d'enseignement comme les bibliothèques scolaires » (pp. 73-75).

de Zévaco à *Sur Catherine de Medicis* de Balzac[77], l'écrivain raconte qu'il découvre sa passion pour la littérature en se nourrissant de romans populaires, mais aussi de « centaines de ces feuilles qui donnaient le résumé des films français de l'époque[78] ». Cette modalité difractée de lecture le rend très sensible à la dimension comprimée de la page écrite, aux fragments qui l'emportent sur la continuité, typique du genre romanesque, éléments qu'on retrouvera dans l'écriture de l'âge mûr. Et pourtant, il lui faudra attendre quelques années, lors de son arrivée à Paris à dix-huit ans, pour commencer à constituer sa propre bibliothèque, quoique « fragile et menacée » à cause des difficultés économiques.

L'ambivalence de son rapport à l'institution scolaire relève aussi d'un autre empêchement, à savoir l'interdiction de la langue créole par un système scolaire de type fortement colonialiste, tel que souligné par les références littéraires précitées. D'un côté, la vie « turbulente et sauvage » de l'enfant martiniquais enclin aux escapades en pleine campagne – quand son père le reconnaîtra, Glissant se met à fréquenter de manière plus au moins assidue les plantations gérées par son géniteur, ce qui lui permettra, dit-il, de découvrir une manière inédite d'utiliser la langue française en écoutant les contes créoles transmis par les travailleurs agricoles[79] – ou aux bords de la rivière Lézarde, « cette

[77] On retrouve la même référence à Michel Zévaco, et notamment à *Pardaillan*, dans *Les Mots* de Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1964, pp. 110-111 : « Surtout je lisais tous les jours dans *Le Matin*, le feuilleton de Michel Zévaco : cet auteur de génie, sous l'influence de Victor Hugo, avait inventé le roman de cape et d'épée républicain. Ses héros représentaient le peuple ; ils faisaient et défaisaient les empires, prédisaient dès le XIVe siècle la Révolution française, protégeaient par bonté d'âme des rois enfants ou des rois fous contre leurs ministres, soufflетaient les rois méchants. […] Le plus grand de tous, Pardaillan, c'était mon maitre : cent fois, pour l'imiter, superbement campé sur mes jambes de coq, j'ai giflé Henri III et Louis XIII ».

[78] Édouard Glissant, Philippe Artières, « Je ne suis pas un bon archiviste ! Entretien », dans *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, 23, 2004, pp. 129-147.

[79] « Il faut savoir que le soir, après le travail des champs, il y avait un travailleur agricole, doué pour cela qui, vers six heures et demie, la nuit étant déjà tombée – la nuit tombe très vite aux Antilles, d'un coup – vers six heures vingt, six heures vingt-cinq, vers six heures et demie donc, à la lumière d'un flambeau, dans un coin de la plantation, racontait des contes en créole. Et moi, tout enfant, j'ai été, d'abord absolument terrorisé, ça c'est sûr, et ensuite fasciné par ces histoires. Je suppose maintenant, je ne le savais pas alors, que c'est de les écouter qui a déterminé toute une part de ma décision d'être écrivain », Claude Couffon,

Lézarde des lessives[80] », où il accompagnait sa mère. De l'autre, « une formation scolaire remarquable » octroyée par des instituteurs « plus français que les Français[81] », lui enseignant « la langue française d'une manière terrifiante » : marqués, certes, par une incroyable compétence et dévouement, ils reproduisaient une très grande forme d'aliénation, culturelle et linguistique[82]. Le jeune Glissant âgé de dix ans peut ainsi venter une certaine compréhension des structures et des organisations de la langue française, sans pour autant pouvoir véritablement en maîtriser les « subtilités ». Bien évidemment, il s'agit ici d'un regard rétrospectif que Glissant porte sur le système éducatif martiniquais, cette conscience s'étant développée très probablement à partir des retours des générations précédentes – on pense à Césaire et à Fanon – pour s'aiguiser au moment de son arrivée en France. Cependant, il n'est pas inutile de souligner dès maintenant que c'est à partir de ce clivage entre langue créole et langue française, cette séparation nette entre un bon usage d'une langue et un mauvais usage d'une autre, que nous pouvons placer les jalons d'une réflexion glissantienne sur la traduction. Au-delà des langues, le langage est – au moins jusqu'à la publication du *Discours antillais* en 1981 – quelque

Visite à Édouard Glissant, op. cit., pp. 23-24. Voir aussi « Hommage à Édouard Glissant », Podcast *La Grande Table*, Vendredi 4 février 2011, Rediffusion de l'émission *A voix nue*, janvier 2002, par Catherine Pont Humbert, France Culture - https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-grande-table-1ere-partie/hommage-a-edouard-glissant-7981017.

[80] Édouard Glissant, *La Lézarde* [1958], Paris, Gallimard, 1997, p. 31.

[81] Celia Britton, « Souvenirs des années 40 à la Martinique : interview avec Édouard Glissant », *art. cit.*

[82] Une description semi-biographique dans le roman *Malemort* nous livre un portrait éclairant de ces figures d'instituteurs martiniquais lorsque l'écrivain décrit l'attitude de deux professeurs, Bellem et Lannec : « Nous aimons leur plaisir à grossir les mots dans la bouche et à tourner les phrases jusqu'à terre. Ils se battent contre les mots, ils ne savent pas que la dentelle des phrases qu'ils découpent au-devant d'eux, comme suspendu en avant de leur souffle, est la marque d'un têtu besoin, le signal de leur essentielle différence. Et quand théâtralement ils se taisent […], quand ils arrêtent de meuler les formes surannées de ce langage qu'ils croient marquer le bon ton, nous entendons auteur d'eux, et peut-être continuons nous d'entendre en ces temps d'aujourd'hui d'où ils ont disparu, l'écho futur du parler qu'ils eussent tant voulu peut-être connaitre et contre lequel ils se défendirent avec tant d'acharnement : notre parler impossible et quêté », Édouard Glissant, *Malemort, op. cit.*, pp. 150-151.

chose qui manque, ou, pour reprendre les mots de Glissant, un « parler impossible et quêté[83] ».

Les années 1938-1940 font date pour plusieurs raisons : au niveau individuel, nous l'avons évoqué, Glissant intègre le prestigieux lycée Schœlcher, où l'enseignement vise l'excellence et la formation des futures élites du pays ; au niveau national, c'est précisément entre les années 1939 et 1940 que, lors du « retour au pays natal[84] » du couple Suzanne et Aimé Césaire, ce dernier obtient un poste d'enseignement dans ce même lycée comme professeur de français et de latin. Son arrivée dans l'établissement déclenche un réel enthousiasme parmi les lycéens, dû à un tempérament qui clochait avec « le monde feutré et un peu guindé[85] » de l'institution. Mais c'est moins pour ses leçons académiques que pour les idées apportées sur le plan culturel et politique à travers la revue *Tropiques*, que l'arrivée de Césaire marque la vie des jeunes intellectuels antillais, dont notamment Glissant[86]. Le bouillonnement intellectuel césairien, auquel s'ajoute, en 1941, l'arrivée sur l'île du bateau *Capitaine Paul-Lemerle* avec à son bord plus de trois cents écrivains, artistes et intellectuels, dont notamment une équipe constituée par André Breton, Max Ernst, André Masson, Claude Lévi-Strauss, Wilfredo Lam, Pierre Mabille, a eu un impact profond dans le cheminement intellectuel de notre auteur : le surréalisme, le vertige

[83] *Ibidem*.
[84] Cf. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1939.
[85] Romuald Fonkoua, *Aimé Césaire* [2010], Paris, Perrin, 2013, p. 61.
[86] « Dans toute mes biographies, malgré mes dénégations, on dit « élève de Césaire ». Je n'ai jamais été élève de Césaire. Nous participions à des mouvements de jeunes littéraires et poètes, plus ou moins révoltés, nous déclamions ses poèmes sous les fenêtres des bourgeois du Lamentin et de Fort-de-France pour les provoquer, à onze heures ou à minuit. Je le connaissais personnellement, je n'ai jamais été son élève. Mais ça arrange les journalistes de dire : « Ah, Glissant ? Élève de Césaire ! », Claude Couffon, *Visite à Édouard Glissant, op. cit.*, p. 27. Contrairement à ce qui est souvent rapporté, Glissant n'a jamais été élève de Césaire, celui-ci enseignant pour les premières et les terminales. C'est plutôt Aristide Maugée, professeur de lettres et beau-frère de Césaire, qui a joué ce rôle dans le parcours lycéen de Glissant (notamment dans les années 1942-1943), ainsi qu'un autre membre fondateur de la revue *Tropique*s, à savoir l'écrivain René Ménil, professeur de lettres de Glissant entre 1941 et 1942. Cf. Monique Milia-Marie-Luce, « Les espoirs d'une jeunesse : Édouard Glissant et le Franc Jeu », dans Dominique Aurélia, Alexandre Leupin et Jean-Pierre Sainton (dir.), *Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur*, Pointe-à-Pitre, Presses Universitaires des Antilles, 2020, pp. 65-92.

rimbaldien et les ferments de la Négritude font leur entrée dans la vie de Glissant. C'est dans cet esprit que, en 1945, se forme le « groupe d'agitation poético-politique[87] » du *Franc-Jeu*, dont le jeune Glissant âgé de 17 ans figure parmi les membres fondateurs. La jeunesse de ce groupe a pu en effet bénéficier de manière privilégiée et quasi exclusive de l'enseignement reçu au sein du lycée par les fondateurs et contributeurs de la revue *Tropiques* – outre Césaire, un rôle considérable est joué par René Ménil et Aristide Maugée dont les publications au sein de la revue restaient réservées aux élèves du lycée à cause de la censure imposée par le gouvernement de Vichy entre 1941 et 1943. Des traces biographiques de cette expérience militante et participative de la vie culturelle et politique de la Martinique peuvent être dévoilées à travers la lecture du premier roman de l'écrivain, *La Lézarde* (publié en 1958 et lauréat du Prix Renaudot l'année suivante), où un groupe de jeunes gens passionnés de lecture et de poésie, s'intéresse à l'avenir de leur pays à travers le soutien d'un candidat, en vue des élections qui se préparent. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un récit historique, que les personnages soient imaginés et que le nom de la ville soit fictif – à la place du nom réel, Le Lamentin, on retrouve la ville de Lambrianne –, les dates et les événements demeurent très fidèles aux faits historiques : le candidat sans nom dont il est question dans le roman et dont on remarque « une éclatante habilité à l'art du discours, la force elliptique de ses formules, leur poésie à la fois sombre et mystérieusement évidente, cette manière de soleil qu'il prodiguait […] à chacune des réunions qu'il organisait, sa renommée déjà portée bien au-delà des frontières de la Province, contribuaient à en faire un demi-dieu[88] », ce représentant dont « la jeunesse ne

[87] Celia Britton, « Souvenirs des années 40 à la Martinique : interview avec Édouard Glissant », *art. cit.*
[88] Edouard Glissant, *La Lézarde*, *op. cit.*, p. 18.

jurait que par lui » est bien Aimé Césaire, tel qu'en témoigne Glissant lors d'un entretien, où il souligne l'influence du poète et homme politique pour le groupe du *Franc Jeu* :

> [A]ux élections de 1945, à la sortie de la guerre, j'avais tout juste 16 ans (je n'avais pas le droit d'entrer dans les bureaux de vote), j'ai participé aux premières campagnes électorales d'Aimé Césaire, pour la mairie de Fort-de-France et la députation. Dans ma commune du Lamentin, avec mes amis du Franc-Jeu, nous organisions les plans de campagne électorale. Césaire venait de s'inscrire au Parti communiste qui était très fort à l'époque. Mais les communistes martiniquais étaient rassemblés dans une section « française » du PCF. Et nous, ça nous contrariait[89].

Malgré son départ pour la France l'année suivante, en 1946, « cette pépinière de jeunes », dont Glissant était l'un des premiers animateurs ainsi que porte-parole du groupe, a une résonnance considérable non seulement dans la ville du Lamentin, mais aussi « à FORT DE FRANCE comme à SAINT-PIERRE, à TRINITÉ comme à RIVIÈRE-PILOTE[90] ». Dans ce discours que Glissant donne le 28 septembre 1946, le jour de la veille de son départ pour la France, on relève toute l'importance que ce groupe accordait tant à l'action sociale et politique qu'à l'action culturelle et poétique, sans oublier l'aspect spirituel et moral de la lutte, ce qui va constituer l'un des jalons de la posture glissantienne vis-à-vis de son travail d'écrivain et, plus spécifiquement, vis-à-vis de sa poétique, y compris pour ce qui concerne son regard sur la traduction :

> Il est certain que la Révolution que nous préparons ne sera pas un simple bouleversement ; il ne s'agit pas de bouleverser, bouleverser, de placer simplement C devant B, et les chats avec les souris, mais

[89] Thierry Leclère, « Edouard Glissant disparaît », *art. cit*. En réalité, à cette époque Glissant avait 17 ans, tel que montré dans l'étude menée par Monique Milia-Marie-Luce, « Les espoirs d'une jeunesse : Édouard Glissant et le Franc-Jeu », *art. cit*.

[90] « Dépouillée, vaincue… », Texte tapuscrit d'É. G. recopié par J. Polius, Le Lamentin, le 28 septembre 1946, Bibliothèque nationale de France, Département manuscrits, Fonds Édouard Glissant, NAF 28894, cote (2b).

> essentiellement de « repartir à zéro ». Il nous faut tout refaire, minuit, les rues, le silence, la coupe de canne, l'air et la Constitution. La Révolution à venir sera sociale, spirituelle, poétique et morale[91].

Il est important de remarquer, d'ores et déjà, la manière dont la conscience éthico-morale dans la pensée glissantienne s'entrelace avec le travail politique et poétique, les trois participant d'une « Révolution » qui, dans les années à venir, va s'expliciter dans les termes d'une révolution des imaginaires. Mais revenons à la vie. On est en 1946 et Glissant quitte la Martinique et part pour la France à bord du « vieux paquebot *Colombie*[92]», titulaire d'une bourse d'étude comme nombre de jeunes Antillais voulant poursuivre leurs études supérieures[93].

Dès son arrivée à Paris, « par le trou gris de la gare de Saint-Lazare[94]», l'écrivain expérimente une condition tout à fait particulière et qui s'impose à lui, à savoir « le regard du fils et la vision de l'étranger[95] » dans ce pays, cette culture, cette langue et ce paysage dont il a été, bon gré mal gré, imprégné depuis son enfance. Sa première expérience avec la neige, emblématique du rapport entre le poète et la découverte d'un paysage – partiellement – autre[96], tout comme les difficultés économiques et sociales une fois arrivé

---

[91] *Ibidem.*

[92] En fonction de 1931 à 1974, ce navire était, entre autres, chargé des transports entre l'Europe et les Antilles : « C'était dans la cale sud du vieux paquebot *Colombie*, où on avait aménagé des couchettes superposées pour les passagers sans grand moyen : les plus démunis des lycéens boursiers qui, les premiers depuis la fin de la Guerre, partaient à la poursuite d'études supérieures inconnues et même pas terrifiantes », Édouard Glissant, *Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1993, p. 147.

[93] « Ordinairement, c'est dans les universités de la métropole que les jeunes gens martiniquais et guadeloupéens, après avoir passé sur place le baccalauréat, s'en vont poursuivre leur instruction, grâce à un système de bourses et de prêts d'honneur dont plusieurs centaines d'étudiants et étudiantes bénéficient chaque année ; ce système […] permet à maints jeunes gens de couleur […] de prendre une vue concrète de cette métropole dont ils n'avaient auparavant qu'une connaissance livresque », Michel Leiris, *Contacts de civilisations en Martinique et Guadeloupe, op. cit.*, p. 81.

[94] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience* [1956], Paris, Gallimard, 1997, p. 15.

[95] *Ibid*., p. 14.

[96] « Je reprends cette expérience de la neige. Longtemps, de là-bas, je la devinai, beauté menaçante. Et la première fois qu'à mes yeux elle offrit son écume, ce fut juste comme une pluie. Je l'avais connue déjà. […] Telle m'est la neige : une illumination (je touche enfin l'hiver), une ouverture (je suis enfin à même ce spectacle), l'élargissement, la communication établie (la neige : aussi une, durable, définitive que le soleil pesant), le pouvoir maintenant d'accélérer le dialogue, de serrer de près les raisons communes,

au 4 rue Blondel[97], rendent la rencontre avec la capitale française assez rude, mais en même temps, très féconde sur le plan de la création et de la réflexion poétique. Dans les anciennes maisons closes du II[e] arrondissement, reconverties en logements pour étudiants, c'est durant cette année qu'il fait la rencontre d'autres de ses compatriotes[98], lui permettant de développer un sentiment d'appartenance à un monde antillais. Parallèlement, il entre en contact avec le bouillonnement intellectuel français de l'après-guerre.

comme au coin d'un feu. Avec elle je sors de l'indécis pour être porté jusqu'à l'extrême contraire de mon ordre. […] Me voici qui fais d'elle mes délices, mais si naturellement. De vrai, j'ai beau m'évertuer, je ne peux connaitre cet appel exotique du nouveau que j'ai si souvent observé dans l'allure de nos visiteurs en sandalettes », *Ibid*., p. 23

[97] L'un des poèmes du recueil *Fastes* est consacré à ce lieu : « Tournoyant déballant hullant piments et tremblement/ Les oiseaux de prière, les Indiens clayés de braise/ Fuyant le froid, goulant, et goutant gueule à gueule/ Au vent d'épices qui hantait l'entrée du lait », Édouard Glissant, *Fastes*, dans *Poèmes complets*, *op. cit.*, p. 374). À propos de ce lieu, voici quelques éclaircissements autobiographiques livrés à son traducteur Jeffrey Humphries dans une lettre : « Épicerie Blondel : C'est au temps de mes études à Paris rue Blondel. J'étais resté une semaine sans manger et, ayant reçu un maigre mandat, je me suis précipité pour acheter de la nourriture. L'odeur de l'épicerie (beurre, fromages, lait, fruits) m'a frappé comme un fouet et je me suis évanoui dans toute une confusion de souvenirs. C'est vrai ? », Bibliothèque nationale de France, Département manuscrits, Fonds Édouard Glissant, NAF 28894, cote (24).

[98] Cf. René Depestre, « Édouard Glissant, une culture pour la mondialisation », François Noudelmann, Françoise Simasotchi-Bronès, Yann Toma (dir.), *Archipels Glissant*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2020, pp. 227-234.

2.

Une *place* dans la vie de Paul Ricœur

La place Paul Ricœur se trouve dans le XIII^{ème} arrondissement, à Paris, non loin du site François Mitterrand de la Bibliothèque nationale de France. Elle lui a été attribuée en 2013, sous la demande de ses enfants, qui ont préféré ce lieu à l'ancienne dénomination « allée Paul Ricœur » située dans le XIV^{ème} arrondissement, tout près de l'Institut Protestant de Théologie, où sont conservées les archives du philosophe français. Comme c'était le cas chez Glissant, il s'agit d'une décision prise pour des questions de visibilité et de prestige, l'allée n'étant pas une dénomination qui prévoit des adresses d'habitation. Avant même de nous y rendre pour faire une expérience directe de ce lieu, nous avons fait ce lien, assez arbitraire et personnel, entre la dénomination de « place » et le statut du philosophe, vis-à-vis duquel nous ressentions une certaine forme de crainte révérencielle. En plus de la penser comme un lieu de rassemblement, la place prenait pour nous une signification qui relevait de la position de cette personnalité au sein du champ philosophique et, par conséquent, de notre propre position vis-à-vis de ce domaine du savoir. Quelle *place* avons-nous dans cette place qui lui est accordée, en tant que jeune chercheuse en littérature ? Et pourtant, une fois visité, cet espace public nous a aidée à nous sentir plus à l'aise, à être moins intimidée par l'homme et la pensée qui s'y trouvaient derrière. S'agissant d'une toute petite place, très modeste et quasiment cachée, elle ne semble en rien suggérer l'autorité de ce statut toponomastique, ni de celui de la personnalité en question, bien que son emplacement dise aussi autre chose : entourée de

la rue Albert Einstein, juste en face de l'Université Paris Cité (ainsi nommée en 2020, après la fusion des anciennes universités Paris Diderot et Paris Descartes), elle n'est pas loin de la rue Thomas Mann – adresse officielle de cette université. Alors, nous avons pris imaginer cette placette bondée d'étudiants et étudiantes en train de discuter après leurs cours universitaires, sous la plaquette bleue-verte qui porte le nom de ce philosophe qui, nous le verrons, a consacré une partie considérable de sa vie au champ universitaire. En effet, dès ses premières années d'apprentissage, Ricœur montre des aptitudes profondes, non seulement vis-à-vis de la philosophie, mais aussi et surtout au regard de la pédagogie. « L'école a toujours été un objet de passion pour l'élève Ricœur[99] », écrit François Dosse dans sa biographie, soulignant en quoi cette « adhésion forte à l'institution scolaire[100] » représentait une compensation à une situation familiale marquée par le tragique et la rigueur. Interrogé sur son rôle d'enseignant, Ricœur avoue avoir enseigné aussi parce que c'était la seule manière, pour lui, de « rester un écolier[101] ».

Né le 27 février 1913 à Valence de Jules Ricœur et de Florentine Favre, Paul Ricœur devient orphelin à l'âge de deux ans. Sa mère disparait peu après sa naissance, tandis que son père meurt durant la bataille de la Marne en 1915, ce qui fait de lui un « pupille de la nation », c'est-à-dire le fils d'une victime de la Première Guerre mondiale. Touchant sa propre expérience familiale, la guerre, bien que gagnée, représente pour Ricœur un premier souvenir sombre qui va influencer ses positionnements politiques dans les années à venir :

> J'ai un souvenir dont je ne sais pas s'il est vraiment un souvenir ou s'il est reconstruit à partir de ce qu'on m'a raconté : le 11 novembre 1918 n'a pas été

[99] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 21.
[100] *Ibidem*.
[101] Paul Ricœur, « Du jour au lendemain », émission d'Alain Veinstain, France Culture, 17 mai 1994 - https://www.radiofrance.fr/franceculture/paul-ricoeur-j-ai-toujours-vecu-la-vie-philosophique-comme-un-conflit-4565794.

> chez nous un jour de victoire et de joie. Je crois me rappeler avoir vu arriver des trains de soldats braillards et joyeux, alors que, à la maison, le deuil régnait. Parce que nous ne savions pas si mon père était effectivement mort : nous n'avions reçu qu'un avis de disparition. Ce n'est que beaucoup plus tard, en 1932, qu'on a retrouvé son corps en retournant un champ ; il a été reconnu par sa plaque. La guerre s'est ainsi achevée dans le deuil de mon père ; je n'ai donc pas le souvenir d'un armistice joyeux, encore moins celui d'une victoire[102].

Devenu orphelin, Ricœur grandit avec son unique sœur, Alice[103], tous deux élevés par leurs grands-parents paternels et leur tante, installés à Rennes. Son enfance se caractérise par une éducation austère due à l'écart générationnel et à la rigidité du piétisme protestant de sa famille paternelle. Ainsi, l'institution scolaire représente pour lui à la fois un lieu d'évasion et d'amusement, « une récréation plus qu'une discipline[104] », où le jeune Ricœur se montre à la fois « studieux et turbulent », « indiscipliné derrière un semblant de sérieux[105] », « ce qu'on appelle un bon élève, mais surtout un esprit curieux et inquiet[106] ». La lecture joue un rôle de médiation entre ces deux sphères, privée et publique, de sa vie : sa curiosité intellectuelle très marquée se traduit dans le développement d'une culture livresque précoce. Il raconte avoir passé beaucoup de temps dans les librairies et cela « malgré l'embarras suscité par le fait que les pages des livres n'étaient pas coupées. On sautait les pages, on lisait en biais…[107] ». Tout comme chez

[102] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op. cit.*, p. 11.
[103] Alice Ricœur meurt de tuberculose à l'âge de vingt et un ans. En parlant de leur enfance, Ricœur dit avoir lutté avec le « sentiment d'une dette impayée » vis-à-vis de sa sœur, très peu considérée dans la famille par rapport à lui en raison de son succès scolaire. Cf. Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op. cit.*, p. 13.
[104] *Ibid*., p. 14.
[105] François Dosse, *Les sens d'une vie. Paul Ricœur (1913-2005), op. cit.*, p. 23.
[106] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 31.
[107] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op. cit.*, pp. 14-15.

Glissant il y avait une fascination pour la lecture fragmentaire des feuilles résumant les films de l'époque, aussi Ricœur semble s'accoutumer assez jeune à la possibilité d'une lecture non linéaire, syncopée, faite de sauts et de vides, ce qui ne lui empêche pas de développer un gout pour la lecture, et notamment la lecture d'œuvres de fiction. C'est ainsi que Ricœur arrive en classe de philosophie avec un équipement littéraire et philosophique considérable, toujours orienté vers des lectures à forte charge réflexive et spéculative qui vont contribuer à forger une conscience politique précoce. Parmi les livres qu'il dévore, l'on trouve Verne, Scott, Dickens, Rabelais, Montaigne et Pascal, ainsi que Stendhal, Flaubert, Tolstoï et surtout Dostoïevski. La rencontre avec ce dernier est décisive, notamment pour ce qui concerne la lecture de *Crime et châtiment*, un ouvrage que le philosophe décrit comme déterminant pour sa réflexion sur le mal, réflexion tout aussi marquée par la prise de conscience que « dans la "Grande Guerre", la France avait été l'agresseur[108] ». Ricœur fait l'expérience de la multiplicité des effets de sens contenus dans un même récit. Le récit héroïque de la mort de son père heurte aux idéaux pacifistes qui marquent la vie de Ricœur lorsqu'il découvre la responsabilité de son pays avant, pendant et après la guerre, notamment pour ce qui concerne « l'ignominie[109] » de la continuité des hostilités après Verdun, la « monstruosité[110] » et la « honte[111] » du traité de Versailles, et ses conséquences néfastes, notamment la montée de l'hitlérisme :

> [L]a découverte précoce – vers les onze-douze ans – de l'injustice du Traité de Versailles avait brutalement inversé le sens de la mort de mon père tué sur le front en 1915 ; privé de l'auréole réparatrice de la juste guerre et de la victoire sans tache, cette mort s'avérait mort pour rien. Au pacifisme issu de

[108] *Ibid.*, p. 13.
[109] *Ibid*., p. 12.
[110] Paul Ricœur, « Du jour au lendemain », *entretien cité.*
[111] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op. cit.*, p. 12.

> ces ruminations s'ajouta très tôt un vif sentiment d'injustice sociale pour lequel je trouvais dans mon éducation protestante encouragement et justification[112].

En parallèle de la lecture et de cette prise de conscience historique et narrative, sa politisation est aussi redevable du lieu où il fait toute sa scolarité, cette ville de Rennes qui occupe une place particulière dans sa vie et se charge d'un pouvoir symbolique considérable chez le futur philosophe, devenant le lieu où il apprend à « marcher dans la vie[113] », tel qu'il le raconte le 23 avril 2004 lors de la cérémonie organisée dans cette ville pour lui rendre hommage. En se remémorant ses premiers pas dans la ville bretonne, Ricœur, âgé de 91 ans, nous fait part du parcours tantôt physique, tantôt symbolique, qui scandait ses journées : du quartier huppé de Sévigné où il habitait, jusqu'au faubourg populaire de l'Alma où habitait son amie et future épouse Simone Lejas, il fait l'expérience corporelle de la traversée des classes sociales, une sorte de marche initiatique, une traduction, vers le développement d'une conscience politique. De plus, la fréquentation du siège du journal *L'Ouest-Éclair*, où travaillait la famille de Simone, lui permet de « faire son apprentissage politique », précisément grâce à cet accès direct à l'actualité socio-politique.

À ces circulations s'ajoute aussi « le chemin de l'école », durant les treize années passées sur les bancs des établissements de la ville. C'est au cours de ses années lycéennes que Ricœur fait l'une des rencontres les plus marquantes de sa vie, avec son professeur

[112] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 38.
[113] Georges Guitton, « Ici, Ricœur apprit à "marcher dans la ville" », *Place Publique, La Revue urbaine Rennes/Saint-Malo*, Mai-Juin 2013 – http://www.placepublique-rennes.com/article/Ici-Ricoeur-apprit-a-marcher-dans-la-ville-1. Cf. aussi Georges Guitton, « Paul Ricœur, marcheur dans la ville » dans *Rennes, de Céline à Kundera*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 41-52.

de philosophie, Roland Dalbiez. Cette rencontre contribue à développer sa passion pour la philosophie :

> J'avais beaucoup lu les classiques – la littérature, mais aussi ce qu'on appelle les « philosophes » que j'avais fréquentés en première plutôt que Corneille, Racine ou Molière. Rousseau en particulier m'avait laissé une forte impression, ce qui me plaçait tout naturellement au seuil de la classe de philosophie[114].

À plusieurs reprises, Ricœur raconte à quel point ce professeur a eu une influence sur sa carrière de philosophe, grâce « aux conseils d'intrépidité et d'intégrité qu'il prodiguait à ceux d'entre nous qui s'étaient promis, dès la sortie de sa classe, de vouer leur vie à la philosophie[115] ». Ainsi, Dalbiez incitait ses élèves à aborder de front les problèmes, dans une posture d'affrontement des obstacles, des contradictions, des troubles, des angoisses et des peurs[116]. Pourtant, la rentrée du jeune Ricœur dans la philosophie n'est pas immédiate puisque, à la fin des années d'apprentissage, il décide de poursuivre sa formation en licence de lettres, avant de virer de bord pour la philosophie[117]. Étant donné le manque d'informations détaillées sur cette première période passée à étudier la littérature, il est peut-être utile de tourner notre regard vers l'œuvre du philosophe pour constater la place que les études littéraires occupent dans sa réflexion. Une grande partie de la réflexion ricœurienne est en effet imprégnée par ce souci de la lecture, de la langue

---

[114] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, *op. cit.*, p. 17.
[115] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 31.
[116] « [Q]uand un problème vous trouble, vous angoisse, vous fait peur, nous disait-il, ne tentez pas de contourner l'obstacle, abordez-le de front », *ibidem*. La même anecdote est reprise à une autre occasion lorsqu'il raconte la manière dont Dalbiez s'adressait à lui : « Ricoeur, quand il y a l'obstacle, quand il y a une contradiction, il ne faut pas contourner, il faut l'affronter », Paul Ricœur, « Du jour au lendemain », *entretien cité*.
[117] C'est Ricœur qui raconte avoir d'abord résisté à faire des études de philosophie pour essayer « de faire une licence des lettres, mais, puisque toutes mes dissertations étaient critiquées comme étant "trop philosophiques", j'ai viré de bord », Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, *op. cit.*, p. 20.

et de littérature : l'on pense aux ouvrages ouvertement en lien avec des questions littéraires, comme c'est le cas des trois tomes de *Temps et récit*, ainsi qu'aux études sur les symboles, son essai *La Métaphore vive*, ainsi que les écrits consacrés à l'exégèse biblique, témoignant d'une attention constante vis-à-vis des textes.

Il échoue au concours d'entrée à l'École Normale supérieure, faute d'une préparation à la hauteur de l'esprit d'un tel concours, et prend un poste de professeur au lycée de Saint-Brieuc. L'empreinte laissée par Dalbiez est indélébile, le persuadant à poursuivre ses études de maîtrise en classe de philosophie où, durant l'année universitaire 1933-1934, il écrit son mémoire consacré au *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* et obtient la licence d'enseignement de philosophie. Nous le verrons, l'enseignement demeure une constante dans la vie du philosophe qui, d'ailleurs, revendique à plusieurs reprises cet alliage entre l'enseignement et son travail en philosophie. L'« année parisienne » à la Sorbonne entre 1934 et 1935, où il prépare l'agrégation, est décisive pour « l'étudiant provincial » : outre les bénéfices « du solide enseignement prodigué à la Sorbonne par quelques grands professeurs comme l'helléniste Léon Robin, l'historien de la philosophie Henri Brehier et l'excellent Léon Brunschvicg[118] » – ce qui lui permet aussi de se pencher sur les stoïciens, mais aussi sur Descartes, Spinoza et Leibniz – cette année marque une double rencontre : d'un côté, la philosophie réflexive française et la philosophie de l'existence de Gabriel Marcel, que Ricœur fréquente lors des « vendredis »

[118] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, pp. 34-35. Le Henri Brehier auquel se réfère ici Ricœur est très probablement Émile Bréhier (1876-1952), professeur à la Sorbonne et auteur, entre autres, de l'ouvrage en trois tomes, publié en 1928, *Histoire de la philosophie*. Nous faisons cette remarque à partir de la consultation du fonds Édouard Glissant, en particulier la section consacrée à ses notes pendant ses années en cours de philosophie à la Sorbonne, où le nom de Bréhier est marqué sur une page. Étant décédé en 1952, il est peu probable que Glissant ait suivi ses cours, contrairement à Ricœur. Nous pensons plutôt qu'il s'agit d'une référence à l'ouvrage, que Glissant a sans doute étudié. Notre hypothèse est corroborée par Olivier Mongin, lorsque, dans son ouvrage *Paul Ricœur*, il écrit : « [L]ui [Ricœur] qui fut disciple d'Émile Bréhier avec lequel il a collaboré » (*op. cit.*, p. 41) – la collaboration mentionnée ici fait référence aux contributions de Ricœur « au corpus de l'*Enciclopaedia Universalis* où il a publié les articles : Aliénation, Croyance, Langage, Liberté, Ontologie, Signe et sens, Volonté ».

que Marcel organise chez lui, au 21 rue de Tournon, situé au cœur du quartier Latin ; de l'autre, la découverte de la phénoménologie descriptive d'Edmund Husserl, par le moyen de la traduction anglaise des *Idées directrices*[119]. Bien que la matrice de ces deux rencontres soit très élargie, il est intéressant de remarquer qu'elle se déploie sous le signe d'une « ouverture sur l'étranger[120] » : si Marcel initie précocement Ricœur à la littérature et à la philosophie anglo-saxonnes, en qualité de responsable de la collection « Feux croisés » chez Plon, la découverte de Husserl via la traduction anglaise, pousse Ricœur vers l'apprentissage de la langue allemande, afin de poursuivre ses lectures de Husserl et d'autres œuvres allemandes encore inédites en France : « C'est durant les quatre années précédant la guerre que j'appris l'allemand, poursuivis la lecture d'Husserl et commençai celle de *Sein und Zeit* (le maître-livre de Heidegger devait rester sans traduction française pendant plusieurs décennies !)[121] ». En effet, nommé au lycée de Colmar et passant ses étés à Munich, Ricœur investit ce choix géographique d'une dimension philosophique, allant à la rencontre de sa passion pour la philosophie allemande :

> L'année de Colmar a été importante pour moi parce que j'avais déjà compris que je me tournerai vers la philosophie allemande ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle j'avais choisi cette ville. J'ai pris des leçons d'allemand avec un collègue du lycée (je n'en avais pas fait pendant ma scolarité). Puis je suis allé à l'université d'été de Munich, où j'ai suivi un enseignement intensif, qui s'est achevé en 1939 avec la déclaration de guerre[122].

[119] La version anglaise des *Ideen* de Husserl est très probablement celle de W. R. Boyce Gibson, publiée en 1931 chez George Allen & Unwin Ltd. Cette dernière servira aussi d'appui pour la traduction de Ricœur, tel que nous l'avons constaté dans la consultation du manuscrit de la « Traduction clandestine de Husserl », IPT, Fonds Ricoeur, cote 2 – *Ideen* I, Document privée. Nous remercions Nathalie Ricœur de nous avoir accordé son autorisation à consulter ce précieux document faisant partie des archives privées de la famille.
[120] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 30.
[121] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 40.
[122] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op. cit.*, p. 22.

À côté de l'enseignement, de la philosophie et de l'apprentissage de la langue allemande, Ricœur ne renonce pas à son engagement politique et, dès son premier poste à Saint-Brieuc, il devient militant actif dans les mouvements de jeunesse socialiste, influencé par André Philip, homme politique qui incarnait « une possible réconciliation des positions socialistes et d'une appartenance chrétienne affirmée[123] » et qui se traduisait, pour Ricœur, dans une forme d'engagement « plus franche et plus nette[124] » s'accordant mieux à sa propre conscience politique. Ce sont dans ces années-là que ses premiers articles apparaissent, précisément à propos de cette alliance entre christianisme et socialisme qui voit dans la religion la raison d'être du socialisme, tout en étant attentif à ne pas confondre les plans politique et religieux. Engagement dans la société, réformes radicales, condamnation du capitalisme, pacifisme : voici les thématiques qui reviennent dans ces premières contributions publiées dans différentes revues, comme la revue d'extrême gauche *Terre nouvelle* ou bien la petite revue *ÊTRE* dont il est l'un des créateurs, inspirée de Karl Barth. Ricœur s'exprime ainsi vis-à-vis du contexte politique d'un pays, la France, marqué par un caractère totalement franco-centré et aveugle à ce qu'il se passe au-delà de ses frontières, à savoir la montée du nazisme et du fascisme en Europe durant les années 1930. Ses propos quelque peu naïfs sur le pacifisme le conduisent à sous-estimer les dangers appris par l'histoire et sont bientôt bouleversés par la déclaration de guerre pendant l'été 1939, quand il est mobilisé en tant qu'officier de réserve au régiment de Saint-Malo[125]. Emprisonné par les Allemands en Poméranie orientale (l'actuelle Pologne), il restera captif jusqu'à la fin de la guerre.

[123] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.,* p. 47.
[124] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 39.
[125] À l'époque, il suffisait d'avoir fait son service militaire et d'être universitaire pour se retrouver officier.

Cette nouvelle condition de prisonnier politique n'empêche guère le philosophe de poursuivre son activité intellectuelle, bien au contraire. Enfermé dans un camp pour officiers, les conditions de détention sont bien plus supportables que dans les camps de fantassins. Non astreint aux travaux forcés, d'abord dans le camp à Gross-Born puis à Arnswalde, Ricœur se retrouve en compagnie de son ancien camarade Paul-André Lesort[126], ainsi que d'autres philosophes tels que Mikel Dufrenne[127] (avec qui Ricœur entreprend une plongée dans l'œuvre de Karl Jaspers, ce qui permettra la publication en 1947 d'un ouvrage à quatre mains, quasiment rédigé dans le camp[128]) et Roger Ikor[129]. Cette baraque d'intellectuels, rassemblant un groupe de huit prisonniers, donne lieu à la fameuse *Stube* des philosophes, une chambrée où l'on pouvait disposer de temps pour lire, écrire, « apprendre toutes les langues possibles : russe, chinois, hébreu, arabe…[130] », donner des conférences, participer à l'organisation d'une « simili-université avec des programmes, des cours, des horaires, des inscriptions des examens[131] », et mettre en place une « vraie bibliothèque de prêt, un prêt très soigneusement fait pour que les ouvrages ne soient pas accaparés et qu'ils puissent circuler[132] ». Malgré la liste fort longue des

[126] Paul-André Lesort (1915-1997) est un homme de lettres et romancier français. Il connaît Ricœur autour de l'année 1935, pendant leur service militaire, et tous deux cultivent leur amitié durant la période de captivité. C'est sous le signe de cette amitié que Lesort publie son roman *Les Reins et les cœurs*, chez la maison d'édition de Gabriel Marcel, dont Ricœur écrit un compte-rendu dans la revue *Esprit* en avril 1947 sous le titre « Le mystère mutuel ou le romancier humilié ». En 1953, Lesort entre aux éditions du Seuil en tant que conseiller littéraire et éditeur où il accueille avec enthousiasme le premier roman de l'écrivain guadeloupéen André Schwartz Bart, *Le Dernier des justes*, qui gagne le prix Goncourt en 1959, juste un an après la remise du Renaudot à Glissant pour *La Lézarde*, toujours publié aux éditions du Seuil.

[127] Mikel Dufrenne (1910-1995) est un philosophe français, spécialiste d'esthétique, qui publiera une dizaine d'ouvrages sur la phénoménologie, l'esthétique et la poétique. Cf. Paul Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, pp. 323-347.

[128] Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Temps présents, 1947.

[129] Roger Ikor (1912-1986) est un romancier d'origine juive, lauréat du prix Goncourt en 1995 pour *Les Eaux Mêlées*, Paris, Albin Michel.

[130] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op. cit.*, p. 33.

[131] *Ibidem*.

[132] *Ibid*., p. 34.

ouvrages interdits par les Nazis, une grande quantité de livres circule dans l'oflag, grâce aux colis envoyés par les correspondants des prisonniers[133] et les emprunts à la bibliothèque de l'université de Königsberg, action autorisée par les officiers allemands.

Ainsi, pour Ricœur, ces années de captivité sont principalement « cinq années de lecture[134] » : outre les poésies de Valéry et les *Cinq Grandes Odes* de Claudel qui l'ont « vraiment nourri pendant la première année[135] », la philosophie et la littérature allemande occupent une place centrale et se voient chargées d'une signification profonde. En nous appuyant sur le récit rétrospectif qu'il nous livre à ce sujet, nous pouvons affirmer, d'ores et déjà, que ces années constituent un point de démarrage de la réflexion ricœurienne sur l'altérité et la traduction. La rencontre avec l'œuvre de Schiller, ainsi que celle avec le premier et second *Faust* de Goethe, participent d'une stratégie personnelle qui vise à se défaire du regard négatif que l'on peut porter sur l'Allemagne et les Allemands à cette époque. En se plongeant dans la langue et la culture allemandes, Ricœur essaie de retrouver le pacifisme qu'il avait promu dans sa jeunesse, précisément à travers la lecture de ce qui représente, à ce moment-là, l'Étranger par excellence, l'Autre radical, l'ennemi.

C'est peut-être dans ce même sillage que s'inscrit l'autre grand chantier ouvert par Ricœur durant sa captivité, à savoir la traduction des *Ideen I* de Edmund Husserl[136], à partir de 1943. Pendant cette période, Ricœur traduit les premières soixante-dix-huit

[133] Cf. Fonds Ricœur, « Commande d'ouvrages au camp de prisonniers Oflag II D » boîte 62, cote 561.
[134] « Paul Ricœur, le sens du dialogue », *À voix nue*, France culture, septembre 1993, Episode 2/5, « Les Allemands étaient dans les livres, pas ceux qui nous faisaient la guerre » - https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/a-voix-nue/les-allemands-etaient-dans-les-livres-pas-ceux-qui-nous-faisaient-la-guerre-3351941.
[135] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, *op. cit.*, pp. 33-34.
[136] Ce qui donnera lieu à la deuxième partie de sa thèse de doctorat. Cette traduction paraîtra en 1950 chez Gallimard, avec une préface de Ricœur, cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950. Dans son ouvrage *Paul Ricœur*, Paris, Seuil 1994, Olivier Mongin qualifie Ricœur de « cotraducteur avec Mikel Dufrenne des *Ideen I* de Husserl dans un oflag […] » (p. 76). Et pourtant, aucune trace de cette collaboration n'émerge dans le texte publié.

pages dans les marges de l'édition allemande, faute de papier. La consultation du manuscrit permet de montrer que Ricœur avait aussi accès à la traduction anglaise de l'œuvre, plusieurs parties étant marquées par la transcription de passages de la version anglaise. Cette opération est particulièrement périlleuse car il s'agit d'un texte interdit dans le camp – comme d'ailleurs tous les livres du phénoménologue allemand. Bien que cette traduction réponde à l'exigence première d'introduire dans la philosophie française la phénoménologie allemande de Husserl, nous pouvons également affirmer que les circonstances historiques de cette entreprise traductive l'inscrivent dans un parcours de réflexion sur « la tâche de la traduction », pour évoquer le titre français du fameux essai de Walter Benjamin[137], que Ricœur va développer tardivement dans son idée de « hospitalité langagière[138] ». De même, au moment de « la longue marche du retour[139] », lorsque les prisonniers laissent l'oflag II B pour regagner la France, c'est par la langue allemande que le groupe dont fait partie Ricœur peut échapper à la fusillade par les SS : « ils voulaient nous fusiller. Comme nous parlions allemand, nous avons réussi à nous faire entendre d'un capitaine, ou d'un commandant, et nous avons été envoyés en prison à Stettin, où j'ai continué à travailler à la traduction du livre de Husserl pendant plusieurs semaines[140] ». Le travail de traduction se poursuit durant la traduction des captifs, d'un camp à l'autre, de ferme en ferme. Lesort, évoquant leur court passage dans le camp à

[137] Walter Benjamin, « La tâche du traducteur » [1923] dans *Œuvres*, (traduit de l'allemand par Cédric Cohen Skalli), Paris, Payot et Rivages, 2022, pp. 57-77.
[138] Paul Ricœur, « Le Paradigme de la traduction » dans *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 29.
[139] C'est en janvier 1945 que les prisonniers apprennent la libération de Varsovie, de Cracovie et de Lods par les Russes qui avancent vers l'ouest. Cf. François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie, (1913-2005)*, *op. cit.*, p. 102.
[140] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, *op. cit.*, p. 35. D'après la biographie de Dosse, il paraît que le groupe est emprisonné à nouveau dans un camp à Kreckow. Cette étape, qui ne dure pas longtemps, va être la dernière des difficultés, le reste du voyage se déroulant dans « de meilleures condition » avec une « traversée de Stettin en tram, puis le train en compartiment de voyageurs en direction de l'ouest : le grand luxe ! », François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie, (1913-2005)*, *op. cit.*, pp. 104-105.

Kreckow, un camp « cosmopolite » où on recensait « des prisonniers de dix nationalités différentes », garde dans ses souvenir l'image de Ricœur, crayon violet à la main et volume des *Ideen* toujours ouvert, annoter dans les marges sa lecture en allemand. Cette véritable « relique[141] » est le seul des livres de l'oflag que le philosophe rapporte avec lui à son retour en France, ce qui fait de cette traduction un objet mémoriel à part entière, ainsi qu'un moyen d'échapper à la haine envers l'ennemi allemand. La vision des Allemands chez Ricœur n'est donc pas, ou pas seulement, celle des bourreaux nazis protagonistes des horreurs de la guerre : les Allemands « étaient dans les livres[142] ». Ainsi, quelques années plus tard, alors qu'il enseigne à Strasbourg (nous sommes en 1948), il maintient cette volonté de « préserver une certaine image des Allemands et de l'Allemagne » et il encourage ses étudiants – pour la plupart anciens soldats de l'armée allemande – à ne pas avoir honte de parler allemand, en leur disant : « pensez que vous êtes dans la compagnie de Goethe, Schiller, Husserl…[143] ».

[141] « Paul Ricœur, le sens du dialogue », *À voix nue*, France culture, septembre 1993, Episode 2/5 : les Allemands étaient dans les livres, pas ceux qui nous faisaient la guerre – *entretien cité*.
[142] Ricœur a souvent problématisé son attitude vis-à-vis de cette période de captivité, l'estimant négligeante et minimisante par rapport aux horreurs de la guerre. Cf. « Paul Ricœur, le sens du dialogue », *entretien cité*.
[143] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, *op. cit.*, p. 37.

3.

Entre littérature et philosophie : esquisse d'une *poétique*

De manière sans aucun doute différente, la ville de Paris représente pour Glissant et Ricœur un lieu autre, auquel ni l'un ni l'autre n'appartiennent. Sans vouloir forcément adhérer à une catégorisation telle que celle qui oppose centre et périphérie, ni estimer les deux situations des deux penseurs comme égales, il faut néanmoins prendre en compte le fait que les deux portent un regard extérieur sur la capitale, un regard décentré et qui dérive d'un positionnement géographique qui les veut étrangers à la vie parisienne. Pour Glissant, la France, et notamment Paris, symbolise une réalité fort complexe en raison du statut de la Métropole vis-à-vis de ses anciennes colonies et de ses actuels départements – un pays mille fois raconté, imaginé, subi et imposé, une ville « qui capte de partout et diffracte aussitôt[144] ». Pour Ricœur, né et élevé dans un contexte provincial qu'il a continué à fréquenter de bon gré aussi durant ses premiers pas dans l'enseignement, Paris n'est pas un lieu de prédilection, bien au contraire. Et pourtant, si la distance avec la capitale relève pour ce dernier, dans ces années-là, d'un choix, Glissant nous décrit l'expérience parisienne comme une quête nécessaire, une « réalité dont [il] ne peu[t] pas [s]'abstenir[145] ». Plus particulièrement, dès son arrivée, la ville de Paris est présentée par l'écrivain comme une ville qui « n'aime pas ce sérieux qui paraît de l'affectation » et qui « joue au littéraire, à l'art[146] ». Il en va de même pour Ricœur : en effet, nous l'avons

[144] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, *op. cit.*, p. 82.
[145] *Ibid*., p. 11.
[146] *Ibid*., p. 13.

évoqué, mis à part l'année 1933-1934 où il préparait l'agrégation, une fois rentré en France en mai 1945, l'ancien prisonnier de guerre arrive Gare du Nord à Paris, pour repartir peu de temps après et s'installer à Chambon-sur-Lignon, puis à Strasbourg, où il enseigne à l'université pendant « huit années très heureuses, les plus belles [qu'il ait] connues[147] ». Ricœur échappe au Paris de Saint-Germain-des Prés, milieu qui lui semblait être « une fable superficielle[148] ».

Il n'est pas inutile, alors, de revenir sur cette période, pour poser notre regard sur un contexte culturel et politique très particulier, celui du Paris de l'après-guerre, qui incarne à l'époque un moment spécifique de la philosophie française, à savoir l'existentialisme[149]. Plus particulièrement, ce qui nous intéresse le plus dans ce moment qui est l'un des « plus complexes et riches de la pensée philosophique du siècle », c'est que ces philosophes s'intéressent et se réalisent « ailleurs que dans la philosophie » : ils se font « journaliste[s], écrivain[s], savant[s], politique[s], et cela pour des raisons proprement philosophiques[150] ». Mais cet « ailleurs » est aussi un ailleurs géographique, qui puise dans d'autres traditions de pensées, comme la philosophie allemande avec la réception en France de Hegel, Husserl et Heidegger, mais aussi de Freud, Nietzsche et Marx, ainsi que le bouillonnement culturel instigué par les voix issues du monde noir qui arrivent à Paris dans cet après-guerre. Ainsi, le « problème » de l'existence nous semble strictement lié au « problème » de la traduction au moins sur deux plans. D'un côté, c'est à partir de ce moment que le débat entre la philosophie et la non-philosophie s'accentue car, comme le

[147] Paul Ricœur, *La Critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 38.
[148] *Ibid*., p. 46.
[149] Nous empruntons cette notion de « moment » à Frédéric Worms qui l'applique à la philosophie française du XX^e^ siècle dans sa diversité. Dans la deuxième partie de son ouvrage *La philosophie en France au XX^e^ siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, il décrit le moment philosophique de la Seconde Guerre mondiale justement selon le prisme du problème de l'existence (pp. 203-209).
[150] *Ibid*., p. 208.

dit Frédéric Worms, « l'existence comme relation absolue […] impose l'exigence d'une communication indirecte […] comme *une autre écriture*[151] » ; de l'autre côté, c'est par mise en relation des ouvrages et des pensées venus d'ailleurs que ce grand basculement dans la pensée s'opère.

Ainsi, même s'ils viennent des espaces physiquement ou intellectuellement distants de cette agitation parisienne, Ricœur et Glissant ne sont pas étrangers à l'effervescence de la pensée française à partir de l'immédiat après-guerre, notamment pour ce qui concerne un certain bouillonnement dans le champ des sciences humaines et sociales. Dans cette partie, nous essaierons d'illustrer comment les événements découlant de l'après-guerre, tant sur le plan des parcours individuels de deux auteurs que sur le plan collectif, s'avèrent décisifs pour le développement d'un mouvement de leur pensée, un mouvement à la fois commun et différent, mais qui a comme dénominateur commun le développement de cette notion de *poétique* que nous avons convoquée comme noyau central pour décrire leurs pensées sur la traduction. À ces itinéraires faits de lectures, de rencontres et d'expériences à la fois communes et singulières, nous essayerons de montrer, en filigrane, cet effleurement entre littérature et philosophie, entre « discours poétique et discours spéculatif[152] », dans le but de commencer à esquisser une pensée poétique de la traduction chez les deux penseurs. La poétique, non pas comme critique littéraire telle qu'elle fut définie dans les années 1970 par la célèbre revue théorique du même nom, mais comme « écriture et acte de pensée[153] ».

[151] *Ibid*., p. 225.
[152] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 374.
[153] Cf. Alexandre Leupin, *Édouard Glissant. Héraclite et Hegel dans le Tout-monde*, Paris, Hermann, 2016, p. 58.

Lectures (1) : Jean Wahl

Pour comprendre et apprécier cette relation entre littérature et philosophie, une place doit être accordée à la personnalité de Jean Wahl (1888-1974). Ce « maître de la philosophie française du milieu des années 50[154] » participe de manière plus ou moins explicite aux parcours intellectuels de Glissant et Ricœur, en raison de la place qu'il occupe dans le milieu philosophique français de cette période, notamment en tant que professeur à la Sorbonne où il enseigne jusqu'à 1967. En 1946 il fonde le Collège philosophique[155] qui, comme souligné par Dosse dans la biographie de Ricœur, s'inscrit – à côté des vendredis de Gabriel Marcel – comme un nouveau lieu de réflexion collective favorisant les rapprochements entre les dimensions poétique, philosophique et scientifique. D'après ce qui nous est suggéré par bribes dans les biographies de Glissant et de Ricœur, il est permis de penser que ce lieu ait pu constituer un point de rencontre fertile entre les deux auteurs – il semble en effet que Ricœur y soit passé à plusieurs reprises[156], et que Glissant ait reçu une invitation de la part de Wahl à présenter ses travaux devant l'actuel Collège de philosophie[157]. Plus trad, Ricœur retrouve Wahl dans son jury de thèse, en 1950, à côté, entre autres, de Jean Hyppolite, lui aussi professeur de Glissant à la Sorbonne. Hyppolite, le rapporteur de la thèse de Ricœur, reconnaît « la valeur exceptionnelle » de la traduction de Husserl, « un travail précieux » qui enrichit l'« excellente thèse » sur la *Philosophie de la volonté*, tel que nous pouvons le lire dans le rapport de Jean Wahl au nom de

[154] Romuald Fonkoua, « Jean Wahl et Édouard Glissant : philosophie, raison et poésie », Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Sorbonne Université Presses, 1999, pp. 299-314.
[155] Ce Collège devient en 1974 l'actuel Collège de Philosophie, tel qu'on peut le lire dans le descriptif du site internet de l'institution : « Le Collège de Philosophie est une association loi 1901, créée en 1974, héritière du Collège philosophique, fondé par Jean Wahl en 1946. Centre de recherche et de réflexion, il organise des conférences publiques en Sorbonne qui, pour certaines, ont donné lieu à publication aux éditions Grasset dans la collection « Nouveau Collège de Philosophie » - https://collegedephilosophie.blogspot.com/.
[156] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, *op. cit.*, Annexes, p. 66.
[157] Cf. Romuald Fonkoua, « Jean Wahl et Édouard Glissant : philosophie, raison et poésie », *op. cit.*

l'ensemble du jury, repris par Dosse. Il est possible que Ricœur et Wahl se soient retrouvés aussi durant les célébrations du soixante-dixième anniversaire de Karl Jaspers, comme en témoigne une liste des personnalités invitées à cet hommage, conservée au fonds Ricœur, prévu pour le 23 février 1953, où le nom de Ricœur côtoie, entre autres, celui de Wahl, de Hannah Arendt et d'Ortega y Gasset[158].

Quant à Glissant, l'année 1952-1953 est marquée par l'obtention d'un certificat scientifique d'ethnologie, sous la direction du même Jean Wahl, avec qui le futur écrivain présente un diplôme d'études supérieures de philosophie avec un mémoire dont le titre est révélateur du regard qu'il porte sur ce lien entre poésie et philosophie, « Découverte et conception du monde dans la poésie contemporaine ». Avec un corpus qui inclut les œuvres de Pierre Reverdy, Aimé Césaire, René Char et Paul Claudel, l'étude menée à l'époque par Glissant s'inscrit dans le sillage de la pensée de Wahl, et s'avère novatrice sur plusieurs plans, notamment en ce qui concerne cette alliance entre poésie, et plus généralement littérature, et philosophie – alliance très peu fréquente en France jusqu'à l'après-guerre, et dont Jean Wahl se fait l'un des promoteurs.

Auteur de nombreuses études portant sur Descartes, Hegel, Kierkegaard, Husserl et Heidegger, pour n'en citer que quelques-unes, l'œuvre de Jean Wahl est, pour le dire avec Ricœur, « la plus vaste archive contemporaine de la philosophie classique[159] ». En dehors de cette accroche biographique, c'est surtout en raison de son approche de la philosophie que Wahl symbolise, selon nous, une pierre importante dans ces itinéraires de vie croisés. Outre qu'il est un philosophe reconnu par l'institution universitaire, Jean Wahl se veut poète. Nous pouvons même affirmer, suivant Ricœur, que Wahl « pense en consonance

[158] Correspondance adressée à Paul Ricœur et Mikel Dufrenne, IPT, Fonds Ricoeur, boîte 63, cote 2-KJ.
[159] Paul Ricœur, « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl » (1976), dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 112.

avec la poésie[160] », n'ayant jamais conçu la philosophie comme une discipline autonome. Dans son commentaire du *Traité* de Wahl, Ricœur souligne, de manière très admirative nous semble-t-il, un mouvement du texte qu'il définit comme « en spirale », en écho avec ce que Glissant exprimera pour parler de sa propre démarche d'écrivain. Dans son texte, Ricœur s'attarde notamment sur la polyphonie des références sur lesquelles Wahl construit son discours. Ainsi, les notions convoquées par ce dernier « se mettent à dériver et délirer, comme affolées par tant d'interprétation qui leur font perdre la tête : car Jean Wahl ne sacrifie aux très grands – qui restent pour lui Platon, Descartes, Kant et (peut-être) Hegel – ni les présocratiques, ni les empiristes anglais, ni les autres idéalistes allemands et anglais, ni Alexander, Whitehead, Bergson, ni les penseurs existentiels, de Kierkegaard et Nietzsche à nos contemporains, ni les peintres, ni les poètes[161] ». Si l'influence de Wahl sur Glissant a été pointée par certains de ses commentateurs, il n'est pas inutile d'y revenir, notamment à travers le regard que Ricœur porte sur Wahl : sa « répugnance à l'égard du système[162] », sa « vision *poétique*[163] » dans son évocation du temps où les premiers philosophes étaient des poètes, sa philosophie « comme une tentative raffinée pour effacer la dialectique par la dialectique et retourner à l'indistinction primitive de la poésie et de la métaphysique[164] ».

La vision de Wahl s'inscrit dans le sillage des présocratiques, en tournant le dos à la philosophie platonicienne, une vision qui n'est pas étrangère à celle partagée par Glissant, comme il s'en explique lors d'un échange avec Jacques Derrida en 1993 :

[160] *Ibid*., p. 92.
[161] *Ibid*., p. 81.
[162] *Ibid*., p. 93.
[163] *Ibid*., p. 105.
[164] *Ibid*., p. 109.

> Ce qui m'a toujours, en tant que poète, intéressé, c'est les présocratiques, sans doute sous l'influence de beaucoup de personnes. Quand j'étais jeune poète, il y avait une grande mode pour les présocratiques, il en est resté quelques livres absolument remarquables qui ont fait date et qui sont maintenant des classiques. Et j'opposais, pour moi, la pensée des présocratiques à celle des platoniciens. Et quand je suivais des cours de philosophie et qu'il y avait des gloses sur le fameux : « connais-toi toi-même » de Socrate, je me disais toujours : « Mais c'est pas ça, ça ne doit pas avoir été ça le sens, un sens moral, etc. », et je me disais toujours que ce que Socrate disait c'était : « Ah ! vous les petits merdeux de présocratiques, vous prétendez avoir un contact avec le monde, vous prétendez que votre connaissance passe par une espèce d'intuition immédiate du monde, etc. Mais qu'est-ce que c'est que ça ? Vous ne vous connaissez même pas vous-mêmes et vous prétendez connaitre le monde ! » Il me semblait que le « connais-toi toi-même » répondait à une volonté de séparer l'homme du monde. Et je me disais que la pensée platonicienne était prodigieuse, féconde, et qu'elle ressortissait immédiatement à cette volonté : et que l'Un platonicien, qu'on peut différencier en cela de l'Un parménidien, entrait dans une profondeur d'absolu où quelque chose du monde s'était perdu ; et que c'est probablement cette profondeur d'absolu qui en faisait la valeur, mais que c'est cette profondeur d'absolu qui en traçait les limites. Il me semblait que le poète, en Occident – en Occident, dans toute la culture occidentale –, que le poète avait toujours été celui qui, pour protester contre cette séparation entre l'homme et le monde, avait prétendu à une forme de connaissance poétique qui réconcilie l'homme et le monde[165].

Cette longue citation mérite notre attention, en raison de la permanence du regard glissantien sur le rôle de la poésie comme possible voix d'accès à une connaissance du monde. Comme le suggère Glissant, au moment de son arrivée à Paris, il y avait « une

[165] Dialogue entre Édouard Glissant et Jacques Derrida, Strasbourg, Parlement international des écrivains, 6 novembre 1993 - https://edouardglissant.world/lieux/jacques-derrida-edouard-glissant/.

grande mode pour les présocratiques » : cette redécouverte des présocratiques, qui s'avère être un moment fondamental de la poésie du XX^e^ siècle, se fait par le détour éventuellement problématique effectué par Heidegger, l'un des premiers à avoir redécouvert les présocratiques au XX^e^ siècle. Or, nous pouvons faire remonter à la même date de l'arrivée en France de Glissant le cours que Jean Wahl donnait à la Sorbonne, « Introduction à la pensée de Heidegger[166] », ainsi que son commentaire illustre de Hegel qui, à son tour, fut un ré-découvreur des présocratiques, notamment dans l'*Esthétique*. Or, chez Wahl, cette vision poétique de la philosophie est sans doute redevable d'une certaine lecture de la philosophie heideggérienne, et notamment celle du deuxième Heidegger, lequel se demandait ce qu'était la philosophie, arrivant à dire qu'elle avait à être avant tout une relation confiante, libre et originale avec les choses dans leur ensemble. Un lien est tissé entre poésie, imagination et connaissance, permettant à l'être humain d'établir un nouveau rapport avec le monde. Ainsi Jean Wahl écrit dans des notes dactylographiées :

> Avant de nous poser la question de savoir quels sont les rapports entre la philosophie et la poésie, il conviendrait de nous demander si ces deux activités humaines ne sont pas enracinées dans un sol commun, et si, finalement, les racines de l'une ne sont pas étroitement entremêlées avec les racines de l'autre[167].

Ce propos nous semble valable tant pour Glissant que pour Ricœur, bien que les deux n'aboutissent pas forcément à des conclusions identiques et, surtout, qu'ils n'y arrivent pas par la même voie. En effet, et nous aurons l'occasion d'y revenir à plusieurs reprises

[166] Cf. Jean Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours données en Sorbonne de janvier à juin 1946*, avant-propos de Jean Montenot, Paris, Le Livre de Poche, 1998.
[167] Jean Wahl, « Philosophie et poésie », notes dactylographiées, sans date, 19 feuillets, Fonds Wahl, archives IMEC, publié dans Axel Arthéron, Raphaël Lauro, « Premiers écrits, traces obscures, textes enfouis : recherches d'une forme », *Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur*, *op. cit.*, pp. 93-109.

tout au long de ce travail, Ricœur est l'un des philosophes contemporains qui a le plus mis l'accent sur le rôle majeur de l'imagination sur l'activité créatrice de l'innovation langagière et sur la portée prospective du poétique. Pour Ricœur, « les textes poétiques ont […] une place royale parmi les textes, parce que ce sont les textes qui produisent du sens », la réflexion philosophique ne commençant « pas à partir de la philosophie, [elle] commence à partir de la poésie[168] ». Toutefois, en tant que « philosophe "professionnel"[169] », tel qu'aurait pu le qualifier Glissant (mais Ricœur lui-même aurait accepté cette définition de bon gré), Ricœur semble maintenir une certaine distance entre poésie et pensée, en maintenant une distinction bien nette entre concept et image : « penser n'est pas poétiser[170] » ou bien « la poésie ne pense pas par concept[171] ». Pour Glissant, au contraire, qui se dit poète en premier lieu, c'est uniquement chez les poètes qu'il y a cette capacité d'entendre le monde. Chez lui, la poésie se charge d'une dimension critique ouvrant « à la course apocalyptique des connaissances humaines[172] » et à une lecture du monde, qui n'est pas à confondre ni avec la compréhension, ni avec une prétendue maîtrise du monde : « Seuls les poètes ici furent à l'écoute du monde, fertilisèrent par avance. On sait le temps qu'il faut pour qu'on entende leur voix. Seuls les poètes[173] », dit-il dans *L'Intention poétique*.

Ces différences, loin de nous éloigner de notre piste, sont à plus fortes raisons précieuses, car elles montrent que ce lien entre littérature et philosophie devient un enjeu

[168] Paul Ricœur, « L'unique et le singulier. Entretien avec Edouard Blattchen » dans *Noms de dieux. Le symbole*, « Le philosophe, le poète et le politique », Bruxelles, Alice Éditions, 1999, pp. 53-60.
[169] Édouard Glissant et François Noudelmann, « Édouard Glissant et la philosophie », dans *L'entretien du monde*, *op. cit.*, p. 43.
[170] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 395.
[171] Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949,p. 449.
[172] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, *op. cit.*, p. 41.
[173] Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, *op. cit.*, p. 42.

central dans la réflexion de nos deux auteurs, bien qu'il puisse se tracer par plusieurs voies.

4.

« Le temps des revues » : *Esprit* et *Présence africaine*

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, les intellectuelles ressentent le besoin de sortir des bibliothèques et des milieux enfermés pour investir l'espace public, afin de défendre les valeurs démocratiques et dénoncer les injustices. En outre, ces années marquent un autre moment, à savoir l'érosion du prestige des pays colonisateurs qui a pour conséquence le développement d'une prise de conscience anticolonialiste. Si Glissant semble arriver à Paris « au bon moment » avec nombre d'autres intellectuels noirs pour prendre la parole dans ces débats, Ricœur aussi, une fois rentré en France, ressent l'urgence de participer à ces réflexions. Le 20 septembre 1947, ce dernier publie un article intitulé « La question coloniale » dans la revue *La Réforme*, juste quelques semaines après la proclamation d'indépendance de l'Inde et un an après la loi de départementalisation. Ce court texte d'à peine cinq pages est chronologiquement antérieur aux grands ouvrages consacrés à ce sujet – nous songeons à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor et notamment à la préface « Orphée noir » de Jean-Paul Sartre (1948), au *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire (1950), à *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon (1952), à *Race et Histoire* de Claude Lévi-Strauss (1952), pour ne citer que les plus connus. S'il est vrai que la question de la colonisation n'est jamais traitée de manière frontale dans sa philosophie, Ricœur consacre néanmoins plusieurs écrits à la décolonisation, parmi lesquels « La question coloniale » est sans aucun doute le plus

marquant en termes d'originalité du propos, tant contre la violence coloniale que contre le racisme. Tout en reconnaissant son manque de compétences techniques de terrain – « [j]e ne sais pas beaucoup de choses sur l'oppression française aux colonies et je redoute que ma faute ne soit, principalement, faute d'omission dans mon information[174] » – Ricœur questionne sa responsabilité, et plus largement la responsabilité française et européenne, dans les violences en cours liées à la décolonisation. Gardant son plaidoyer pour la non-violence, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, Ricœur soutient sans réserve les droits des peuples à s'autodéterminer, et défend un universalisme plus vaste que le nationalisme, qu'il définit comme « la communauté humaine ». Ce propos fait écho à un autre article publié quelques mois avant dans *Temps présent*, où il affirme :

> Or si nous pensons et agissons selon l'illusion de Ptolémée, nous vivons en fait selon la vérité de Copernic : de même que le monde ne tourne pas autour de la terre, nous vivons dans un monde d'interdépendances technique, commerciale, idéologique, etc., dont nulle nation n'est plus le centre[175] .

Dans sa critique du nationalisme et des États-Nations, Ricœur déclare avec force son accord avec ce « mouvement de l'histoire » qu'est la décolonisation. D'où vient chez lui cet éveil décolonial ?

Une possible réponse à cette question est peut-être à chercher dans les lieux d'où ses prises de positions sont émises, à savoir les revues, véritables poumons de la vie intellectuelle de l'époque et théâtres privilégiés de la circulation des idées philosophiques, des luttes politiques et des œuvres littéraires. C'est ainsi que, dans l'après-guerre, nous assistons à une prolifération de revues, à partir sans doute de la création des *Temps modernes* en 1945 par Jean-Paul Sartre, qui met au centre la question de la décolonisation

[174] Paul Ricœur, « La question coloniale », *Réforme*, 20 septembre 1947.
[175] Paul Ricoeur, « Les nationalismes contre la paix », *Temps présent*, 2 mai 1947.

et donne une place à la poésie et aux essais des noirs antillais et africains[176]. Même pour ce qui concerne les revues déjà existantes, la Libération marque un moment décisif de refondation, comme dans le cas de la revue *Esprit*, fondée en 1932 par Emmanuel Mounier, revue qui devient un des « lieux privilégiés de l'inscription intellectuelle et des interventions publiques de Ricœur[177] », ce dernier étant aussi très proche de son fondateur[178]. Quelque peu en décalage avec les autres expériences éditoriales existantes, *Esprit* cherche une troisième voie, singulière, entre la défense du communisme et le camp libéral, et incarne la mouvance plurielle de ce que l'on appellera la deuxième gauche, en s'engageant constamment pour l'émancipation des peuples colonisés. À propos du rôle des revues dans la France de l'après-guerre, l'historien François Dosse suggère que ces dernières sont portées « par des regroupements de sociabilité, des réseaux d'affinité […] qui sont autant de supports majeurs de légitimation de la parole des intellectuels. […] Elles permettent aussi des croisements interdisciplinaires et […] elles peuvent impulser des diagonales heuristiques[179] ». C'est dans le sillage de cette proposition que nous voulons tracer des « diagonales heuristiques » entre *Esprit* et une autre revue qui fait son entrée en scène à cette même époque. Il s'agit de *Présence africaine*, revue puis maison d'édition au sein de laquelle Glissant s'engage, quoiqu'occasionnellement, fondée contemporainement à Paris et à Dakar par l'intellectuel sénégalais Alioune Diop en 1947.

Le parallélisme que nous proposons n'est pas arbitraire, les fondateurs des deux revues étant en effet assez proches. Mounier figure dans la liste du comité de patronage

[176] En 1948, Glissant publie quelques-uns de ses premiers poèmes dans *Les Temps modernes*, rassemblés sous le titre « Terre à terre ».
[177] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, *op. cit.*, p. 38.
[178] Cf. entre autres l'article de Ricœur, « Emmanuel Mounier : un philosophe personnaliste », *Esprit*, décembre 1950, repris dans *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 138.
[179] François Dosse, « Le rôle des revues en France depuis l'après-guerre », *Diogène*, 2022/3 n° 279-280, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 5-21.

de la nouvelle revue située rue des Écoles, à côté d'autres personnalités telles que Léopold Sédar Senghor, Richard Wright, Aimé Césaire, Albert Camus, André Gide, Michel Leiris et Jean-Paul Sartre. À l'exception des membres venus d'Afrique ou des Antilles, il s'agit dans la plupart des cas d'écrivains et intellectuels ayant eu un rapport plus ou moins direct avec l'Afrique : si l'on met de côté les origines algériennes de Camus et le fait que Sartre allait d'ici peu signer les préfaces de l'*Anthologie de la nouvelle poésie noire et malgache de langue française* de Senghor et, quelques années plus tard, des *Damnés de la terre* de Fanon, Gide, Leiris et Mounier avaient tous effectué un voyage dans le continent africain à l'époque[180]. À cette période, Mounier venait tout juste de rentrer de son voyage en Afrique occidentale française (A.O.F), « c'est-à-dire l'Afrique dont les frontières ont été imposées par les anciens colonisateurs, principalement au cours de la Conférence de Berlin en 1885[181] », où il fut accueilli par Alioune Diop, le 13 mars 1947. L'intérêt de Mounier pour l'Afrique n'est pas anodin. Depuis sa fondation en 1932, la revue *Esprit* se veut en effet, et dès son sous-titre, une « Revue internationale ». Attentive à la dimension planétaire, la revue s'engage « précocement » dans les questions qui touchent aux mouvements de décolonisation et à l'émergence des pays issus des luttes indépendantistes, précisément grâce à l'intérêt porté par Mounier pour ces enjeux[182]. Un an après son voyage en A.O.F, Mounier publie *L'éveil de l'Afrique noire*, suivi de « Lettre à un ami africain » adressée à son « cher Alioune ». Comme l'écrit Jean-Paul Sagadou

[180] Pour André Gide, nous faisons référence aux carnets de route *Voyage au Congo* suivi du *Retour du Tchad* publiés chez Gallimard en 1927, au retour de la mission en Afrique Équatoriale française qu'il entreprend en 1925 avec le photographe Marc Allégret, chargé par le Ministère des Colonies de rendre compte du statut des colonies françaises ; pour Michel Leiris, nous rappelons le texte *L'Afrique fantôme*, publié en 1934 à son retour de la « Mission Dakar-Djibouti », dirigée par l'ethnologue Marcel Griaule, que l'on trouve réédité par Jean Jamin chez Gallimard dans un plus vaste recueil qui témoigne de l'intérêt de Leiris pour l'art africain, intitulé *Miroir d'Afrique*, publié en 1996.

[181] Emmanuel Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*, Paris, Seuil, 1948, p. 168.

[182] Pour montrer l'engagement d'*Esprit* et de Mounier dès ses premières années, nous prenons en guise d'exemple deux articles : « Notre pétition pour l'Indochine », Esprit, Janvier 1934 ; « Le raid italien sur l'Ethiopie », *Esprit*, juillet 1935.

dans la nouvelle préface à l'ouvrage, « l'aventure de Mounier en Afrique, c'est aussi en quelque sorte l'aventure de la revue *Esprit* dans le continent noir[183] ». Diop regarde avec admiration Mounier, son personnalisme, et l'aventure éditoriale dont il s'inspire pour la création de *Présence africaine*, développant un cercle international d'amis, correspondants et propagateurs de la revue.

Présence africaine se consacre ainsi comme véritable berceau de « la collaboration de tous les hommes de bonne volonté (blancs, jaunes ou noirs) » pour valoriser « l'originalité africaine et […] hâter son insertion dans le monde moderne[184] », tel que le proclame Diop dans les premières lignes de son éditorial. Dans l'esprit de son directeur, la revue doit ainsi « recueillir des signatures européennes et négro-africaines », car elle « ne sera pas la revue des Européens bienveillant qui s'intéressent à l'Afrique[185] ». Une fois constituée, dès son premier numéro, *Présence africaine* se propose de donner « des textes écrits en arabe par des Africains et traduits en français » et de créer « une rubrique destinée à mettre la jeunesse africaine au courant des diverses formes d'humanisme en Europe ». Concernant ce deuxième point du programme éditorial, il s'agit bien de la rubrique « Palabre », imaginée à partir du « Journal à plusieurs voix » qui clôt chaque livraison d'*Esprit* et qui représente une « institution clef, l'espace initiatique par laquelle les jeunes auteurs passent avant de publier dans la revue[186]». « Palabre », « si importante pour la revue[187] », était conçue pour « donner la parole aux jeunes », parmi lesquels figure aussi Glissant, l'un de principaux animateurs de la rubrique durant une dizaine d'années

[183] Jean-Paul Sagadou, « Emanuel Mounier à la rencontre de l'Afrique », préface à Emanuel Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*, *op. cit.* p. 15.
[184] Alioune Diop, « *Niam n'goura* ou les raisons d'être de *Présence Africaine* », *Présence africaine*, 1947/1, n°1, p. 7-14.
[185] Philippe Verdin, *Alioune Diop, le Socrate noir*, Paris, Lethielleux, 2010, p. 138.
[186] Olivier Mongin, « Paul Ricoeur et la revue *Esprit* », *La Revue des Revues*, 2021/2, n° 66, p. 98-113.
[187] Yondé Christiane Diop, « Une pensée pour Édouard Glissant », *Présence africaine*, 2011/2, n° 184, p. 61.

– du Premier congrès des écrivains et artistes noirs (Paris, 1956) au Festival des Arts nègres de Dakar de 1966[188].

Mais, nous l'avons dit, c'est la fin de la guerre qui rend évident, chez les intellectuels français, l'urgence de liquider l'héritage colonialiste, d'autant plus que les peuples colonisés avaient participé par milliers aux combats de la Libération. En parallèle de ceux qui s'engagent pour une « Union française[189] » qui mettrait fin aux colonies, à l'empire, à la métropole dans « la plus idyllique des utopies[190] », d'autres voix émergent dans le numéro d'*Esprit* de juillet 1945. Deux années avant la fondation de *Présence africaine*, Léopold Sédar Senghor publie dans *Esprit* l'article « Défense de l'Afrique noire ». Tout en restant dans le cadre de cette référence commune qui est à cette époque l'Union française proposée par la IV^{e} République, la contribution du futur « poète-président » apporte une tonalité nouvelle et quelque peu décalée dans son articulation entre l'affirmation de l'identité (la « négritude » dont il fut l'un des promoteurs, nous le rappelons) et la double revendication de la liberté et de l'égalité[191]. Dans un mélange de radicalité et modération, typique du « senghorisme politique », mais aussi des positions prises par la revue *Esprit,* Senghor publie un autre article à ce sujet en juillet 1949 dans un dossier précisément intitulé « Dernières chances de l'Union française », où le poète évoque l'importance de l'éducation et de la culture dans ce combat commun aux peuples

[188] Cf. https://edouardglissant.world/lieux/presence-africaine/

[189] La référence est ici à l'article de Robert Delavignette, « L'Union française », *Esprit*, juillet 1945. Mais l'on songe aussi au rapport de Maurice Thorez lors du X^{e} Congrès du PCF en juin 1945 où il proclamait que « l'objectif que doit se proposer une politique vraiment démocratique et vraiment française » était celui de « [c]réer les conditions de cette union libre, confiante et fraternelle des peuples coloniaux avec le peuple de France ». Cf. Maurice Thorez, *Une politique de grandeur française*, Paris, Editions sociales, 1945, p. 347.

[190] Michel Winock, *« Esprit ». Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, Paris, Seuil, 1975, p. 336.

[191] « Trois siècles de traite, un siècle d'occupation n'ont pu nous avilir, tous les catéchismes enseignés – et les rationalistes ne sont pas les moins impérialistes – n'ont pu nous faire croire à notre infériorité. *Nous voulons une coopération dans la dignité et l'honneur*, sans quoi ce ne serait que "kollaboration" à la vichyssoise […]. Nous *ne sommes pas des séparatistes, mais nous voulons l'égalité dans la cité*. Nous disons bien : l'égalité », Léopold Sédar Senghor, « Défense de l'Afrique noire », *Esprit*, juillet 1945.

français. La troisième contribution, sans doute la plus connue, car elle inaugure l'idée de « francophonie », est « Le Français, langue de culture », parue dans le numéro spécial d'*Esprit* en novembre 1962. Pourtant, le penchant d'*Esprit* vers le monde noir n'est guère un intérêt *ad personam* qui se contenterait des représentants venus d'Afrique parmi ses contributeurs proches : en avril 1947, la même année que la parution de *Présence Africaine*, la revue publie le dossier « Prévenons la guerre d'Afrique du Nord » ; en février 1948, un numéro accusateur contre la répression de la rébellion malgache est publié[192], en plus d'un compte-rendu à propos de la revue *Présence africaine* signé par Pierre Clément, ce qui soude le rapport entre les deux revues dans leur reconnaissance réciproque. De plus, il est important de souligner l'engagement d'*Esprit* depuis sa fondation dans la publication des voix littéraires venues d'ailleurs, comme c'est le cas des poèmes de Léon Gontran Damas, publiés dans les numéros 23 et 24 de la revue au mois de septembre 1934[193].

Nous ne voulons pas exagérer le parallélisme entre les deux revues, mais il nous semble important de signaler que ces années sont celles au cours desquelles Ricœur fréquentait assidument *Esprit* et y occupait une place significative au sein du comité rédactionnel. Pour le dire autrement, cette revue représente « un des lieux privilégiés de l'inscription intellectuelle et des interventions publiques[194] » du philosophe français. Cela découle d'un rapport d'estime et de compagnonnage, mais aussi de familiarité intellectuelle, avec le fondateur de la revue, à partir du premier lancement d'*Esprit*, lorsque Ricœur n'avait que vingt ans. S'il s'avère impossible de lister toutes les contributions que le philosophe a publiées le long de sa fréquentation de la revue, une

[192] Dossier « Union française sans mensonge : Madagascar », *Esprit*, février 1948.
[193] « Poèmes de Léon Damas », *Esprit*, n° 23-24, 1er septembre 1934, pp. 706-710.
[194] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, *op. cit.*, p. 38.

plongée attentive dans certains de ses ouvrages montre à quel point la fréquentation d'*Esprit* a nourri la pensée du philosophe (la série *Lectures* et *Du texte à l'action*, tout comme *Histoire et vérité*, sont en effet des recueils des articles éparpillés et publiés par Ricœur dans des revues, parmi lesquelles *Eprit* occupe une place considérable).

La période strasbourgeoise (1948-1956) constitue un moment privilégié de l'engagement de Ricœur dans la famille intellectuelle d'*Esprit* au sein d'un groupe très dynamique formé dans cette ville, où l'on cherche à diffuser les thèses personnalistes de Mounier, dans un effort pour les faire dialoguer avec les courants existentialistes et marxistes. En 1950, la mort inopinée de Mounier perturbe les équilibres de la revue. La direction administrative passe à Albert Béguin, figure peu connue et mal appréciée, en dépit de sa contribution pour valoriser « la dimension littéraire […] d'une manière exemplaire » et son intérêt pour la réflexion géopolitique, notamment dans le cadre d'un voyage en Inde et ses « chroniques sur le rôle de l'Europe, de l'Allemagne, de l'Amérique, de l'Inde et de l'Asie[195] ». *Esprit* reste pour autant dépourvue d'un « guide spirituel[196] » à la hauteur de Mounier, jusqu'à l'arrivée des Ricœur en 1957 au sein de la communauté des Murs Blancs à Chatenay-Malabry[197]. Ainsi, Léa et Hugo Domenach, petits-enfants de Jean-Marie Domenach, secrétaire puis directeur de la revue après la mort de Béguin dans cette année 1957, témoignent de ce moment d'arrivée de Ricœur au sein de la compagnie des Murs Blancs : « Trouver une personne capable d'arbitrer leurs conflits. Un père adoptif. Fraisse propose le nom de Paul Ricœur. Celui-ci vient d'être

[195] Dossier « *Esprit*. Une revue dans l'histoire (1932-2022) », *Esprit*, octobre 2022, p. 32.
[196] S'il est vrai que la direction de la revue passe à Albert Béguin jusqu'à 1957, la mort de Mounier laisse un vide à ce niveau. Cf. Léa et Hugo Domenach, *Les Murs Blancs*, Paris, Grasset, 2021, p. 129
[197] Cette propriété collective abrite plusieurs familles intellectuellement proches du personnalisme de Mounier et surtout de la revue *Esprit*, incarnant le désir et le combat du fondateur de la revue pour une autre vision de l'inscription individuelle dans le monde social. Lorsque la famille Ricœur s'y installe, cette communauté comprend Paulette Mounier, veuve d'Emmanuel Mounier, et les familles Baboulène, Marrou, Domenach et Fraisse.

titularisé à la Sorbonne. Mounier lui avait déjà proposé après la guerre de rejoindre la communauté, mais Ricœur, tout juste nommé professeur à l'université de Strasbourg, avait refusé. Sa venue est acceptée à l'unanimité. Les murblanquistes sont persuadés que l'éminent philosophe prendra la place de guide spirituel laissée par Mounier ». Ou encore, Ricœur est « attendu comme le messie […] son parcours semble tellement similaire à celui d'Emmanuel Mounier […] il ne peut qu'être son digne successeur[198] ».

Si Ricœur n'accepte pas ce rôle espéré de guide, sa présence au sein de la revue demeure considérable et s'avère aussi significative d'une ébauche de réflexion sur la traduction, quoiqu'encore sous-jacente et non explicite. Nous faisons la référence à un article intitulé « Civilisation universelle et cultures nationales » paru dans le numéro d'octobre 1961, où, à côté d'autres contributions qui s'interrogent sur les nouveaux défis de l'humanité à l'aube des décolonisations, le philosophe français nous livre une réflexion précieuse qui touche frontalement notre sujet, se déclinant sur un double questionnement que l'on pourrait résumer à travers une célèbre formule de Glissant : « Dans le panorama actuel du monde une grande question est celle-ci : comment être soi-même sans se fermer à l'autre et comment s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même? » Pour ajouter : « Où est donc le point de tangence entre ces cultures composites qui tendent à l'atavisme et ces cultures ataviques qui commencent à se créoliser ?[199] » Ricœur semble anticiper ces mêmes questions, tel qu'il le présente en ouverture de l'article :

> L'humanité, prise comme un unique corps, entre dans une unique civilisation planétaire qui représente à la fois un progrès gigantesque pour tous et une tache écrasante de survie et d'adaptation de l'héritage culturel à ce cadre nouveau. Nous ressentons tous, à des degrés différents et sur des modes

[198] Léa et Hugo Domenach, *Les Murs Blancs*, *op. cit.*, p.129.
[199] Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 20.

> variables, la tension entre, d'une part, la nécessité de cet accès et de ce progrès et, d'autre part, l'exigence de sauvegarder nos patrimoines hérités.[200]

Pour Ricœur, la réponse à cette énigme demeure dans trois points fondamentaux : « le noyau créateur d'une civilisation », qui repose sur la possibilité pour une culture de se constituer autour des images et des symboles qui les enracinent ; ensuite, les conditions de poursuite de cette création, pour « s'inventer sans cesse » ; finalement, la compréhension mutuelle, à travers la « communication, c'est-à-dire une relation dramatique dans laquelle tour à tour je m'affirme dans mon origine et je me livre à l'imagination d'autrui selon son autre civilisation ». Dans deux passages de l'article, la traduction est appelée en renfort pour prouver la possibilité donnée à chaque civilisation de développer « sa perception du monde dans l'affrontement avec toutes les autres » : si la « condition brisée des langues » est le signe le plus visible de « cette incohésion primitive » de l'humanité, la traduction, ou plutôt le fait de la croire « possible jusqu'à un certain point », incite à croire que la communication – et non le « syncrétisme vague et inconsistant » – soit elle-aussi possible[201].

De manière moins assidue, certes, Glissant figure aussi parmi les contributeurs d'*Esprit* dans ces mêmes années. Dans le numéro de juin 1956, l'année de la publication de son premier essai *Soleil de la conscience* chez Falaize, *Les Indes, poème de l'une et l'autre terre* paraît dans la revue. Puis, en 1962, quelques mois avant le numéro consacré à la francophonie où apparait l'article de Senghor déjà cité, la revue publie un dossier sur les Antilles ayant pour titre « Les Antilles avant qu'il soit trop tard », dans lequel paraît la seule véritable contribution issue de la plume de Glissant pour la revue, à savoir

[200] Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Esprit,* 10, octobre 1961, p. 439.
[201] *Ibid*., p. 452.

« Culture et colonisation : l'équilibre antillais[202] ». Dans cet article, Glissant souligne « le caractère très spécial » de la situation antillaise vis-à-vis des autres entreprises coloniales, puisque dans le cas antillais, la colonisation, avec la complicité de la conformation géographique singulière de l'archipel, a réussi à « constituer en *étrangers* les uns par rapport aux autres des gens qui en réalité ne le sont pas ». Ne pouvant pas « vivre par eux-mêmes », les habitants des divers pays qui composent l'archipel se trouvent dans un rapport que Glissant qualifie de totale assimilation vis-à-vis des pays colonisateurs, ce qui n'est pas forcément le cas pour les « autres colonisés, qui restent Africains ou Indochinois[203] ». Contrairement à ce que la critique glissantienne a souvent pointé, à savoir l'existence de deux moments distincts dans la pensée de l'auteur, le premier tourné vers les Antilles et qui voit son apogée avec la publication du *Discours antillais* et la théorisation de l'Antillanité, le deuxième ouvert au monde et qui se réclame de l'idée de « créolisation », Glissant évoque déjà dans ces lignes le point de friction entre identité et altérité, dedans et dehors, particulier et universel qui caractérise toute sa pensée. Le peuple antillais avec sa « vocation de synthèse » constitutive se trouve favorisé « dans un monde désormais voué à la synthèse et au « contact de civilisation ». Bien sûr, Glissant prône une réflexion « sur les réelles données de l'union antillaise, et en particulier sur l'unité des Antilles de langue française », action qui ne peut être menée que par les Antillais eux-mêmes, mais il insiste néanmoins sur la possibilité de considérer cette synthèse de composantes (la part africaine et la part occidentale) comme « une entreprise féconde, par quoi les composantes s'enrichissent mutuellement ». Il ne s'agit pas ici de

[202] Dossier « Les Antilles avant qu'il soit trop tard », *Esprit*, 305, Avril 1962. La revue consacrera deux autres dossiers aux Antilles, à savoir le numéro de février 2007 « Antilles : la République ignorée » et, soixante ans après le dossier de 1962, un nouvel numéro qui à partir de ce premier dossier se propose de « faire le point sur les prises de position de l'époque à la lumière de la réalité d'aujourd'hui ».
[203] Édouard Glissant, « Culture et colonisation : l'équilibre antillais », *Esprit, art. cit.*, pp. 588-595.

considérer la seule condition des Antilles, mais de faire de la décolonisation « où qu'elle se situe […] une lutte pour la culture et l'enrichissement de l'homme ». Cette dernière remarque s'avère indispensable pour comprendre les enjeux politiques de la « poétique de la Relation » chez Glissant : l'ouverture au monde n'est pas une simple proposition humaniste et philanthrope, elle s'ancre dans une mise en commun des luttes, comme le témoigne l'urgence d'écrire ces lignes au lendemain de l'indépendance algérienne :

> Car il est vrai que le véritable équilibre antillais réside dans l'ouverture au monde, et il fut beaucoup d'Antillais à illustrer cet axiome. C'est Padmore, des Antilles Britanniques, qui devient le premier théoricien du pan-africanisme. C'est Césaire, dont le *Cahier d'un Retour au pays natal* est déjà une sorte de charte spirituelle pour les Africains aussi bien que pour les Antillais. Mais nul parmi ces derniers, dans le monde agité qui est le nôtre, n'a préfiguré le destin des Antilles avec autant de grandeur que Frantz Fanon, mort au service de l'Algérie. Il est mort algérien, totalement algérien. Et le peuple antillais chérira le souvenir de cet Algérien, car il pourra y trouver l'image même, combien exaltante et sublimée, de sa propre vocation[204].

La résonnance entre les deux revues est ici palpable : la même année Glissant propose à Alioune Diop la préparation et la publication d'un numéro spécial de *Présence africaine* consacré à la situation des Antilles au lendemain de l'indépendance de l'Algérie[205]. Il suffit de lire la table des matières et les plumes y ayant participé pour se rendre compte de la convergence d'intérêts, dans cette année 1962, entre les deux revues[206].

[204] *Ibidem.*
[205] Romuald Fonkoua, « Edouard Glissant à Présence Africaine ou l'intellectuel accompli », *Présence africaine*, 184(2), 2011, pp. 63-65.
[206] *Présence africaine*, « Antilles-Guyane », XLIII, 1962. Dans la composition et la rédaction de ce « cahier spécial Antilles-Guyane », on trouve Albert Béville (Paul Niger en littérature), Prisca Jean-Marie, Bertène Juminer, Daniel Lallemand, Yvon Leborgne, Marcel Manville, E. Marie-Joseph, Alain Plenel, Daniel Rinaldo, Léonard Sainville.

5.

La Sorbonne

Pour aborder cette partie du travail qui entend mettre en exergue la période où Glissant et Ricœur ont fréquenté la Sorbonne, le premier surtout en tant qu'étudiant, le second principalement comme professeur, nous souhaitons proposer une analyse de cette période à partir d'un point d'arrivée, d'une date : l'année 1956, au cours de laquelle Ricœur est nommé professeur et où Glissant participe au premier Congrès des écrivains et artistes noirs.

Après de très heureuses années d'enseignement à Strasbourg, Ricœur pose sa première candidature pour la Sorbonne en 1955, soutenu par Jean Hyppolite, mais n'est élu que l'année suivante. Sa consécration dans ce haut lieu de l'université française ne semble pas lui convenir particulièrement : « J'étais très mal à l'aise à la Sorbonne […] Je n'y trouvais pas les liens avec les étudiants tels qu'ils existaient à Strasbourg. Pour moi, la Sorbonne fut comme le négatif de Strasbourg[207] ». Malgré la proximité avec de grands noms de la philosophie française de l'époque – Raymond Aron, Georges Gurvitch, Vladimir Jankélévitch, Jean Wahl, Henri Gouhier, Georges Canguilhem, Gaston Bachelard – Ricœur se sent dans « un désert intellectuel », les rapports avec les autres enseignants ne prévoyant pas de « recherches menées en commun, […] de confrontation, […] de discussion » : « [n]ous ne faisons que nous croiser…[208] ». Sa renommée est

[207] Paul Ricœur, *La Critique et la Conviction, op. cit.,* p. 48.
[208] *Ibid*., p. 49.

pourtant immédiate. Ses cours dans l'amphithéâtre Descartes sont bondés : tous les étudiants intéressés par la phénoménologie s'y rendent et considèrent Ricœur comme celui qui les initie à Husserl[209]. En effet, le fait qu'il ait traduit les *Ideen I* de Husserl joue énormément dans ces années d'enseignement et notamment dans sa renommée de spécialiste de la phénoménologie. Par ailleurs, c'est durant l'année 1959-1960 qu'« une étoile montante de la philosophie[210] », à savoir Jacques Derrida, obtient un poste comme assistant de philosophie générale pour devenir plus spécifiquement l'assistant de Ricœur un an plus tard. Nous aurons l'occasion de revenir sur le rapport entre les deux philosophes, mais il nous intéresse ici de souligner l'importance que Derrida reconnaît à Ricœur en tant que spécialiste de la pensée de Husserl, à une époque où lui-même travaille sur Husserl, notamment pour la parution de sa traduction *L'Origine de la géométrie*, en 1962. Si l'admiration pour le travail de Ricœur est déjà exprimée dans la longue introduction à l'ouvrage, où le Derrida traducteur cite à plusieurs reprises les travaux de Ricœur et sa traduction[211], ainsi que dans les entretiens qu'il a donné à Dosse lors de la rédaction de la biographie de Ricœur[212], une lettre conservée au fonds Ricœur témoigne encore davantage de l'intérêt que Derrida porte au regard ricœurien sur Husserl : « Je serais très heureux si vous vouliez bien accepter de le lire [son travail d'introduction et

[209] Parmi eux, Jean-Luc Nancy, qui le choisit comme directeur pour son mémoire de maîtrise sur la question de la religion chez Hegel, et qui le considère, à coté de Canguilhem, comme son véritable maître à la Sorbonne, tel qui le dit dans un entretien avec François Dosse dans *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 238.
[210] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 239.
[211] En guise d'exemple, dans la note 2 à la page 8 de l'introduction de *L'Origine de la géométrie*, Derrida adresse un éloge appuyé à l'article sur la *Krisis* que Ricœur écrit en 1949 : « Sur le problème de l'histoire dans la philosophie de Husserl, nous renvoyons en particulier au très bel article de Paul Ricœur, "Husserl et le sens de l'histoire" » ; ou encore, plus avant dans l'introduction à la page 150 où il mentionne la traduction des *Ideen I* de Ricœur : « P. Ricœur lui reconnait très justement "un rôle de médiateur entre la conscience et l'histoire" », Cf. Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. de l'allemand et introd. de Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962 ; réed. 1974.
[212] « Il m'est arrivé de discuter avec lui de ces choses et il en reste quelques traces dans les notes de *L'Origine de la géométrie*. Il y avait de ma part une reconnaissance de dette, incontestable, dont je peux témoigner aujourd'hui encore », Jacques Derrida, entretien avec François Dosse, dans François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 240.

de traduction], à un moment ou à un autre, avant sa parution prévue pour la fin de l'été prochain. J'en serai heureux pour de nombreuses raisons : tout d'abord parce que votre jugement m'importe par-dessus tout autre[213] ».

Dans son autobiographie intellectuelle de 1995, Ricœur revient sur ses années d'enseignement à la Sorbonne et souligne, en dépit du mécontentement exprimé la même année dans *La Critique et la Conviction*, combien son séminaire de phénoménologie, dont il partageait la direction avec Derrida jusqu'au départ de ce dernier pour l'École normale supérieure, « combla [ses] vœux » :

> Mes années à la Sorbonne, entre 1956 et 1967, me donnèrent elles aussi beaucoup de satisfaction : enseigner ce qu'on appelait la philosophie générale à des étudiants de niveaux différents – propédeutique, licence, maîtrise, agrégation, doctorat – ne me déplaisait pas, malgré la difficulté croissante à mener de front enseignement et recherche […] d'excellents étudiants étrangers le fréquentaient et contribuaient à sa bonne marche ; j'y mis à l'essai les thèmes de ma recherche, ce qui fit que le titre de ce séminaire de phénoménologie s'étendit à l'herméneutique et à la philosophie du langage[214].

Cette citation mérite d'être commentée. D'abord, parce qu'elle nuance la position de Ricœur vis-à-vis des années passées enseigner à Paris et à la Sorbonne ; puis, et c'est précisément cela qui nous intéresse, parce qu'elle fait apparaître tout le goût qu'il portait à l'enseignement et à la participation des étudiants, en tant que sources constantes de développement de sa réflexion philosophique. Philosophe, Ricœur est aussi un professeur, avec une passion très forte pour l'enseignement et la transmission des savoirs – passion qui se développe très tôt dans sa carrière et qui va le conduire vers une pratique de l'enseignement *en traduction* lors de sa période étatsunienne, comme nous aurons

[213] Jacques Derrida, lettre à Paul Ricœur, 24 novembre 1961, archives du Fonds Paul Ricœur, IPT.
[214] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, pp. 68-69.

l'occasion de le voir. C'est pour cela que s'impose pour lui une réflexion autour de l'institution universitaire qui le conduit à quitter la Sorbonne pour Nanterre à la veille de 1968. Si l'enseignement « n'était pas source d'inquiétude[215] », la situation du système universitaire français, et plus particulièrement « le problème parisien[216] » incarné par la Sorbonne, devient pour Ricœur une préoccupation centrale dans ces années-là. Ricœur découvre une institution universitaire « de plus en plus incapable de faire face à l'explosion démographique et de créer les modalités d'enseignement requises par les contraintes discordantes d'un enseignement de masse et d'un enseignement de qualité[217] ». Nous allons revenir sur cette période de contestation, mais, pour l'instant, ce qui nous intéresse est sa vision critique vis-à-vis de « ce lieu de savoir[218] » qu'est la Sorbonne, notamment en ce qui concerne – et cela rejoint ses réticences évoquées plus haut – les « rapports […] anonymes entre enseignants et enseignés[219] ». L'aura de prestige qui entoure l'institution ne suffit pas à faire en sorte que Ricœur s'y identifie pleinement.

Dans cette année 1956, un autre événement, le Premier congrès international des écrivains et artistes noirs, a lieu au sein de la même institution et touche cette fois Glissant. Comme nous l'avons déjà évoqué, Glissant fréquente la Sorbonne en tant qu'étudiant lors de son arrivée à Paris en 1946. À l'instar d'autres Antillais à son époque, une fois arrivé à Paris comme boursier de l'Education nationale, il s'inscrit à la Sorbonne pour étudier la philosophie. Avant lui, et cela à partir du début du XX^{e} siècle, d'autres jeunes étudiants issus du monde noir se rendent en Europe pour faire leurs études dans les universités

[215] *Ibidem.*
[216] Paul Ricœur, « Faire l'Université », *Esprit*, mai-juin 1964, p. 1170.
[217] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 69.
[218] Cf. les travaux dirigés par Christian Jacob, notamment *Lieux de savoir : Espaces et Communauté*s, t. 1, Paris, Albin Michel, 2007.
[219] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 69.

réputées les plus prestigieuses, notamment à Paris[220]. Pourtant, il faut rappeler que ce magnétisme vis-à-vis des capitales européennes n'agit pas dans un sens unique : d'un côté, les étudiants qui arrivent des colonies – car, la première moitié du XX^{e} siècle est bien marquée par un contexte colonial – se trouvent dans l'urgence d'aller vers ces lieux du pouvoir qui incarnent la seule véritable possibilité de poursuivre les études et s'insérer dans un contexte plus international ; de l'autre, ce mouvement est aussi sollicité et encouragé par ces mêmes centres du pouvoir afin de maintenir le joug de la domination, notamment d'un point de vue culturel. Ce qui se révèle en revanche inédit ou inattendu, c'est que la migration vers la métropole n'a pas été la simple reconduction de l'aliénation, mais, au contraire, dans le face-à-face avec l'Empire, l'occasion d'une « subjectivisation[221] » des intellectuels et étudiants issus des peuples colonisés. L'appartenance de Glissant à la nouvelle génération de cette diaspora noire est peut-être importante à souligner pour comprendre quel était le contexte parisien de l'époque, où il y avait en effet déjà un terrain assez fertile, déjà préparé par les expériences plus isolées des générations précédentes. Comme le montre l'exposition « Paris noir. Circulations artistiques et luttes anticoloniales, 1950-2000 », organisée au Centre Pompidou en 2025, dans les années 1950, la capitale française est déjà consacrée comme véritable centre de l'art noir, un art transnational qui, tout en étant un « maillage dans la souffrance[222] » dont

[220] Ici le choix du masculin est provocateur, car s'il est vrai que la plupart des étudiants et intellectuels qui arrivent en Europe pendant cette époque sont des hommes, il ne faut pas oublier les femmes qui s'y sont rendues, comme Paulette Nardal, première femme noire inscrite à la Sorbonne en 1920.

[221] Cf. Michael Goebel, *Paris, capitale du tiers monde. Comment est née la révolution anticoloniale (1919-1939)*, Paris, La Découverte, 2017.

[222] Anne Lafont, « 1950 : quand Paris devint un centre de l'Art Noir », *France Culture*, 28 mars 2025 - https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/questions-du-soir-l-idee/comment-paris-est-devenue-un-centre-de-l-art-noir-4038795. Cet entretien s'inscrit précisément dans la promotion de l'exposition « Paris Noir. Circulations artistiques et luttes anticoloniales, 1950-2000 », commissariat de l'exposition assuré par Alicia Knock, du 19 mars au 30 juin 2025. Malgré les quelques réserves que nous avons vis-à-vis de cette exposition, notamment pour ce qui concerne une certaine généralisation et la mise à l'écart des enjeux politiques de la période explorée, l'attestation de cette « présence noire » dans le milieu artistique français demeure l'un de ses mérites.

la matrice est une matrice coloniale, traduit désormais une expérience sociale très singulière mais partagée faisant de la ville de Paris, et plus spécifiquement de la Sorbonne, des actrices à part entière. C'est dans ce sillage que s'inscrit le discours d'ouverture d'Alioune Diop lors du premier Congrès international des écrivains et artistes noirs lors duquel il s'attarde sur la raison d'être du congrès : « Pendant des siècles, l'événement dominant de notre histoire est, je crois bien, la traite des esclaves. C'est le premier lien entre nous congressistes qui justifie cette réunion ici. Noirs des États-Unis, des Antilles et du continent africain, quelle que soit la distance qui sépare parfois nos univers spirituels, nous avons ceci d'incontestablement commun que nous descendons des mêmes ancêtres[223] ».

Le congrès a lieu à la Sorbonne du 19 au 22 septembre 1956, à l'initiative de la maison d'édition Présence africaine, située au 25 bis rue des Écoles. Revue en 1947, maison d'édition à partir de 1949, puis librairie en 1962, *Présence africaine* est considérée comme un lieu de rencontre collective entre les générations, un lieu qui « n'avait rien d'une école » car les gens qui s'y rendaient ne se sentaient pas comme quand « on allait aux cours de la Sorbonne[224] ». Et pourtant, parmi les témoignages des adeptes de *Présence africaine*, il est très fréquent de la voir désignée comme « la Sorbonne des Noirs » ou « la Sorbonne du Tiers-monde[225] » – sans doute aussi en raison de sa proximité géographique avec l'université, à peine quatre minutes à pied plus loin.

[223] Transcription de l'enregistrement sonore du congrès, tiré du site internet de l'Ina - https://www.ina.fr/ina-eclaire-actu/audio/phd86081305/congres-international-des-ecrivains-et-artistes-noirs-a-la-sorbonne-du-19. Cf. aussi Alioune Diop, « Discours d'ouverture » dans *Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris-Sorbonne-19-22 septembre 1956). Compte-rendu complet* [1956], Paris, Présence africaine, 2000, p. 9.
[224] « Entretien avec le poète, romancier et essayiste Daniel Maximin », *Grandhiva* [En ligne], 10, 2009 - http://journals.openedition.org/gradhiva/1573.
[225] *Ibidem.*

Les photographies de l'époque montrent ces intellectuels et artistes rassemblés dans la cour d'honneur accessible par le 17 rue de la Sorbonne qui, à son tour, offre un accès direct au hall des amphithéâtres, dont l'amphithéâtre Descartes où se déroulent les trois jours du congrès[226]. Toute personne ayant eu l'occasion d'y entrer pour assister à une conférence ou à un séminaire, a sans doute ressenti l'air de solennité que l'on respire dans l'amphithéâtre, bien qu'il demeure, par son architecture, beaucoup plus modeste que d'autres auditoriums situés dans la même université. C'est justement en raison du prestige qui règne dans le somptueux amphithéâtre en bois, que l'affluence de ces intellectuels, artistes et écrivains noirs rend cet événement d'autant plus digne d'attention, le chargeant d'une valeur symbolique non négligeable. La toile qui orne le mur frontal de l'amphithéâtre frappe pour le contraste qu'elle crée avec l'audience du congrès. Malgré son titre qui met au centre la figure du poète, le seul homme dans le tableau *Le Rêve ou l'éveil du poète* de Gabriel-Joseph Ferrier dépeint plusieurs figures féminines habillées et entourées d'une blancheur presque dérangeante pour la vue. S'il s'avère gênant de s'attarder sur ce premier contraste chromatique que nous ne pouvons pourtant pas nous empêcher de remarquer, un autre élément est à mettre en exergue dans cette espèce de négatif photographique, à savoir le contraste entre cette représentation féminine dans le tableau et la présence quasiment masculine de la soixantaine de participants[227].

L'événement fait date. La « Sorbonne des Noirs » entre dans ce haut lieu de savoir lors de ce premier congrès qui a représenté pour les peuples de la diaspora noire, « un

[226] D'après certaines sources, il s'agirait du même amphithéâtre où Ricœur tenait ses cours. Cf. François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 236.
[227] En effet, parmi la soixantaine de délégués venus d'Europe, d'Afrique, d'Asie et d'Amérique, il n'y a aucune femme. Les seules présences féminines visibles sont celles de Marie Rose Clara Perez, épouse de l'haïtien Jean Price-Mars, doyen et président de la manifestation, et de Christiane Yandé Diop, qui a présenté l'affiche du congrès dessinée par Picasso.

grand événement dans la conscience mondiale[228] », comparable en importance à ce que fut, l'année d'avant, la conférence de Bandoeng, qui précède de peu les indépendances de la majorité des colonies d'Afrique. S'il est tout à fait remarquable et inattendu qu'une institution comme la Sorbonne accueille un événement d'une telle envergure politique, il ne faut pas non plus être trop naïve : en cette année 1956, la Sorbonne demeure la seule université publique parisienne, la réforme des universités connue sous le nom de « loi Faure » n'ayant lieu que des années après, en 1970. À côté de Louis Thomas Achille, Aimé Césaire, Frantz Fanon et Gilbert Gratiant, Glissant figure dans le programme en qualité de poète délégué pour la Martinique, avec une intervention portant sur l'avenir de la littérature noire[229].

Ce congrès marque, si l'on peut dire, le deuxième passage de Glissant à la Sorbonne, le premier ayant lieux dix ans plus tôt, lors de son inscription en licence de philosophie. En feuilletant les pages des notes de cours d'histoire de la philosophie prises par Glissant et conservées dans les archives, on constate une formation plutôt classique fondée sur les manuels d'histoire de la philosophie d'André Cresson et d'Emile Bréhier. Nous y trouvons des « RÉSUMÉS SUCCINCTS[230] » sur Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Hume, Kant, Rousseau[231]. Des pages à part sont consacrées à une leçon sur Hegel, « De l'Essence », par Jean Hyppolite qui, pour

[228] *Présence Africaine*, numéro spécial, 1956, p. 3.
[229] Sarah Frioux-Salgas, « Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956) : replay », *Hommes & migrations*, 1332, 2021, pp. 143-149.
[230] Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Fonds Édouard Glissant, NAF 28894 (1).
[231] À l'exception de Malebranche et de Rousseau, ces mêmes auteurs sont traités par Husserl dans son *Histoire critiques des idées*, où il relie les thématiques propres à la phénoménologie à travers les étapes fondamentales de l'histoire de la philosophie européenne.

rappel, est l'auteur de la première traduction en français de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, ce qui en fait l'un de ses commentateurs majeurs[232].

Pourtant, Glissant a aussi été l'élève de Gaston Bachelard. Une page de ses notes de cours nous donne un aperçu de l'enseignement philosophique bachelardien, tout comme son intérêt envers la prise en compte de l'événement phénoménologique[233]. La première page du carnet de notes ouvre en effet avec un cours du « Prof. M. Bachelard » intitulé « Croyance et certitude », où Glissant retient, dès la toute première ligne de la page, cette phrase : « La certitude claire est pour Husserl une "répétition d'évidence" ». Sans vouloir affirmer une fréquentation philosophique poussée avec la phénoménologie, telle que l'a entretenue Ricœur, il nous semble important de souligner, une fois de plus, que les deux auteurs baignent au même moment dans le même contexte universitaire, celui de la Sorbonne, où l'on peut remarquer une certaine forme de capillarité dans les

[232] Nous ne pouvons pas nous attarder sur la lecture qu'Hyppolite fait de Hegel et des éventuelles influences sur la pensée de Ricœur et Glissant, les deux portant un regard très conflictuel sur Hegel. Mais, dans le cadre de ce travail de thèse, il est néanmoins important de remarquer que l'un des apports les plus intéressants d'Hyppolite vient de l'illustration de « l'unité ambiguë constitutive de la compréhension » du philosophe allemand, l'éloignant du système et de l'idéalisme absolu pour montrer un aspect toujours vivant de sa pensée, qui l'insérait « dans la liaison […] de la philosophie et de la littérature ». Cette liaison nous semble constituer un trait fondamental de la phénoménologie et de l'existentialisme dans lequel s'incarne la philosophie de l'époque, à savoir le lien indépassable du concept et de l'existence. Cf. Bernard Bourgeois, « Jean Hyppolite et Hegel », dans *Les Études philosophiques*, Avril-Juin 1993, 2, Hegel-Marx (Avril-Juin 1993), Paris, Puf, pp. 145-159.

[233] Pour ce qui concerne Bachelard, il n'est pas inutile de souligner que son projet d'étudier l'imagination poétique se nourrit et se construit autour d'une approche phénoménologique, comme il s'en explique dans l'introduction de *La poétique de l'espace* : « Seule la phénoménologie – c'est-à-dire la considération du *départ de l'image* dans une conscience individuelle – peut nous aider à restituer la subjectivité des images et à mesurer l'ampleur, la force, le sens de la transsubjectivité de l'image » (p. 30). Tout en considérant les différences et les prises de distance avec Husserl, il demeure néanmoins important de mettre en exergue le changement de paradigme d'un Bachelard, qui passe d'une approche objective de l'imagination dans les ouvrages sur les éléments à une philosophie de l'imagination subjectivement orientée, en replaçant l'image dans « l'axe de l'intentionnalité », Gaston Bachelard, *Fragments d'une poétique du feu*, Suzanne Bachelard (dir.), Paris, PUF, 1988, p. 49. Loin d'être une simple supposition, le retentissement avec Husserl s'avère d'autant plus concret si l'on pense que Suzanne Bachelard, sa fille, était spécialiste et traductrice d'Husserl (Cf. Suzanne Bachelard, *La Logique de Husserl. Etude sur* Logique formelle et logique transcendantale, Paris, PUF, 1957 ; Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique* (trad. de l'allemand par Suzanne Bachelard), Paris, PUF, 1957). Pour une étude approfondie du rapport entre Bachelard et la phénoménologie husserlienne nous renvoyons à Bernard Narsotti, « Bachelard et la phénoménologie husserlienne », *Cahiers Gaston Bachelard. « Bachelard et la phénoménologie »*, 8, 2006, pp. 11-21.

fréquentations, ou plutôt dans la transmission des savoirs, surtout grâce à des médiateurs tiers tels que Wahl et Bachelard. C'est sur cette dernière fréquentation que nous souhaitons nous attarder un instant.

Amitiés philosophiques et littéraires (1) : Gaston Bachelard

Le choix d'insister sur la personnalité de Gaston Bachelard et de le convier dans ce dialogue que nous sommes en train de tisser entre Glissant et Ricœur relève d'un intérêt de notre part pour sa « phénoménologie de l'imagination » qui tire son origine de l'image poétique et littéraire et qui est pour lui strictement liée au langage. Ce dialogue entre Glissant et Ricœur autour de la traduction que nous essayons d'esquisser dans ce travail ne peut alors s'empêcher de les faire dialoguer avec cette personnalité qui, pour différentes raisons et sous des modalités diverses, a aussi contribué, à notre sens, à forger une certaine réflexion sur la traduction chez les deux penseurs. De manière plus générale, aborder les possibles convergences et interférences avec Bachelard, qu'il s'agisse de les montrer par le biais de leur proximité matérielle ou bien à travers les points où leurs réflexions se touchent, nous permet aussi d'explorer les aspects moins évidents de ces parcours de vie, afin de tracer des trajectoires inexplorées dans les pensées de Glissant et de Ricœur. Nous tenons pourtant à souligner que, comme c'est le cas pour le rapport avec l'homme Bachelard et sa pensée, il ne s'agit pas – ou pas que – de rapprochements arbitraires et aléatoires. La connaissance et reconnaissance réciproques jouent énormément dans cette cartographie croisée que nous sommes en train d'esquisser, justement parce qu'elles permettent d'accrocher nos hypothèses à des données plus solides, ce qui nous semble participer d'une construction plus organique et cohérente de notre travail dans ses différentes parties.

Pour entamer ce nouveau dialogue, nous sommes partie d'une heureuse coïncidence. En effet, le hasard veut que, dans la « Lettre d'information des Amis de Gaston Bachelard » du printemps-été 2011, les noms de Glissant et de Ricœur se retrouvent l'un après l'autre sur la même page. Ici, l'on présente l'anthologie de Glissant *La Terre le Feu l'Eau et les Vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde*[234] dont on remarque les « accents tout à fait bachelardiens » du titre, avant de faire la liste des extraits de l'œuvre de Bachelard contenus dans l'anthologie ; puis, juste après, la rubrique « Bonnes Feuilles » propose des matières de lecture d'extraits de Bachelard ou de textes que d'autres auteurs ont écrit sur lui. Pour ce volet, les deux lectures proposées sont tirées des *Cahiers Internationaux du Symbolisme* à la suite du Congrès du Symbolisme qui se tient à l'UNESCO, à Paris, le 23 et le 24 juin 1962, sous la présidence d'honneur de Gaston Bachelard, et qui a pour titre « Les fondements du symbolisme à la lumière de plusieurs disciplines ». La première lecture est un message de ce dernier, n'ayant pas pu se rendre pour présider les débats comme les organisateurs du congrès le lui avaient demandé. La deuxième lecture, intitulée « Un hommage de Paul Ricœur à Gaston Bachelard », est le texte présenté par Ricœur lors de ce même Congrès, où il propose une communication ayant pour titre « Le conflit des herméneutiques : épistémologies des interprétations[235] ». L'intervention de Ricœur fait écho au célèbre article « Le symbole donne à penser », publié dans *Esprit* en 1959 et qui, comme nous allons le voir dans un instant, doit beaucoup à sa lecture de Bachelard. Ainsi, dans un petit texte prononcé lors

[234] Édouard Glissant, *La Terre le Feu l'Eau et les Vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde*, Paris, Galaade, 2010.

[235] Paul Ricœur, « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1/1, 1963, pp. 152-184. La revue, fondée entre autres par Bachelard, Eliade, Ricœur et Georges Poulet, avait le projet d'« étudier le symbole en tant que problème interdisciplinaire, d'élucider la nature de ses relations avec les sciences exactes, les sciences humaines, la tradition, l'art, les religions », comme le rappelle encore actuellement son site Internet. Nous remercions encore une fois le Fonds Ricœur pour nous avoir permis d'accéder à ces informations et à l'article de Ricœur.

de l'éloge funèbre d'Etienne Mathiot, Ricœur rend hommage à Bachelard dans la construction de son propre imaginaire discursif :

> Il était un homme de rêve, et j'ai toujours été frappé de l'accord de ses rêves avec des paysages et des éléments. Je voyais chez lui en cela une sorte d'expression, d'une incarnation de ce que Bachelard avait appelé l'imagination de la matière : *c'était l'eau, c'était le feu, c'était les nuages, c'était la terre*. Alors, voilà le côté rêveur de sa bonté. Mais il y avait un autre côté, celui qui justement empêche le rêve de se dissoudre en désir, en phantasme, c'est la parole, la parole du poète, qui comme Bachelard d'ailleurs le demandait, faisait de l'image la naissance du verbe et non pas le dépassement de la perception[236].

Pour revenir sur un plan plus strictement biographique, nous savons que Ricœur prend son poste dans la même université en 1956, juste une année après le dernier cours de Bachelard qui, par la suite, est remplacé par Georges Canguilhem. Pourtant, Ricœur et Bachelard avaient déjà eu l'occasion de se rencontrer, toujours dans le cadre de la Sorbonne, à la suite de la soutenance de la thèse de Ricœur en 1950, où Bachelard lui propose de publier une « Psychologie de la volonté » dans la collection de philosophie qu'il dirige chez Armand Colin, comme en témoigne une lettre conservée au fonds Ricœur du 14 janvier 1951 : « Je vous remercie de votre acceptation d'écrire un livre pour la collection Colin sur une psychologie de la volonté. J'ai lu avec tant d'intérêt votre thèse que je suis convaincu que vous êtes l'auteur qu'il faut[237] ». Malgré cette volonté partagée,

[236] Message au cimetière de Lion-sur-Mer lors des obsèques d'Etienne Mathiot, repris à l'occasion de la soirée œcuménique du recueillement et de la reconnaissance autour du souvenir du pasteur Etienne Mathiot, 3 février 1994, faculté de théologie de Paris, extrait du texte dactylographié communiqué par Jacques Maury, cité par François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 274. Nous soulignons. L'amitié qui lie Ricœur à ce pasteur remonte à la période de la guerre d'Algérie. Ricœur figure parmi les témoins contre le procès d'Etienne Mathiot, arrêté le 13 décembre 1957 pour avoir hébergé et fait passer en Suisse dans sa voiture un dirigeant du FLN, Si Ali. Pour l'engagement de Ricœur dans la Guerre d'Algérie, nous renvoyons à « L'Algérie : une guerre à dé-nommer », *infra*. Cette anecdote nous semble bien illustrer la capillarité dans les événements et les circonstances que nous sommes en train de mettre en lumière.

[237] Gaston Bachelard, lettre à Paul Ricœur, 14 janvier 1951, archives du Fonds Paul Ricœur, IPT.

ce projet éditorial n'aboutit pas. S'il est fort probable que ce livre se voulait être une reprise de la thèse de Ricœur sur *Le Volontaire et l'involontaire*, développée par la suite dans une deuxième partie intitulée *Finitude et culpabilité* et parue en deux tomes, *L'Homme faillible* et *La Symbolique du mal*, il est tout aussi vrai que cette étude sur la volonté était pensée par Ricœur lui-même comme une trilogie, le troisième volet étant censé constituer une « Poétique de la volonté ». C'est Ricœur qui le raconte dans son autobiographie intellectuelle, lorsqu'il affirme : « la troisième [partie] devait s'épanouir dans une poétique des expériences de création et de recréation pointant vers une seconde innocence[238] ». Dans l'article « L'imagination dans le discours et dans l'action », il revient sur ce propos de prolonger l'étude sur la volonté dans « une investigation de plus vaste portée à laquelle j'ai donné jadis le nom ambitieux de poétique de la volonté[239] ». Il faut aussi souligner que, parmi les études de Bachelard sur les quatre éléments, cette meme thématique de la volonté est développée dans *La Terre et la rêverie de la volonté*, publié en 1948, ce qui relève d'une certaine proximité de questionnements des deux philosophes et qui explique peut-être davantage l'intérêt que Bachelard portait pour le travail de thèse de Ricœur. Si nous ne voulons pas affirmer une éventuelle concordance entre le projet éditorial proposé par Bachelard et cet autre projet de publication d'une troisième partie évoqué par Ricœur, il nous semble cependant assez suggestif et symboliquement significatif que ce projet inachevé autour de cette thèse sur la volonté passe par la personnalité de Bachelard et par le mot « poétique ».

Mais la capillarité entre Bachelard et Ricœur est aussi à chercher dans les développements successifs de la thèse de ce dernier. En effet, la publication des deux

[238] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 47.
[239] Paul Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action » [1976], dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 213.

derniers volumes en 1960, peu après sa nomination à la Sorbonne en 1956, coïncide avec un moment charnière de la pensée de Ricœur, à savoir la méditation sur les symboles, les mythes et le langage et, plus largement, la première étape de ce que lui-même qualifiera plus tard de « greffe herméneutique sur le programme phénoménologique[240] ». L'heureuse formule que nous avons citée plus haut, « le symbole donne à penser », vient justement de cette période, et plus particulièrement de l'article publié dans le numéro de juillet-août 1959 de la revue *Esprit*. Cet article nous semble inaugurer avant l'heure ce que l'on a appelé par la suite « l'horizon poétique[241] » de la pensée de Ricœur, période qui coïnciderait plus strictement avec la publication de *La Métaphore vive*, sur lequel nous reviendrons, et qui se poursuivrait avec les trois tomes de *Temps et récit*[242]. Et pourtant, suivant aussi l'autoréflexion de Ricœur autour de sa démarche intellectuelle, il nous semble plausible de voir une continuité entre le volet poétique resté inaccompli dans la philosophie de la volonté et ce tournant poétique que la critique fait remonter traditionnellement aux études sur la métaphore des années 1970 :

> Je ne dirais pourtant pas que rien n'a été réalisé de ce que j'appelais alors une poétique. *La Symbolique du mal*, *La Métaphore vive*, *Temps et récit*, se réclament à plusieurs égards d'une poétique, moins au sens d'une méditation sur la création originaire, qu'à celui d'une investigation des modalités multiples de ce que j'appelai plus tard une création réglée, et qu'illustrent non seulement les grands mythes sur l'origine du mal, mais les métaphores poétiques et les intrigues narratives[243].

[240] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 52.
[241] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, pp. 355-365.
[242] Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome I : L'intrigue et le récit historique,* Paris, Seuil, 1983 ; *Id., Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction,* Paris, Seuil, 1984 ; *Id., Temps et récit. Tome III : Le temps raconté,* Paris, Seuil, 1985.
[243] Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 48.

De manière sans doute plus hasardeuse, nous avançons même l'hypothèse que l'on peut considérer ce moment comme un premier et timide balbutiement d'une réflexion émergente sur la traduction chez Ricœur, ce qui explique et rend nécessaire notre détour par Bachelard. « Le symbole donne à penser » s'ouvre en effet sur une référence explicite à Bachelard qui, aux côtés de Mircea Eliade, de Jung et de Freud, accompagne la réflexion de Ricœur :

> Je dirai d'abord que ce recours à l'archaïque, au nocturne et à l'onirique, qui est aussi comme le dit M. Bachelard dans la *Poétique de l'espace*, un accès au point de naissance du langage, représente une tentative pour échapper aux difficultés du problème du point de départ en philosophie. […] Au contraire des philosophies du point de départ, une méditation sur les symboles part du plein du langage et du sens toujours déjà là ; elle part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon ; elle veut être la pensée avec toutes ses présuppositions. Pour elle la première tâche n'est pas de commencer, mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir[244].

En se plongeant dans les symboles, Ricœur reconnaît une densité propre au langage – ce qu'il appelle le « plein langage » – qu'il oppose à un type de langage plus chirurgical univoque, technique. Pour le dire autrement, le langage est pris ici dans sa capacité inhérente à produire de l'ambiguïté, d'incarner une pluralité de sens et de produire de l'instabilité. La centralité accordée au langage, dans cette étude sur les symboles, est directement redevable de la lecture de Bachelard et notamment de sa *Poétique de l'espace*, où ce dernier décrit le fonctionnement de l'image poétique à partir de la dichotomie image-verbe, l'image poétique étant pour lui « événement du *logos* » : « Par sa nouveauté, une image poétique met en branle toute l'activité linguistique. L'image

[244] Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, juillet-aout 1959, p. 60.

poétique nous met à l'origine de l'être parlant […] Elle devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime, autrement dit elle est à la fois un devenir d'expression et un devenir de notre être. Ici, l'expression crée l'être[245] ».

Toujours dans l'introduction à ce texte, Bachelard insiste sur la centralité du thème de l'intentionnalité[246] dans l'image poétique et sur les risques de son objectivisation par la critique littéraire ou bien dans le contexte psychologique ou psychanalytique. En s'appuyant particulièrement sur ce dernier cas, Bachelard remarque que, dans le face-à-face avec ces images poétiques transmises par le langage, la tendance est d'essayer les « *décrire* » sans cesse, pour les comprendre et les interpréter, les dépouillant de tout leur « retentissement » :

> Nous sentons que l'attitude « objective » du critique étouffe le "retentissement", refuse, par principe, cette profondeur où doit prendre son départ le phénomène poétique primitif. Et quant au psychologue, il est assourdi par les résonances et veut sans cesse *décrire* ses sentiments. Et quant au psychanalyste, il perd le retentissement, tout occupé qu'il est à débrouiller l'écheveau des interprétations. Par une fatalité de méthode, le psychanalyste intellectualise l'image. Il comprend l'image plus profondément que le psychologue. Mais, précisément, il la « comprend ». Pour le psychanalyste, l'image poétique a toujours un contexte. En interprétant l'image, il la traduit dans un autre langage que le logos poétique. Jamais alors, à plus juste titre, on ne peut dire « traduttore, traditore »[247].

[245] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace* [1957], Paris, Puf, 2020, pp. 35-36.
[246] Thème centrale de la phénoménologie husserlienne, l'intentionnalité vise à rompre avec l'identification cartésienne entre conscience et conscience de soi, comme le remarque Ricœur : « Définie par l'intentionnalité, la conscience se révélait d'abord comme tournée vers le dehors, donc jetée hors de soi, mieux définie par les objets qu'elle vise que par la conscience de le viser. En outre, le thème de l'intentionnalité faisait droit à la multiplicité des orientations objectives : intentionnelles étaient la perception, l'imagination, la volonté, l'affectivité, l'appréhension des valeurs […], sans oublier la conscience religieuse », Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.*, p. 37.
[247] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace* [1957], *op. cit.*, p. 36.

La référence à la traduction et au célèbre adage italien, même dans son sens large, est ici précieuse car elle est reprise aussi par Ricœur dans l'article que nous sommes en train de lire. Si « les signes symboliques sont opaques » car, « à l'opposé des signes techniques parfaitement transparents », s'ils se constituent d'un « sens premier, littéral, patent » et d'un « sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui », on peut imaginer en quoi l'étude sur les symboles nous intéresse particulièrement dans le cadre d'une réflexion sur la traduction. Dans le sillage de Bachelard, Ricœur distingue entre un langage fonctionnel où règnent les signes techniques et un langage poétique où opèrent les symboles. Dans ce deuxième type de langage, c'est à partir d'une intentionnalité primaire donné par le sens premier que le sens second se libère : ces deux niveaux de sens sont intrinsèques au signe et, contrairement à l'allégorie, ne se résolvent pas dans un « rapport de *traduction*[248] ». Notre hypothèse sur la possibilité d'une première ébauche de réflexion sur la traduction chez Ricœur devient ici explicite, d'autant plus que c'est l'auteur lui-même qui souligne dans ce passage le mot « traduction », avant de poursuivre :

> Symbole et allégorie ne sont pas alors sur le même pied : le symbole précède l'herméneutique ; l'allégorie est déjà herméneutique ; et cela parce que le symbole donne son sens en transparence d'une tout autre façon que par traduction ; on dirait plutôt qu'il l'évoque, qu'il le « suggère » (au sens du verbe grec qui veut dire suggérer et qui a donné le mot « énigme ») : il le donne en énigme et non pas par traduction. J'opposerai si vous voulez la donation en transparence du symbole à la donation en traduction de l'allégorie[249].

S'agissant de compréhension et d'interprétation, nous reconnaissons avoir eu quelques difficultés à déchiffrer ici ce que Ricœur entend par « donation en transparence du

[248] Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, Juillet-Aout 1959, p. 65.
[249] *Ibid.* p. 66.

symbole » en opposition à « donation en traduction de l'allégorie ». D'abord, parce que cette dichotomie nous semble en quelque sorte contredire son constat de départ qui voulait le symbole comme détenteur d'une opacité, d'une densité et d'une plénitude « inépuisables », mais qui finalement se résout dans une « donation en transparence ». Ensuite parce que, dans la construction rhétorique de la phrase même, il nous semblait établir une opposition entre transparence et traduction, attribuant au premier terme une acception presque positive, alors que le deuxième serait plutôt envisagé comme un rapport mécaniciste entre deux entités séparées. Certes, il faut considérer que nous sommes encore très loin du Ricœur des essais *Sur la traduction* et d'une pensée attentive à la traduction en tant que problème philosophique. S'il s'agit justement, tel que nous l'avons avancé, d'un balbutiement de réflexion susceptible de transformation, nous estimons que cet extrait est très précieux pour approcher le mouvement de la pensée de Ricœur. Finalement, nous nous sommes rendue compte que notre difficulté à cerner le sens du passage précédemment cité reposait justement sur une erreur d'interprétation de notre part lorsque l'on a considéré « l'opacité du symbole » et « sa donation en transparence » comme deux phrases inconciliables – et cela en raison d'une interférence avec la pensée de Glissant pour qui les deux termes sont opposés de manière assez nette, l'opacité ayant la part belle[250]. À partir de cette position d'inconfort dans laquelle nous nous sommes retrouvée, un effort supplémentaire de lecture peut nous apporter quelques détails supplémentaires pour faire ressortir l'importance de ce moment dans la réflexion de Ricœur sur la traduction – et cela indépendamment de ce que cette pensée deviendra ou de notre propre regard sur la question.

[250] Édouard Glissant, « Transparence et opacité », dans *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, pp. 125-134. Nous y reviendrons.

L'apparentant aux processus inhérents à l'allégorie, la traduction est convoquée ici en opposition au mouvement créatif du symbole. Suivant Ricœur, dans l'allégorie, on traduit un sens littéral contingent – « le signifié primaire » – dans un sens symbolique – « le signifié second » – à travers un processus herméneutique qui rend ce signifié second suffisamment « dehors » pour être accessible directement. Une fois la traduction faite et l'équivalence établie, le premier sens peut tomber. Il s'agit d'un déplacement, d'un transport où on renonce à quelque chose, l'identité du sens premier. Le symbole, au contraire, donne à voir – voici alors la transparence évoquée – sa pluralité intrinsèque de sens et demande à être déchiffré à travers un travail d'« interprétation créative » qui se déploie justement à partir de son caractère opaque, c'est-à dire à partir de l'étrangeté qu'il porte en soi-même. Le syntagme « le symbole donne à penser », qui confère son titre à l'article, n'est pas seulement une heureuse trouvaille, puisqu'il se fait porteur de la force et du mouvement inhérents au langage poétique lui-même. Dans des termes très ricœuriens, nous pouvons dire que le symbole porte en lui l'énigme d'une altérité dans l'identité et, à la différence de la comparaison ou de l'allégorie où les deux sens sont suffisamment distants, il invite à un travail potentiellement sans fin de compréhension et d'interprétation, visant à une fusion entre sens premier et sens second. Mais, pour Ricœur, cette interprétation est créatrice, puisqu'elle permet de faire entrer dans le langage des images inédites : « Comprendre, c'est élargir son imaginaire. C'est-à-dire aujourd'hui, s'ouvrir à d'autres mondes possibles que je rencontre chez les tragiques grecs, chez Shakespeare, dans les romans modernes, etc.[251] ». Si nous sommes encore loin de l'idée d'« hospitalité langagière » qui a rendu célèbre sa réflexion sur la traduction, nous

[251] Paul Ricœur, « Les Vierges folles avaient raison ! », propos recueillis par Gabriel de Montmollin (1986), repris dans *Revue de théologie et de philosophie*, « Paul Ricœur, perspectives romandes », Vol. 138, 2006/IV, p. 370.

pouvons toutefois affirmer qu'à ce stade de sa réflexion, Ricœur s'intéresse à une sorte de *disponibilité langagière* suscitée et stimulée par les symboles. C'est sur ces notes que nous voulons suspendre pour l'instant notre réflexion, sachant qu'elle sera reprise dans la deuxième partie de ce travail pour être mise en relation avec l'herméneutique traductive et surtout la théorie de la métaphore chez Ricœur.

Pour ce qui concerne Glissant, le rapprochement avec Bachelard se fait, au moins théoriquement, de manière plus souple, mais aussi plus profonde. Les récits biographiques le concernant mentionnent souvent sa fréquentation de Bachelard lors de sa période étudiante, parfois enrichis de développements ultérieurs, sous forme d'anecdotes quelque peu redoutables et qui d'ailleurs demeurent sans sources. C'est le cas, par exemple, d'un passage contenu dans le texte d'Aliocha Wald Lasowski, *Édouard Glissant*, où l'auteur consacre quelques lignes à ce propos, dans le paragraphe intitulé « Les études à Paris » : « Parmi ses professeurs, il suit avec passion les cours de Gaston Bachelard, qui occupe la chaire d'histoire et de philosophie des sciences. Bachelard remarque le jeune et brillant étudiant. Il demande même à sa fille, Suzanne Bachelard, de donner à Glissant des cours particuliers de mathématiques, pour améliorer ses compétences dans le domaine de la logique formelle. Bachelard invite aussi Glissant de temps en temps chez lui à prendre un petit déjeuner, avant les cours à l'Université[252] ». Un récit qui semble tirer ses sources d'un autre passage de la très partiale et partielle biographie de François Noudelmann, où l'auteur raconte à sa manière de cette fréquentation de Glissant avec les Bachelard : « Un professeur a remarqué cet étudiant consciencieux, non parce qu'il est un des rares Noirs à la Sorbonne mais parce qu'il rend des copies inspirées par des références poétiques. Gaston Bachelard tient la chaire

[252] Aliocha Wald Lasowski, *Édouard Glissant*, Paris, Presses universitaires de France, 2024, p. 51.

d'histoire et de philosophie des sciences depuis 1940 et, passionné par l'invention littéraire, il ne limite pas ses cours à l'enseignement de l'épistémologie. Il commente Héraclite, Hölderlin, Edgar Poe et il a déjà écrit des ouvrages sur les quatre éléments et leur imaginaire qu'Édouard a lus avec ferveur, surtout *La psychanalyse du feu*, *L'Eau et les Rêves* et *L'Air et les Songes*. […] Bachelard se prend d'affection pour cet étudiant éloigné de ses racines […] Bachelard observe qu'Édouard a besoin de s'améliorer en mathématiques pour suivre son cours de logique et il lui propose que sa fille, Suzanne, le remette à niveau. Rendez-vous est donc pris tous les matins de la semaine au moment du petit déjeuner, chez Bachelard qui fait les courses au pied de chez lui, place Maubert, et s'assure ainsi que le jeune Édouard a le ventre plein quand il entre en cours. Un petit banquet matinal se met en place au cours duquel on parle de philosophie et de poésie, pendant que les œufs cuisent. Édouard est fasciné par les empilements de livres qui occupent l'appartement, traités de physique, revues de photographies glanées sur les quais, œuvres complètes de Shelley…[253] ». Il nous semble évident que ces deux récits relèvent de l'anecdote touchant presque à la fiction littéraire, sans vraiment restituer l'intérêt de cette fréquentation. Sans compter, par ailleurs, que ni Lasowski ni Noudelmann ne s'efforcent d'éclairer davantage le rôle de Suzanne Bachelard, pourtant mentionnée par les deux auteurs, et de ces présumés cours de logique qu'elle aurait donné à Glissant sous l'impulsion de son père. Ce vide biographique à propos de l'influence de la pensée bachelardienne sur Glissant nécessite d'être comblé, du moins en partie.

Nous l'avons vu, Glissant a toujours gardé une vision très particulière et, pour ainsi dire, peu conventionnelle de la philosophie, et rares demeurent les occasions où il s'est exprimé ouvertement sur ses influences philosophiques. Il se disait méfiant vis-à-vis des

[253] François Noudelmann, *Édouard Glissant. L'identité généreuse*, *op. cit.*, pp. 99-100.

philosophes professionnels tels que « Husserl, Sartre et Wittgenstein[254] » (alors que, pour ces deux derniers, l'appellation de philosophe n'a pas été toujours évidente) et, lorsqu'on lui demandait qui étaient les philosophes qui avaient marqué sa pensée, il répondait sans indulgence : « ça a été et ça demeure les présocratiques ». Pour Glissant, c'est « la présence du poétique » qui est à chercher dans la « passion philosophique » et qu'il disait retrouver aussi chez des philosophes plus contemporains, comme Nietzsche et surtout Gaston Bachelard[255] :

> Et moi j'ai toujours préféré, sur le modèle des présocratiques, le philosophe un peu errant, en dehors des systèmes, même si sa pensée est assez systématique, comme les présocratiques, comme Nietzche ou comme un penseur que j'apprécie énormément et que je fréquente toujours qui est Gaston Bachelard[256].

C'est peut-être l'une des rares occasions où Glissant explicite de manière si nette ses prédilections philosophiques, et notamment son grand intérêt et son admiration pour la pensée de celui qui a été son professeur. Dans une autre intervention à Perpignan en 1994, durant l'un des débats de la rencontre « Société et littérature antillaises aujourd'hui », Glissant se réfère explicitement aux années où il a fréquenté Bachelard pour parler de sa

[254] Il est intéressant de souligner qu'ici, de manière sans doute arbitraire, Glissant se réfère à trois philosophes qui ont aussi réfléchi à la question de l'imagination, comme le montre le cours à l'Université de Chicago donné par Ricœur. Dans la publication de ce cours, les leçons consacrées à Wittgenstein, Husserl et Sartre se situent dans une sorte de continuité qui les place du côté de l'imagination reproductrice, dans la partie « Lectures modernes » (chapitre 9, pp. 179-198, Wittgenstein ; chapitres 10 et 11, pp. 199-240, Husserl ; chapitres 12 et 13, pp. 241- 301, Sartre), avant d'aboutir à la partie « Imagination comme fiction » (pp. 303 et ss.), où Ricœur construit sa propre réflexion sur l'imagination à partir des études de Bachelard, notamment *La Poétique de l'espace* et *La poétique de la rêverie*, les citant et en s'y appuyant à plusieurs reprises. Cf. Paul Ricœur, *L'Imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, *op. cit.*

[255] Ricœur aussi s'attarde sur cette passion poétique chez Bachelard, en soulignant qu'il « est très difficile à citer, car ses textes sur la poésie sont écrits dans un langage semi-poétique, semi-philosophique », Paul Ricœur, *L'Imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, *op. cit.*, p. 323.

[256] Toutes les citations se réfèrent à Édouard Glissant et François Noudelmann, « Édouard Glissant et la philosophie » dans *L'entretien du monde*, *op. cit.*, pp. 43-60.

propre conception du temps historique, influencée par les travaux de son ancien professeur portant sur la dialectique de l'instant et de la durée :

> Très tôt aussi à Paris j'ai eu l'extrême chance de fréquenter Gaston Bachelard et d'attirer son attention. Gaston Bachelard a beaucoup travaillé les poétiques de la durée et les poétiques de l'instant, ce qui m'a conforté aussi dans l'idée que notre soubassement poétique était une recherche éperdue, chaotique, tragique mais aussi comique et rigolote par moments d'une durée qu'on nous avait ravie sous l'obstruction et l'obturation de la mémoire collective[257].

Nous sommes surprise et un peu déçue de constater que, malgré l'intérêt avoué à deux reprises au moins par l'écrivain lui-même et malgré le fait que cette fréquentation soit souvent mentionnée chez les commentateurs et critiques, très peu d'études se sont penchées sur cet aspect biographique de la vie de Glissant et sur « l'empreinte bachelardienne » dans sa pensée, pourtant reconnue comme « patente, multiple et en effet considérable[258] ». D'autant plus que ces poétiques de la durée et de l'instant travaillées par Bachelard, puis reprises par Glissant dans sa propre conception du temps historique[259], sont à la source de l'un des points de friction les plus marquants de la philosophie du XX^{e} siècle, à savoir la rupture entre Bachelard et Bergson sur le problème déterminé et central du temps – où l'on pourrait aussi faire intervenir l'autre professeur de Glissant, Jean Wahl, lequel dédie justement à Bergson sa thèse complémentaire, *L'idée*

[257] Extrait de l'intervention d'Édouard Glissant lors du débat « Atelier du roman », dans Catherine Delpech-Hellsten et Maurice Rœllens (dir.), *Société et littérature antillaises aujourd'hui. Actes de la rencontre de novembre 1994 (Université de Perpignan)*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1997, p. 146.
[258] Nous pensons aux pages que Loïc Céry consacre à l'apport de Bachelard dans la conception glissantienne de la dialectique de l'instant et de la durée, dans le premier tome de son ouvrage *Édouard Glissant, Une traversée de l'esclavage, Rassembler les mémoires*, Paris, Editions de l'Institut du Tout-monde, 2020, pp. 238- 245. C'est d'ailleurs dans ces pages que Céry mentionne aussi la thèse de Catherine Delpech-Hellsten, *La poétique d'Édouard Glissant : errance et démesure*, Université de Toulouse-Jean Jaurès, 2014, pour avoir consacré d'« importantes analyses à l'imprégnation bachelardienne de l'œuvre de Glissant », travail qui pourtant n'a pas fait l'objet d'une publication.
[259] Cf. surtout Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, *op. cit.*, et *Poétique de la Relation*, *op. cit*.

de l'instant dans la philosophie de Descartes[260]. Si les enjeux de notre travail nous empêchent de mener une enquête archéologique sur ce fil qui semble se tisser entre Bergson, Bachelard, Wahl et Glissant à propos de la conception du temps – et dans lequel on pourrait sans doute faire intervenir aussi Ricœur –, la prise en compte de ces fréquentations intellectuelles nous semble néanmoins rendre explicite, une fois de plus, une certaine forme de capillarité dans les pensées et les savoirs à cette époque. Ce que nous souhaitons mettre en exergue ici, ce sont plutôt des points de rencontre entre certains aspects de la pensée bachelardienne et l'évolution de la réflexion de Glissant, notamment à partir du regard que ce dernier portait sur son professeur. Son « amour d'une sorte d'accumulation » dégagée de toute volonté de s'encadrer dans un « système de pensée » fait de Bachelard un philosophe de prédilection pour Glissant :

> Quand Bachelard fait ses études sur les poétiques et qu'il cite absolument, sans sélections, toutes sortes de poètes, des plus obscurs au plus illustres et des plus mauvais aux meilleurs, c'est une pensée tremblée. Parce que c'est une pensée qui n'a pas choisi, qui n'a pas eu un système de sélection, et qui prend partout où elle peut[261].

À partir de cette moindre remarque, ceux et celles qui sont familières de l'œuvre glissantienne peuvent déjà entrevoir une certaine parenté avec la démarche de Bachelard, notamment en ce qui concerne son dernier ouvrage *La Terre le Feu l'Eau et les Vents*.

[260] Thèse rééditée en 1994 : Jean Wahl, *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, préface de Frédéric Worms, Paris, Descartes & Co., 1994. C'est justement à travers la lecture de Worms que nous nous sommes questionnée sur ce possible quartet intellectuel Bergson-Wahl-Bachelard-Glissant autour de la question du temps, lorsque l'auteur commente : « Certes, il [Bachelard] est ce penseur de la coupure, non seulement épistémologique d'ailleurs, mais intellectuelle et morale ; il est le penseur de l'instant. Mais l'instant est aussi, chez lui comme chez Jankélévitch ou Wahl, une rencontre et une relation. Discontinu dans un supposé « fil » du temps, il est aussi une relation, et se définit par une relation, dans la pluralité même des êtres. Il n'y a pas d'instant sans rencontre, fut-ce le dernier instant, qui sera aussi une séparation », Frédéric Worms, « La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d'unité de la philosophie du XX^e^ siècle en France », *La philosophie en France au XX^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 353.

[261] Édouard Glissant et François Noudelmann, « Édouard Glissant et la philosophie », *L'entretien du* monde, *op. cit.*, p. 47.

Une anthologie de la poésie du Tout-monde, où la référence à Bachelard est loin d'être cachée, tel que le signalait la « Lettre d'information des Amis de Gaston Bachelard » que nous avons mentionnée en ouverture de ce dialogue. Dernier texte publié de son vivant et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir en raison de la place centrale accordée à la traduction, cette anthologie de Glissant demeure la trace la plus visible de cette dette bachelardienne, à commencer par le titre qui peut renvoyer explicitement aux études de Bachelard sur les quatre éléments : *La psychanalyse du feu* (1938) ; *L'Eau et les rêves : Essai sur l'imagination de la matière* (1941) ; *L'air et les songes : Essai sur l'imagination du mouvement* (1943) ; *La Terre et les Rêveries du repos* (1948) ; *La Terre et les Rêveries de la volonté* (1948). Par son geste compositionnel même, l'ouvrage se veut un hommage à cette accumulation de « toutes sortes de poètes, des plus obscurs au plus illustres et des plus mauvais aux meilleurs[262] », tel que Glissant le souligne dans la démarche bachelardienne. L'anthologie se compose en effet des bribes et morceaux de textes littéraires et philosophiques, oraux ou écrits, issus de différentes plumes et voix, rassemblés sous le nom de poésie dans le sous-titre. Et pourtant, il ne s'agit pas exclusivement d'un recueil de textes en vers, la poésie étant entendue par Glissant comme une « sensibilité à la chaleur du monde[263] », ce qui résonne avec le commentaire du même Bachelard lorsque, dans un entretien, il parle de son travail sur les poètes et dit ne pas faire la distinction entre vers et prose, son intérêt étant uniquement porté par une « enquête de sensibilité[264] ». Finalement, la présence de Bachelard dans l'anthologie se

[262] Édouard Glissant, « Chacun de nous peut faire une anthologie de la poésie du Tout-monde », *France Culture*, juin 2010, en ligne : https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/edouard-glissant-chacun-de-nous-peut-faire-une-anthologie-du-tout-monde-9246422.
[263] Édouard Glissant, « Chacun de nous peut faire une anthologie de la poésie du Tout-monde », *France Culture*, juin 2010, en ligne : https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/edouard-glissant-chacun-de-nous-peut-faire-une-anthologie-du-tout-monde-9246422.
[264] « Gaston Bachelard : La poétique de l'espace » interrogé par Paul Chavasse (1959) - https://www.youtube.com/watch?v=eYOD3Zw9WdQ.

retrouve dans l'ouvrage lui-même, à travers deux extraits tirés respectivement de *La Poétique de la rêverie* (1960) et de *La Terre et les rêveries de la volonté* – auxquels il faudrait aussi ajouter les dizaines d'extraits photocopiés et collectés dans les travaux préparatoires de l'anthologie, conservés à la Bibliothèque nationale de France et finalement écartés de la version finale de l'anthologie[265].

Il serait pourtant injuste et superficiel de notre part de circonscrire l'empreinte bachelardienne dans l'œuvre de Glissant à ce dernier ouvrage, notamment si l'on prend le temps de s'attarder sur ses deux premiers essais *Soleil de la conscience* (1956) et *L'Intention poétique* (1969). L'essai de 1956 – premier véritable texte publié par l'auteur en forme de livre à dix ans exacts de son arrivée à Paris – nous semble en particulier incarner de manière exemplaire l'enseignement bachelardien sur les liens entre éléments et émergence du langage poétique, auquel Glissant ajoute une couche supplémentaire dérivant de son expérience vécue d'Antillais arrivant à Paris. En effet, si les éléments sont ici considérés comme un terreau nourrissant la création poétique – nous pensons à la strophe intitulée *1953* où il s'agit d'un « arbre [qui] fleurissait de mots[266] » ou bien à cette phrase de la partie *Villes, poèmes* : « pour celui qui demeure comme pour celui qui s'en va, il est alors un goût de terre dans la bouche, qui raffermit sa parole[267] » (p. 82) – c'est à travers la confrontation avec l'altérité de « ces paysages de la connaissance française[268] » lors de son voyage vers Paris que le poète Glissant a l'occasion d'approfondir sa quête poétique et de « bâti[r] à roche [son] langage[269] ».

---

[265] Dans les archives, nous avons retrouvé tout un dossier de photocopies des extraits tirés de : *La Psychanalyse du feu* ; *L'Eau et les Rêves* ; *La Terre et les rêveries du repos* ; *La poétique de la rêverie* ; *La Terre et les rêveries de la volonté : Essai sur l'imagination de la matière*, Bibliothèque nationale de France Départements des manuscrits, Fonds Édouard Glissant, NAF 28894 (58).
[266] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, *op. cit.*, p. 47
[267] *Ibid*., p. 82.
[268] *Ibid*., p. 13.
[269] *Ibid..*, p. 49.

Il serait pourtant erroné de considérer ce texte uniquement comme le récit de voyage d'un Antillais à Paris. Le poète ne veut pas uniquement incarner ici la voix d'une altérité ou se faire représentant des exilés martiniquais. Son voyage est davantage la quête réflexive d'une « Expression[270] » qui, par un travail d'« imagination […] partagée[271] » et d'une « volonté assumée de tous[272] », se fait porteuse de « la confrontation des paysages [qui] confirme celles des cultures, des sensibilités[273] ». Nous reconnaissons ici les termes et les formules qui s'inscrivent dans le lexique bachelardien dont nous avons eu un aperçu dans le dialogue avec Ricœur.

En outre, l'usage du terme « confrontation » est intéressant, car Glissant ne place guère cette quête de l'« Expression » sous le signe d'un accord harmonique visant à la totalisation, à l'universalisme et à l'unique – et cela malgré l'emploi de la majuscule qui peut être trompeur et qu'il abandonne d'ailleurs dans l'essai de 1969. Dans une réflexion qui semble prolonger la quête de *Soleil de la conscience* sur le langage, Glissant écrit, en parlant plus généralement de littérature :

> Le parti pris, qui rapetisse et sclérose, qui va oblitérer les saveurs, dénaturer les fruits de la terre, noyer la floraison sous le flot tyrannique d'une intention trop générale et s'il se trouve erronée.
> L'erreur, précisément. Car il est bien téméraire de prétendre forcer la vérité, ou plus encore, la saveur d'un pays, vers une totalisation d'expression, même si l'expression (c'est-à-dire la connaissance pour soi et la reconnaissance par l'autre) est désormais vitale[274].

Définie comme « connaissance pour soi et […] reconnaissance par l'autre », l'expression – qui pour Glissant est synonyme de langage (mais non pas de langue, comme nous allons

[270] *Ibid.*, p. 33 et ss. C'est l'auteur qui emploie la majuscule.
[271] *Ibidem.*
[272] *Ibid*., p. 34.
[273] *Ibid*., p. 83.
[274] Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, *op. cit.*, pp. 180-181.

le voir plus en détail dans la deuxième partie) – l'expression donc est « partagée » et, dans ce partage, la connaissance et la reconnaissance ne peuvent qu'être *approchées*, jamais atteintes d'une manière exacte et, par conséquent, jamais visées comme accomplissement d'un idéal universalisant. L'usage de l'adjectif « approchée » n'est pas arbitraire et s'inscrit directement dans la lecture de Bachelard.

C'est justement sur cette idée d'approchement liée à la connaissance que nous souhaitons prolonger ce dialogue tant réel qu'imaginaire avec Bachelard, dialogue qui nous semble aller vers une prise en compte, chez Glissant, des modalités d'expressions poétiques dans et entre les langues. Premier écrit de Gaston Bachelard, l'*Essai sur la connaissance approchée* (1927) demeure la thèse principale à partir de laquelle se construit l'épistémologie bachelardienne qui l'oppose aux idéalistes, tel qu'il s'en explique dans l'introduction de l'ouvrage : « Une des objections les plus redoutables pour les thèses idéalistes est l'existence indéniable d'une erreur qui ne peut, par nature, être totalement éliminée et qui nous oblige à nous contenter d'approximations. Pour éclaircir les conditions du progrès épistémologique, l'idéalisme se révèle donc comme une hypothèse de travail inféconde et souvent spécieuse. Au contraire […] la science postule communément une réalité. À notre point de vue, cette réalité présente dans son inconnu inépuisable un caractère éminemment propre à susciter une recherche sans fin. Tout son être réside dans sa résistance à la connaissance. Nous prendrons donc comme postulat de l'épistémologie l'inachèvement fondamental de la connaissance[275] ». Sans l'assumer de manière passive et acritique, Glissant inscrit sa propre quête sur le langage et l'expression poétiques dans le mouvement de cette posture épistémologique incarnée par Bachelard, dans *Soleil de la conscience* puis dans *L'Intention poétique*. Si dans l'essai de 1956,

[275] Gaston Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée* [1927], Paris, Vrin, 1987, p. 13.

Glissant postulait que la connaissance est « un manque éternel » pour le poète – le rêve du « Seul Poème » –, il ajoutait que ce qu'il « resterait à montrer comme *l'approche de la connaissance* est précisément accomplissement artistique et vice versa[276] ». Treize ans plus tard, la formule est reprise au tout début du deuxième essai (écrit véritablement entre 1953 et 1961, soit dans un véritable prolongement voire dédoublement de l'essai de 1956[277]) dans une section justement intitulée « Soleil de la conscience ». Ici, Glissant reprend ses questionnements sur une parole poétique qui émerge à partir du renoncement à l'ambition de la totalité :

> L'Un, la floraison des étoiles qui constituent peut-être le corps inattaquable de la Vérité. Oui, toute passion du monde, du vivant, du tressaillement par quoi l'être se provoque, débute en ce *manque consenti* : l'Un. […] La première parole est pour crier cet unique du monde et de l'être. Dépasser l'ambition extatique de l'Un, c'est construire avec patience, sans renier l'éclat primordial, les paliers d'une connaissance qu'on sait enfin *approchée*. L'œuvre dans sa continuité trace cet itinéraire […][278].

Plus qu'un essai sur sa propre démarche de poète, *L'Intention poétique* dévoile dès son titre une attention particulière de l'écrivain à ses propres pratiques de lecture et aux horizons d'attente qui s'articulent à partir de la confrontation avec l'émergence d'une écriture poétique. « Car l'écriture, comme l'Un, est un manque consenti », écrit Glissant dans la suite de sa réflexion précédente, avant de s'interroger davantage sur cette idée d'intention reprise dans le titre de l'ouvrage : « Y aurait-il une « intention » (quelle ?) […] ? ». Dans un jeu accumulatif de lumière (l'intention) et d'ombre (l'imaginé), chaque projet d'écriture poétique mûrit « moins dans la conscience intentionnelle que dans la

[276] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, *op. cit.*, pp. 41-42. Nous soulignons.
[277] En marge de *L'Intention poétique*, Glissant précise que « les textes qui composent l'aspect schématiquement "critique" de cet ouvrage furent écrits pour la plupart entre 1953 et 1961 ».
[278] Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, *op. cit.*, p. 12. Ici, Glissant souligne.

masse inconsciente de données sous-tendues par l'intention. L'œuvre qui réalise son propos dévoile un autre propos (caché) de l'auteur, et qui reste ouvert : à accomplir[279] ». L'auteur introduit subrepticement une sorte de dualité entre une volonté de dire et l'écriture qui, en quelque sorte, fait éclater l'intention d'un auteur tout en l'inscrivant. Il nous semble que Glissant interroge ici aussi, à sa manière, le mystère du langage poétique dans sa tension entre le caché et le dévoilé.

C'est dans cet essai d'ailleurs que la notion d'opacité apparaît pour la première fois sous sa plume – notion centrale dans sa pensée sur la traduction, car elle est entendue comme le fait (« le droit » affirmera-t-il des années plus tard) de résister à la transparence, à la compréhension totalitaire et faussement éclairante de l'autre. C'est en particulier dans les pages que Glissant consacre à sa lecture de William Faulkner que la notion d'opacité est convoquée, à partir du sous-titre « Sur l'opacité ». Ce n'est pas un hasard, d'après nous, si cette idée émerge lorsqu'il aborde l'œuvre d'un auteur écrivant dans une langue autre que le français et qu'il avoue à plusieurs reprises avoir lu surtout dans ses « admirables traductions[280] ». Même si, dans ce court texte sur l'écrivain du Mississippi, Glissant ne s'aventure pas encore à parler de traduction, il se risque néanmoins à avancer la notion d'opacité en l'adossant directement au système de l'énoncé et à la structure de l'œuvre faulknerienne. Ainsi, lorsqu'il affirme que Faulkner prend « dramatiquement à charge l'*opacité* de l'Autre pour soi[281] », il se réfère à son « incapacité […] *positive* » de cerner ses personnages noirs qui lui opposent « une réelle densité[282] ». L'œuvre de

[279] *Ibid.,* p. 35-36.
[280] Glissant se réfère pour la plupart des textes aux traductions de Maurice-Edgar Coindreau, bien qu'il ait aussi pris en compte d'autres traductions pour la rédaction de son ouvrage *Faulkner, Mississippi*, Paris, Stock, 1996.
[281] Édouard Glissant, *L'Intention poétique, op. cit.*, p. 169.
[282] *Ibid*., p. 170.

Faulkner est prise dans une dualité, une tension, qui est une « double volée[283] » d'intention et d'opacité, par quoi elle s'*approche* « enfin » d'une connaissance : « [l]'opacité, la résistance de l'autre est fondamentale de sa connaissance ; […] seulement dans l'opacité (le particulier) l'autre se trouve connaissable[284] ».

Sans vouloir anticiper un débat qui nous occupera dans la deuxième partie de ce travail, nous estimons nécessaire de montrer comment les questions de traduction occupent une place assez considérable dès le début de la quête pour la construction d'un langage et d'une expression propres que Glissant mène depuis ses premiers essais et qui, comme nous avons essayé de montrer, est dans une certaine mesure redevable d'une adhésion à l'épistémologie bachelardienne. Si, comme nous l'avons souligné, pour *Soleil de la conscience* et *L'Intention poétique*, il ne s'agit pas encore d'une véritable réflexion sur la traduction, nous pouvons néanmoins remarquer la présence d'une sensibilité poussée, non seulement à l'égard du langage poétique dans son écart avec « un parler usuel », mais aussi dans ce à quoi ce langage poétique va tendre : un « langage d'un langage […] inédit par rapport à plusieurs langues dont il aura réussi la conjonction harmonieuse[285] ». Une pensée sur la traduction est là, d'ores et déjà convoquée, même si elle n'est pas encore prise frontalement :

> [Le langage] nourrira de plus en plus la nostalgie consciente et fécondante des langues qu'il ne *comprendra pas* : tout de même qu'à un niveau plus accidentel nous avons rêvé (ceux qui ne connaissent pas l'allemand) devant le texte du Rhin de Hölderlin, tâchant à vif, aidés des diverses traductions,

[283] *Ibid.*, p. 35 : « Il n'est pas d'intention qui résiste à la poussée de l'imaginé. Mais il n'est pas d'œuvre qui, s'élaborant, ne s'arme d'une seule inaltérable et souvent incommunicable intention. Celle-ci, à s'accomplir, aussitôt se masque ; ce centre, éclairé, s'étoile. Dans le même temps le projet, d'être diffus et bientôt diffusé, se ramasse, se fortifie. Double volée : l'imaginé déporte le propos, le propos fixe peu à peu l'imaginaire et le somme ». Ici, une fois de plus, Glissant nous semble rencontrer la pensée de Bachelard.
[284] *Ibid*., p. 175.
[285] Édouard Glissant, « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *op. cit.*,

> d'entrer dans la masse de ce texte. Ce manque, cette conscience d'un manque, seront à considérer quand on voudra apprécier certains langages de la modernité (qui deviendra vite ancienneté). La linguistique, en tant qu'elle formule des constantes et des règles, se trouve déjà en retard sur ce vagabondage de langues et de parlers qui en chaque être (collectif) manifestera la présence de l'être au monde[286].

Cette dernière citation montre assez efficacement un certain lien que Glissant tisse entre traduction et compréhension : elles nous permettent à la fois de mettre un point provisoire et de jeter un pont avec Ricœur. Provisoire parce que, nous le verrons, Glissant attribue une connotation très négative à l'acte de « comprendre » en vue de la nuance assimilatrice inhérente à ce verbe – ce qui explique l'usage de l'italique dans la dernière citation. Et pourtant, il nous semble aussi que c'est précisément en raison de la connotation complexe de ce verbe chez Glissant qu'il s'avère d'autant plus important de mettre en lien sa pensée avec la greffe herméneutique de Ricœur. Il nous semble en effet que chez les deux auteurs, notamment grâce à la médiation de Bachelard, la réflexion sur la traduction prenne son élan à partir d'une attention particulière au langage poétique et à la force créative de ses images formelles qui le rendent « plein » et « opaque », pour employer deux adjectifs familiers à Ricœur et à Glissant. La (re)connaissance de cette densité et de cette épaisseur *intentionnelles* invite les deux auteurs à un passage ultérieur qui décentre le langage et l'ouvre vers un *autre que soi* : la compréhension et l'interprétation créatrices et approchées, les écarts, les liaisons et la confrontation avec d'autres langages ou, pour le dire d'un seul mot, la traduction.

[286] Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, op. cit., p. 46.

6.

L'Algérie : une guerre à *dé-nommer*

La guerre d'Algérie est déclenchée le 1er novembre 1954, avec les insurrections du nouveau parti Front de Libération Nationale (FLN) pour renverser le pouvoir colonial[287]. À partir de ce moment-là, les témoignages et les révélations sur les tortures perpétrées par l'armée française sur le peuple algérien au nom de la République soulèvent l'indignation de l'opinion publique en France et appellent à une prise de position de la part des intellectuels. Comme nous aurons l'occasion de le voir, cette guerre devient représentative de la fracture de la gauche française (à la suite aussi des événements internationaux qui ont lieu dans les mêmes années[288]), l'opinion des intellectuels se polarisant autour de deux revues, *Les Temps modernes* et *Esprit*. D'un côté, ceux qui voient l'Algérie depuis ce qu'on appelait le tiers-monde, comme la plupart des gens proches de la revue de Sartre, dont fait partie Glissant, et qui sont solidaires du FLN et de sa branche armée (ALN) ; de l'autre, ceux qui, tout en reconnaissant le droit du peuple

[287] Pour une histoire détaillée de la guerre d'Algérie, nous renvoyons aux travaux de Sylvie Thénault, *Algérie, des « événements » à la guerre : Idées reçues sur la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Le Cavalier bleu, 2012.

[288] Nous faisons plus particulièrement référence à l'insurrection de Budapest de 1956 contre le régime communiste hongrois. La mort de Staline en 1953, puis l'entrée des chars soviétiques à Budapest pour réprimer les protestations indépendantistes, lèvent le voile sur les politiques totalitaires imposées dans l'URSS, avec une certaine oscillation vis-à-vis des idéaux communistes. Le rapprochement entre les deux mouvements insurrectionnels est au cœur d'un débat intellectuel qui ne peux plus dissocier les deux combats, à savoir le colonialisme français et le stalinisme. Comme le dit Edgar Morin dans une lettre adressée à Franco Fortini le 22 novembre 1956 : « Nous rompons avec ceux qui pleurent sur Budapest et sourient en Algérie, ceux qui pleurent sur l'Algérie et applaudissent les chars russes », Cf. Catherine Brun et Olivier Penot-Lacassagne, *Engagements et déchirements. Les intellectuels et la guerre d'Algérie*, Paris, Gallimard/IMEC, 2012, p. 89.

algérien à s'autodéterminer, comprennent l'Algérie depuis la France, tels que les membres d'*Esprit* et notamment Ricœur. D'un côté, l'insoumission, revendiquée par la publication du « Manifeste des 121 », titré « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie » ; de l'autre, la paix négociée, proposée au sein de la pétition « Appel à l'opinion pour une paix négociée en Algérie », en riposte directe au « Manifeste des 121 ». Deux manières bien distinctes de se positionner à l'égard de l'un des événements historiques les plus marquants du siècle dernier, qui voit pourtant les deux parties se rejoindre dans la condamnation de la colonisation française en Algérie et dans la revendication de la liberté pour le peuple algérien, notamment dans leur choix politique de parler de cette guerre en tant que telle et de dénoncer les horreurs ayant lieu en Algérie de 1954 à 1962.

Avant de rentrer dans le vif des positionnements respectifs de Glissant et de Ricœur, nous souhaitons nous attarder sur le statut particulier de ce conflit, notamment pour ce qui concerne la manière dont il fut raconté en France avant, durant et après la quasi-décennie de sa durée effective (1954-1962). Une guerre « sans nom[289] », pour reprendre le titre du documentaire réalisé par Bertrand Tavernier, sorti en 1991, suivi par la publication du scénario portant le même titre *La Guerre sans nom. Les appelés d'Algérie (1954-1962)* co-écrit avec Patrick Rotman, qui témoigne de la longue amnésie de cette période qui « pendant trente ans […] est restée enfouie dans les mémoires de ceux qui l'ont vécue[290] ». Ce n'est qu'en 1997 lors de l'inauguration d'un mémorial à Pavie, dans le Gers, que le secrétaire d'État aux Anciens Combattants, Jean-Pierre Masseret, ose prononcer le mot « guerre » et fait basculer la fiction : « Ce monument est finalement

[289] L'expression « une guerre sans nom » semble avoir été utilisée pour la première fois dans le titre de John Talbott, *The War Without a Name. France in Algeria 1954-1962*, Londres, Faber and Faber, 1981.
[290] Patrick Rotman et Bertrand Tavernier, *La Guerre sans nom. Les appelés d'Algérie 1954-1962*, Paris, Seuil, 1992, p. 12.

l'ouverture sur la paix, en contrepoint de ce que fut la *guerre* d'Algérie, permettez-moi d'utiliser cette expression parce qu'il *faut bien appeler ce qui est par son nom*. Je sais bien, *c'était une guerre* par les moyens engagés, par les risques permanents encourus, c'était une *guerre* tout simplement[291] ». Dès le début de la guerre, et jusqu'à la fin des années 1990, les autorités françaises refusaient de la nommer en tant que telle, choisissant à sa place « des mots censés démilitariser le conflit[292] » : « missions ou actions de maintien de l'ordre », « opération de police », « opérations en Afrique du Nord », « pacification », « événements d'Algérie ». Voici les mots employés pour *dé-nommer*[293] cette guerre : une série de périphrases et litotes qui font de cette guerre également une bataille interne à la langue française, une guerre sémantique et mémorielle, à laquelle un point final est mis le 10 juin 1999, lorsque l'Assemblée nationale vote un texte qui enterre le terme officiel d'« opérations de maintien de l'ordre en Afrique du Nord » pour le substituer avec l'expression « guerre d'Algérie ».

Et pourtant, cette guerre à *dé-nommer* est aussi une « guerre de l'écrit[294] ». D'une part, il s'agit d'une bataille contre l'écriture, la censure frappant notamment la grande

[291] Travaux de la commission des affaires culturelles à propos du futur texte, Assemblée nationale, 2 juin 1999, Site de l'Assemblé nationale, rapports, dans Rémi Dalisson, *Guerre d'Algérie. L'impossible commémoration*, Paris, Armand Colin, 2018, p. 127. Depuis sa campagne présidentielle de 2017, puis tout le long de son premier quinquennat, Emmanuel Macron est revenu à plusieurs reprises sur la période de la guerre d'Algérie. Son investissement, loin d'être le miroir d'un véritable travail de mémoire sur l'héritage colonial de la société française, a suscité des controverses tant à droite qu'à gauche de l'échiquier politique cfr. Sébastien Ledoux et Paul Max Morin, *L'Algérie de Macron. Les impasses d'une politique mémorielle*, Paris, PUF, 2024.

[292] Rémi Dalisson, *Guerre d'Algérie. L'impossible commémoration*, *op. cit.*, p. 98.

[293] Ici, en jouant avec le préfixe *de-* et intégrant les deux racines différentes de ce même préfixe (le *de-*, augmentatif et le *dis-*, privatif), nous pouvons utiliser le verbe *dénommer* dans son acception commune de désigner, donner un nom à cet événement historique, mais aussi pour décrire l'action opposée, à savoir l'acte volontaire de ne pas nommer. Le préfixe de- nous donne ainsi la possibilité de déstabiliser le sens du verbe *dénommer*, sans l'inverser complétement, ce qui s'avère particulièrement efficace dans l'histoire de la guerre d'Algérie. Quand les mots existants ne suffisent pas, il faut les inventer. Plus que jamais, cette réflexion justifie et encourage l'usage du pronom *nous* dans la rédaction de cette thèse, puisqu'elle se voit nourrie des échanges avec Tiphaine Samoyault que nous remercions une fois de plus.

[294] Catherine Brun et Olivier Penot-Lacassagne, *Engagements et déchirements. Les intellectuels et la guerre d'Algérie*, *op. cit.*, p. 6

presse et les revues qui osent montrer sans fard le conflit en cours ; d'autre part, il s'agit aussi de l'un des derniers grands conflits où ces deux médias privilégiés par les intellectuels jouent un rôle central au sein du débat public. Les intellectuels brisent ce « mur de silence[295] » à coups de tracts, de déclarations de principe, d'expertises, de rapports, de manifestes et contre-manifestes, de revues, d'éditoriaux, de romans, de poésies, de pièces de théâtre, de témoignages, de controverses. Cette guerre « qui ne dit pas son nom » provoque une agitation intellectuelle, un bouillonnement des pensées, une mise en cause radicale des valeurs et des représentations qui, en dépit « de l'interdiction, de la saisie, de la censure », est loin d'étouffer la parole lui donnant, au contraire, « une résonance particulière[296] » et diffractée.

Une fois enlevé le masque aux « opérations de maintien de l'ordre » de l'armée française en Algérie, les intellectuels de gauche se mobilisent pour faire entendre leurs cris de protestation vis-à-vis de la perpétration des pratiques coloniales de l'Empire français. Toutefois, il serait incorrect de penser que l'opinion publique commence juste à être alertée en septembre-octobre 1960, avec la parution du « Manifeste de 121 » et de l'« Appel à l'opinion pour une paix négociée ». Dès avril 1947, *Esprit* prend position sur la situation en Afrique du Nord, avec un éditorial signé par André De Peretti intitulé « Prévenons la guerre en Afrique du Nord. L'indépendance marocaine et la France ». Le texte lance un « cri d'alarme » à travers un parallèle entre ce qu'il s'est passé en Indochine et la situation en Afrique du Nord : « Or à notre porte, en un point bien plus immédiatement vital pour la France, une seconde question d'Indochine se prépare. Si

[295] Joël Roman (dir.), *Esprit. Écrire contre la guerre d'Algérie (1947-1962)*, Paris, Hachette Littératures, 2002, p. 9.
[296] Philippe Baudorre (dir.), *La Plume dans la plaie. Les écrivains journalistes et la guerre d'Algérie*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 14.

nous ne tirons pas cette année même les leçons de l'affaire d'Extrême-Orient, la guerre d'Afrique du Nord éclatera bientôt[297] ».

Même s'il n'intervient pas directement sur la question à cette époque, Ricœur figure parmi les contributeurs de ce dossier, dans la rubrique « Journal à plusieurs voix », ce qui nous mène à affirmer une fois de plus que déjà, à partir de ce moment, le philosophe prend conscience des mouvements historiques de décolonisation et prend une position nette à ce sujet. En effet, et cela nous semble être important à redire, bien que Ricœur soit resté plus silencieux sur certaines questions par rapport à d'autres intellectuels, sa posture vis-à-vis des mouvements de décolonisation étant moins connue par rapport à celle de Glissant, il ne serait pas juste de considérer Ricœur comme quelqu'un qui est resté éloigné de la question algérienne en refusant de prendre parti. D'autant plus que, et il n'est pas inutile de le rappeler, la même année que l'article de De Peretti, Ricœur publie « La question coloniale » dans l'hebdomadaire *Réforme*, où il adresse ses réflexions autour des « responsabilités de celui-là même qui n'est pas spécialiste des questions coloniales[298] ». Même si l'article n'est pas encore strictement lié à la situation algérienne, Ricoeur y fait référence, en citant les extraits d'un autre article, « Impossibilité algériennes ou le mythe des trois département » d'André Mandouze, publié dans le dossier d'*Esprit* de 1947. De manière générale, mais touchant aussi l'Algérie, Ricœur mène à cette occasion une analyse qui vise à montrer l'entrelacement des histoires des peuples et la résonance des combats d'émancipation menés par les peuples opprimés avec d'autres combats qui ont eu lieu dans l'histoire de la France. Il reconnaît la « raison » des mouvements séparatistes, sans pour autant cesser de faire appel à ce projet partagé qu'est la « communauté humaine » :

[297] André De Peretti, « Prévenons la guerre en Afrique du Nord », *Esprit*, 132, avril 1947.
[298] Paul Ricœur, « La question coloniale », *art. cit.*

> [L]'appétit forcené et souvent prématuré de liberté qui anime les mouvements séparatistes est la même passion qui est à l'origine de notre histoire de 1789 et de Valmy, de 1848 et de juin 1940 […] c'est ainsi que les peuples accèdent à leur propre existence […] cette valeur de liberté nationale doit être atteinte, mais traversée à son tour et sacrifiée à autre chose[299].

Dans cet article de 1947, Ricœur anticipe le débat qui sera au cœur de la guerre d'Algérie, notamment pour ce qui concerne la violence inhérente aux processus de libération des peuples, une « violence libératrice » qui répond, à tort ou à raison, à « l'entreprise coloniale […] viciée à l'origine par la ruse et la violence ». Nous y reviendrons.

Et pourtant, ce n'est qu'avec la circulation de la « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie », plus connue sous le nom de « Manifeste des 121 » en raison des 121 signatures recueillies lors de sa première publication[300], que le débat sur la guerre d'Algérie devient une affaire publique. Initié et rédigé dans plusieurs versions par Dionys Mascolo et Maurice Blanchot[301], ce manifeste intervient au moment du procès des « porteurs de valises » du réseau Jeanson pour le FLN[302], en soutien aux nombreux Français « poursuivis, emprisonnés, condamnés, pour s'être refusés à participer à cette guerre ou pour être venus en aide aux combattants algériens ». Estimant « cette résistance aux pouvoirs publics […] respectable », le manifeste lance aussi un appel à la conscience publique pour la reconnaissance de « l'effondrement général des

[299] *Ibid*.
[300] Parmi les signataires, outre Glissant, nous trouvons : Simone de Beauvoir, Maurice Blanchot, André Breton, Marguerite Duras, Michel Leiris, François Maspero, Maurice Nadeau, Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute, Jean-Paul Sartre, Claude Simon.
[301] Pour une étude détaillée de la genèse de ce manifeste, nous renvoyons à Catherine Brun, « Genèse et postérité du « Manifeste des 121 », *L'Esprit Créateur*, vol. 54, n. 4, pp. 78-89.
[302] Le réseau Jeanson était un groupe de militants français, agissant sous l'impulsion de Francis Jeanson (secrétaire aux *Temps modernes*), qui opéra en tant que groupe de soutien du Front de Libération Nationale (FLN) durant la guerre d'Algérie, principalement en collectant et en transportant fonds et faux papiers pour les gens du FLN actifs dans la métropole, d'où le surnom de « porteurs de valises ». Cf. Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Les Porteurs de valise*, Paris, Albain Michel, 1979 ; Marcel Péju, *Le procès du réseau Jeanson*, Paris, La Découverte, 2002.

empires coloniaux » ainsi que de l'émergence de l'Algérie comme communauté indépendante. Le manifeste se clôt avec ces trois déclarations :

- Nous respectons et jugeons justifié le refus de prendre les armes contre le peuple algérien.
- Nous respectons et jugeons justifiée la conduite des Français qui estiment de leur devoir d'apporter aide et protection aux Algériens opprimés au nom du peuple français.
- La cause du peuple algérien, qui contribue de façon décisive à ruiner le système colonial, est la cause de tous les hommes libres[303].

Paru pour la première fois dans la revue semi-clandestine *Vérité-Liberté*[304], ce manifeste « [met] le feu aux poudres et engage une véritable bataille pétitionnaire[305] » : de nombreuses personnalités en dénoncent les termes et, le 7 octobre 1960, *Le Monde* puis *Le Figaro* publient intégralement la contre-pétition « Manifeste des intellectuels français ». Les partisans de l'Algérie française s'élèvent contre « les professeurs de trahison » et les « apologistes de l'insoumission et de la désertion[306] » dans un texte comptant environ 250 signataires.

L'appel à l'insoumission des 121 ne fait pas non plus l'unanimité parmi les intellectuels de gauche, tel que Roland Barthes, Edgar Morin et Paul Ricœur. Tout en

[303] « Manifeste des 121 », *Vérité et liberté*, septembre-octobre 1960 (pour la reproduction du texte cf. Catherine Brun et Olivier Penot-Lacassagne, *Engagements et déchirements. Les intellectuels et la guerre d'Algérie*, *op. cit.*, 162).
[304] Fondée par Pierre Vidal-Naquet, la revue est proche d'*Esprit* et des *Temps modernes*, tel qu'on peut le lire dans la première page du numéro de septembre-octobre 1960, où l'on dénonce la censure que la presse française est en train de subir : « Le vendredi 29 [septembre], devait se tenir à la revue ESPRIT une réunion, du comité de direction de Vérité-Liberté, au cours de laquelle on devait discuter de l'orientation de notre journal ainsi que du sommaire du présent numéro. Mal informée, la police judiciaire s'était imaginé que cette réunion avait pour but une nouvelle diffusion du Manifeste des 121. Sur commission rogatoire du Juge Perez, des inspecteurs de la P.J. procédèrent donc simultanément à des perquisitions à la revue « ESPRIT », chez P. Vidal-Naquet et chez Paul Thibaud, directeur du journal ». Parmi les noms faisant partie du comité de direction de la revue, l'on trouve aussi Paul Ricœur et Jean-Paul Sartre. Cf. Catherine Brun et Olivier Penot-Lacassagne, *Engagements et déchirements. Les intellectuels et la guerre d'Algérie*, *op. cit.*, p. 162
[305] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* (1913-2005), *op. cit.*, p. 270-271.
[306] « 185 intellectuels français condamnent les apologistes de l'insoumission et de la désertion », *Le Figaro*, 7 octobre 1960.

partageant la réprobation totale de la guerre, de ses buts avoués et inavoués, ainsi que de ses procédés tortionnaires insupportables, et tout en étant d'accord avec la nécessité d'une protestation, ces intellectuels ne souscrivent pas l'insoumission, notamment à cause du soutien au FLN et du manque de « communication […] sur le thème de la paix[307] », comme l'écrit Edgar Morin. C'est à l'occasion de cette bataille des pétitions que Ricœur donne le ton de la revue *Esprit,* qui prend position au sein d'une troisième pétition, rédigée par Claude Lefort, Jean Duvignaud et Edgar Morin et publiée dans le numéro d'octobre 1960 d'*Enseignement public*, organe mensuel de la Fédération de l'Education nationale (FEN). Il s'agit de l'« Appel à l'opinion pour une paix négociée en Algérie », qui recueille un grand nombre de signatures, surtout parmi la nouvelle gauche qui ne se reconnaît pas dans les organes existants[308]. Juste avant la parution de cette troisième pétition, Ricœur publie l'article « L'insoumission[309] » dans la revue *Christianisme social*, où il tente de se mettre en dialogue avec les partisans de l'insoumission.

Le philosophe se dit solidaire avec les insoumis pour plusieurs raisons. D'abord, la question de fond leur est commune : l'illégitimité de la guerre d'Algérie « par laquelle nous empêchons le peuple algérien de se constituer en État indépendant comme tous les autres peuples d'Afrique », voit Ricœur partager la reconnaissance d'une nécessaire indépendance pour l'Algérie. Deuxièmement, la solidarité touche aussi les moyens, c'est-à-dire le choix de la non-coopération qui s'inscrit dans une forme de non-violence[310].

[307] Edgar Morin, « Les intellectuels et l'Algérie », *France-Observateur*, 29 septembre 1960.
[308] Parmi les signataires, outre Ricœur, nous trouvons : Roland Barthes, Georges Canguilhem, Maurice de Gandillac, Jean-Marie Domenach, Vladimir Jankélévitch, Maurice Merleau-Ponty, Edgar Morin.
[309] Paul Ricœur, « L'Insoumission », *Christianisme social*, n° 7-9, 1960.
[310] Dans son article « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », Ricœur mène une réflexion plus générale qui nous aide à comprendre sa position ambivalente vis-à-vis de l'insoumission : « La non-violence, même élevée de l'abstention à la résistance, parait comporter des limites non fortuites. […] Ce n'est pas par hasard que sa devise est négative : ne tue pas. Sa carrière, une carrière de refus : non-coopération, non-service militaire, etc. Le mot même de résistance garde un accent négatif : on désobéit à une autorité qu'on ne fait pas. Je crois à l'efficacité de ces refus en tant que refus : mais leur efficacité ne procède-t-elle pas de leur *articulation* à des activités positives constructives ? Quand je passe du : tu ne

Finalement, Ricœur se voit solidaire avec les insoumis dans la mesure où ils sont en train de mener une action concrète face au « sommeil politique » de l'État. Pourtant, si « les but des insoumis sont les nôtres » au point de les affirmer « devant les tribunaux militaires s'il le faut[311] », s'il s'engage « pour rompre la chaine de complicité avec la guerre », il n'est pas prêt à « encourager positivement l'insoumission ». Cette apparente ambiguïté dans la position de Ricœur repose sur trois raisons. La première s'inscrit dans la conviction qu'il existe encore dans l'État « une base de légalité, une forme constitutionnelle, une assise dans l'opinion qui offrent encore des ressources d'action légale – et même illégales autres que l'insoumission ». Pour Ricœur, la question de la justice demeure essentielle, à travers une justice qu'il réclame justement auprès de l'Etat et qu'il invite à explorer au-delà même de l'insoumission. La deuxième raison repose sur un souci éthico-politique profond, à savoir la tâche difficile de se désolidariser de l'emprise coloniale de la France tout en reconnaissant d'être « dans le camp des colonisateurs et responsables […] d'appartenir à ce pays qui a fait et fait ce que nous condamnons ». D'après lui, se détacher complètement de ce camp, notamment avec des actions de soutien au FLN, comme c'est le cas de nombreux d'insoumis et de ceux qui les soutiennent, ne permettrait pas de provoquer de véritables changements de politique et de mentalité à l'intérieur de ce champ même. Ce qui conduit à la troisième raison : la nécessité de susciter « le sursaut politique nécessaire » sur le long terme. Si l'insoumission « est une mise en question générale des timidités de la gauche » par un

tueras pas, au : tu aimeras, du refus de la guerre à la construction de la paix, j'entre dans le cycle des actions que je fais ; alors je recommence à opprimer ; j'entre dans la dissociation des moyens et des fins en participant à des entreprises où les actions humaines ne sont pas "compossibles", où j'éprouve le maléfice de l'histoire avec l'efficacité de l'histoire », Paul Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *Histoire et vérité,* Paris, Seuil, 1955, p. 275.

[311] La consultation des archives nous apprend e effet que Ricœur, ainsi que nombre d'autres intellectuels, a été placé en garde à vue à la suite de ses prises de position vis-à-vis de la guerre d'Algérie. Cf notamment Fonds Ricœur, IPT, cote 27-B3.

acte de rébellion individuelle, Ricœur craint que cette action n'ait pas de débouchés ultérieurs sur le plan collectif et dans l'avenir. Tout en étant d'accord avec la nécessité d'une protestation, Ricœur refuse de souscrire à l'illégalité pour des raisons qui nous semblent proches à celles d'un Barthes, tel que pointée par Samoyault dans la biographie de l'écrivain : « une conviction plus profonde selon laquelle le militantisme révolutionnaire n'a plus de sens dans la société contemporaine » ; un souci plus souterrain de ne pas se vouloir « mettre en défaut par rapport à la République et en situation de désobéissance » par son statut de « pupille de la nation » ; la croyance de se réunir entre intellectuels « pour réfléchir à une action communautaire possible[312] ».

De manière beaucoup plus radicale, pour Glissant – qui à l'époque était aussi engagé dans un mouvement pour l'indépendance de la Martinique, comme nous le verrons d'ici peu –, la pulsion libératrice du peuple algérien se révèle essentielle car elle participe à une réorganisation de la carte du monde, figée par les empires coloniaux. C'est en poète et en écrivain militant pour l'autonomie de son propre pays que Glissant voit les luttes de libération des peuples. Même quand elles engendrent la violence (l'un des seuls moyens possibles dans ce moment historique des années 1960), ces luttes participent à une véritable refondation du monde, car elles font émerger « toutes les histoires des peuples de la face cachée de la terre, apparues sur la grande scène du monde[313] » :

[312] Tiphaine Samoyault, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, 2015, pp. 339-340.

[313] Édouard Glissant en conversation avec Laure Adler, émission *Les Grands entretiens du Cercle de Minuit*, 1998. Ici, Glissant reprend l'expression d'Aimé Césaire : « Laissez entrer les peuples noirs sur la grande scène de l'histoire », proclamée à la tribune du premier Congrès international des écrivains et artistes noirs qui se tient à la Sorbonne du 19 au 21 septembre 1966. Il est intéressant de signaler que dans l'article que Ricœur publie dans *Esprit* en 1961, il emploie une formule similaire quand il écrit : « Nous voyons accéder sur la scène mondiale de grandes masses humaines qui étaient jusqu'à présent muettes et écrasées ; on peut dire qu'un nombre croissant d'hommes ont la conscience de faire leur histoire, de faire histoire ; on peut parler pour ces hommes d'un véritable accès à la majorité », « Civilisation universelle et cultures nationales », *art. cit.*, p. 444.

> [L]es combattants qui continuent à libérer leur peuple font également voir les paysages. Nous sommes familiers des paysages d'Indochine depuis les guerres de libération du Vietnam ; des paysages de l'Atlas, du Maghreb depuis l'indépendance algérienne, etc. Ce sont les tyrans qui enferment leur pays dans des limites qui le rendent invisible. Aussi est-il tout à fait évident qu'entre la dimension libératrice et la dimension poétique il existe un rapport étroit[314].

Nous sommes au cœur de notre propos. La dimension poétique évoquée ici par Glissant, intrinsèque, pour lui, aux mouvements de révolte des peuples opprimés, nous sert de pont pour relier cette instance glissantienne à l'engagement d'*Esprit* et, par extension, de Ricœur. Tout en rappelant son rôle à la fois capital (au niveau intellectuel) et marginal (en termes de responsabilité) au sein de la revue, nous soulignons une fois de plus ce que Ricœur disait à propos de l'importance de ce lieu pour la société :

> On a besoin de lieux, de sociétés de pensée. Pour moi, c'est la revue *Esprit*. Il faut qu'il existe des foyers de discussion sur les enjeux, les buts, les mémoires pour ne pas dire la mémoire, si l'on veut pouvoir soutenir le rythme de la discussion politique. Les sociétés de pensée, justement parce qu'elles n'ont pas d'enjeux immédiats de pouvoir, devraient se comporter comme les lieux de rédactions permanente des cahiers de doléances de la nation[315].

Ni dans son article sur la question coloniale, ni dans cet entretien, Ricœur ne fait allusion au pouvoir de la littérature et à la portée poétique de ce politique qu'il ne cesse d'interroger. Peut-être est-ce encore un point aveugle à cette époque pour Ricœur ? Pourtant, son regard admiratif sur la fonction d'*Esprit* en tant que « société de pensée » nous permet de pousser un peu plus loin notre lecture, notamment en ce qui concerne la

[314] Philippe Artières, « "Solitaire et solidaire" ». Entretien avec Édouard Glissant », *Terrain* [En ligne], 41, septembre 2003 - http://terrain.revues.org/1599. Ce texte est repris tel quel dans l'ouvrage collectif dirigé par Michel Le Bris et Jean Rouaud *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 77-112.
[315] Paul Ricœur, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017, p. 64.

politique d'engagement de la revue pour l'Algérie : non seulement avec la publication d'un nombre considérable d'articles et de dossiers thématiques[316], mais aussi et surtout grâce à une stratégie de mise en cause du colonialisme français, à travers la publication inédite de quelques-uns des plus grands textes d'écrivains liés à l'Algérie. Ainsi, nous pouvons affirmer que la solidarité de la revue avec le peuple algérien passe aussi par la reconnaissance de la littérature algérienne et par l'extension du champ de la littérature française, en introduisant des auteurs tels que Kateb Yacine[317] et surtout Frantz Fanon.

Lectures (2) : Frantz Fanon

« Entre oubli et souvenir[318] » comme le dit l'un de ses biographes, Fanon (1925-1961) reste encore aujourd'hui, à plus de soixante ans après sa mort, « une figure mystérieuse et insaisissable[319] » dont la réception n'est pas forcément immédiate selon les différents pays. Pour Glissant, Fanon est « l'exemple le plus significatif du Détour[320] », personnalité très reconnue en Amérique du Sud, ainsi qu'aux États-Unis où « n'importe quel étudiant noir américain s'émerveille d'apprendre que vous venez du même pays que Fanon[321] ». La trajectoire non linéaire de la vie de cet intellectuel psychiatre, qui comprend à la fois un engagement au service de la France pendant la Deuxième guerre mondiale et un militantisme sur le champ de bataille pour la cause algérienne au sein du FLN, puis sa mort prématurée d'une leucémie à l'âge de 36 ans, ne permet pas de le placer dans le

316 Cf. Joël Roman (dir.), *Esprit. Ecrire contre la guerre d'Algérie (1947-1962), op. cit.*
317 Pour ce qui concerne Kateb Yacine, entre décembre 1954 et janvier 1955, la revue publie dans deux livraisons l'œuvre théâtrale *Le Cadavre encerclé*, dont Glissant écrira la préface « Le chant profond de Kateb Yacine » pour sa réédition *Le cercle des représailles*, Paris, Seuil, 1956.
318 David Macey [2000], *Frantz Fanon, une vie*, trad. de l'anglais par Christophe Jaquet et Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2013, p. 23. Nous renvoyons aussi à la biographie d'Adam Shatz, *Frantz Fanon. Une vie en révolutions*, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2024.
319 David Macey [2000], *Frantz Fanon une vie*, *op. cit.*, p. 29.
320 Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1981, p. 55.
321 *Ibidem*.

même rang que d'autres intellectuels martiniquais, tels que Césaire, Chamoiseau, Confiant, ou Glissant lui-même. Fanon est « le seul [parmi les intellectuels antillais francophones] à être véritablement *passé à l'acte*, à travers son adhésion à la cause algérienne[322] » : Glissant n'a jamais caché son admiration pour l'acte politique de Fanon, même « après les épisodes tragiques et concluants de ce qu'on est en droit d'appeler sa passion algérienne[323] ».

Tout en faisant partie de la même génération et en ayant grandi sur la même terre dans le même pays, Glissant et Fanon se rencontrent véritablement pour la première fois lors du premier Congrès des écrivains et artistes noirs organisé à Paris en 1956[324], les deux étant délégués de la Martinique à côté de Louis Achille et Aimé Césaire. Une deuxième rencontre a lieu en 1959, à Rome, lors de la deuxième édition du congrès de *Présence africaine*, que prolonge une dernière retrouvaille, toujours dans la capitale italienne en 1961, quelques mois avant la mort de Fanon[325]. Glissant et Fanon se rejoignent sur leur sensibilité politique qui rejette toute forme d'aliénation et ils se retrouvent sur la question algérienne, partageant un même point de vue sur ce qui se

[322] *Ibid*., p. 56.
[323] *Ibidem*. Dans ses œuvres successives, notamment dans *Traité du Tout-monde*, Glissant ne manquera pas d'adresser une critique plus ou moins implicite aux dirigeants algériens qui, après l'indépendance, ont prôné une politique de fermeture identitaire où seule l'« arabité » du peuple était mise en avant.
[324] Benaouda Lebdai, « De la Martinique à l'Algérie : Édouard Glissant, Kateb Yacine et les autres », dans Dominique Aurélia, Alexandre Leupin, Jean-Pierre Sainton (dir.), *Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur*, *op. cit.,* p. 218. Comme c'est souvent le cas pour la reconstruction biographique de la vie de Glissant, plusieurs versions existent de cette rencontre avec Fanon. Si Macey affirme que les deux s'étaient déjà rencontré en Martinique, nous ne pouvons épouser avec certitude cette information, en raison de son attachement à la fausse information qui voit Glissant comme élève de Césaire.
[325] Toujours dans la biographie de Fanon, l'auteur raconte cette rencontre par le biais d'une anecdote apparemment reportée par Glissant : « Juillet 1961 fut aussi pour Fanon l'occasion de voir Édouard Glissant pour la dernière fois. Ce dernier était de passage à Rome avec Léon Gontran Damas, dont Fanon avait brièvement fait la connaissance lors du deuxième congrès de Présence africaine […] En fait, Glissant ne mentionne pas la date de cette rencontre mais signale que Fanon était alors recherché par l'OAS, dont la création remonte à février 1961. Soucieux de ne pas mettre en danger Damas et Glissant, Fanon insista pour que le rendez-vous ait lieu de nuit dans un endroit discret ; d'après Glissant, ils se seraient en fait réunis dans un bordel, non pas en raison des opportunités sexuelles, mais parce que le bâtiment avait plusieurs sorties. », David Macey [2000], *Frantz Fanon une vie*, *op. cit.,* p. 488. En manque de références précises sur la source de l'anecdote, nous n'avons pas pu vérifier la véridicité de cette information.

passait en Algérie. Pour les deux intellectuels, l'histoire de l'Algérie est intriquée avec celle de la Martinique, d'autant plus que, en décembre 1959, Fort-de-France devient le théâtre de trois jours d'émeutes populaires qui vont donner naissance à des groupes indépendantistes tels que l'OJAM (Organisation de la jeunesse anticolonialiste) et surtout le Front antillo-guyanais pour l'autonomie (FAGA), dont Glissant est l'un des animateurs avec Marcel Manville, Ephraïm Marie-Joseph et Albert Béville (Paul Niger en littérature)[326]. Les 22 et 23 avril 1961 à Paris, à l'occasion des travaux du Congrès des antillais guyanais résidant en France, Glissant préside la séance et l'ouvre avec une allocution qui mérite d'être citée, en raison de sa pertinence au vu de ce qui a lieu en Algérie :

> [L]a jeunesse de nos pays respectifs fait l'objet d'une exploitation systématique ne visant rien moins qu'à la destruction de l'élite intellectuelle. Ce but est surtout poursuivi par un enrôlement intensif dans l'armée et par l'envoie rapide de la plupart des recrutés en métropole puis, surtout, en Afrique du Nord[327].

Outre qu'idéologiquement, les luttes antillo-guyannaise et algérienne s'entremêlent aussi sur un plan factuel : parmi les soldats français envoyés en Algérie, l'on compte aussi les soldats issus des D.O.M. Il n'est pas surprenant alors de lire, dans les écrits politiques de Fanon publiés à titre posthume un appel qui fait écho à l'allocution de Glissant : « Les Antillais […] qui luttent contre leurs frères algériens pendant que les troupes françaises mitraillent leurs peuples à Fort-de-France ou à Basse-Terre doivent refuser de se battre et

[326] Le 22 juillet 1961 le Front est dissout par décret du Général de Gaulle pour atteinte à la sûreté de l'État et Glissant est arrêté en septembre en Guadeloupe, expulsé, interdit de séjour aux Antilles et assigné à résidence en Métropole.

[327] Extraits du Congrès des Antillais et Guyanais résidant en France, brochure rédigée par la direction des renseignements généraux, mai 1961, Pierrefitte-sur-Seine, Archives Nationales de France, cote 19940180, consultables aussi à ce lien : https://edouardglissant.world/du-tout-monde/front-antillo-guyanais-et-ses-documents/.

déserter[328] ». Déjà perceptible, le militantisme de Glissant contre le recrutement des jeunes Français, en particulier de Martinique, pour que ces derniers n'aillent pas participer au massacre ayant lieu en Algérie, devient encore plus explicite avec l'adhésion au Manifeste des 121. Le dernier propos du manifeste, qui proclamait que « [l]a cause du peuple algérien, qui contribue de façon décisive à ruiner le système colonial, est la cause de tous les hommes libres », fait écho à ce qui deviendra, un an après, le grand texte fanonien inspirateur de l'anticolonialisme militant, *Les Damnés de la terre*.

Publié en 1961, ce texte fait à l'époque surtout parler pour la célèbre préface de Jean-Paul Sartre qui, comme le fait remarquer à juste titre David Macey dans sa biographie de Fanon, « s'attira davantage d'hostilité que le texte de Fanon lui-même, mais ne fit guère connaître son auteur qui restait presque un anonyme "Africain, homme du Tiers Monde, ancien colonisé"[329] ». Sans vouloir sous-estimer l'importance du rôle de Sartre pour la cause anticolonialiste – ce qui serait injuste et même impossible vu l'autorité qui s'est construite autour de sa notoriété en tant qu'intellectuel engagé –, c'est justement pour amoindrir cette autorité qu'il faut peut-être revenir un instant sur les préfaces de Sartre à l'anthologie de la poésie de la négritude de Senghor et à l'ouvrage de Fanon[330]. Nous partageons les mêmes réticences que Fanon qui, dans son premier texte *Peau noire, masques blancs*, commente ainsi la préface de Sartre au texte de Senghor : « Je déclarai à mes amis : "La génération des jeunes poètes noirs vient de recevoir un coup qui ne pardonne pas". On avait fait appel à un ami des peuples de couleur, et cet ami n'avait rien trouvé de mieux que montrer la relativité de leur action. Pour une fois, cet

[328] Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, François Maspero, 1964, p. 171.
[329] David Macey [2000], *Franz Fanon une vie, op. cit.*, p. 39. La phrase entre guillemets est reprise par l'auteur de la préface de Sartre, p. 10.
[330] « L'Orphée noir », « Préface », auxquelles s'ajoute le « Portrait du colonisateur » qui enrichit le texte *Portrait du colonisé* par Albert Memmi, à son tour publié pour la première fois dans le numéro de mai 1957 d'*Esprit* sans la préface de Sartre.

hégélien-né avait oublié que la conscience a besoin de se perdre dans la nuit de l'absolu, seule condition pour parvenir à la conscience de soi[331] ». Fanon, qui allait bientôt rejeter la négritude, reproche à Sartre de voir la négritude comme une antithèse, le « temps faible » selon les mots de l'intellectuel français, d'un processus dialectique destiné à être transcendé par la « synthèse ou réalisation de l'humain dans une société sans race[332] ». Il en va de même pour la solidarité de Sartre pour la cause algérienne et pour son engagement qui l'amènera à préfacer le dernier texte de Fanon à la suite de la demande de ce dernier à son éditeur François Maspero, et qui fera de Sartre à la fois « un des hommes les plus haïs de France[333] » et l'un des intellectuels les plus reconnus pour ses engagements. Dans un article publié dans *Les Temps modernes* en 1956, Sartre affirme que « [l]a seule chose que nous puissions et devrions tenter – mais c'est aujourd'hui l'essentiel –, c'est de lutter [aux] côtés [du peuple algérien] pour délivrer à la fois les Algériens et les Français de la tyrannie coloniale[334] ». Peut-être sans le vouloir, Sartre peine ici à traiter l'action du FLN comme une guerre qui est propre à la seule Algérie, en sollicitant son lectorat à en faire aussi une guerre de libération pour la France. Cette attitude politique qui trahit une des plus grandes faiblesses de la gauche française sur l'Algérie, née de l'illusion d'une libération mutuelle de la « tyrannie coloniale » alors que, concrètement, ceux qui se battaient contre cette tyrannie étaient les Algériens, suscite les réactions les plus sévères de Fanon à propos de la perception du phénomène de la torture par la gauche française. Pour ce dernier, les progressistes français (dont faisait

[331] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 108.
[332] Jean-Paul Sartre, « Orphée noir » [1948], dans Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie noire et malgache*, *op. cit.*, p. XLI.
[333] David Macey [2000], *Frantz Fanon une vie*, *op. cit.*, p. 365.
[334] Jean-Paul Sartre, « Le colonialisme est un système », *Les Temps modernes*, n°123, mars-avril 1956. Aujourd'hui publié dans Jean-Paul Sartre, *Situations V. Colonialisme et néocolonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.

aussi partie Sartre), étaient plus préoccupés par l'atteinte portée à l'honneur et à l'âme de la France que par les supplices infligés aux corps des Algériens. La solidarité notoire de Sartre, qui fait de lui, à juste titre, un « phare de la lutte du Tiers-monde[335] », ne doit pas faire oublier son rôle de porte-parole dans des luttes qui n'étaient pas directement les siennes. Ses mots, mais surtout leur réception, risquent parfois de mettre en avant sa position particulière plutôt que de l'inscrire dans un mouvement de soutien et de revendication collective qui, comme nous essayerons de le montrer, passent aussi par d'autres voix et actions peut-être moins vigoureuses, mais tout aussi déterminantes.

En effet, comme nous l'avons évoqué, la revue *Esprit* participe aussi de cet engagement commun, à travers la publication de textes d'écrivains et intellectuels qui ressortent du paysage algérien comme Fanon. Ici, nous empruntons cette image du paysage chère à Glissant puisque, comme c'est le cas pour les publications de Fanon dans *Esprit*, sa voix – tout en étant caribéenne – contribue à faire rentrer le paysage algérien dans le paysage français. Dans le numéro de mai 1951, la revue publie l'essai « L'expérience vécue du Noir » de Frantz Fanon, dans le cadre d'un dossier qui avait pour thème « La plainte du Noir ». C'est le début de la carrière littéraire de Fanon, scellée par cette publication. Une deuxième contribution au sein de la revue date de février 1952, avec un article sur « Le syndrome nord-africain » paru dans un numéro qui avait pour thème « Le prolétariat nord-africain », puis une troisième en 1955 ayant pour titre « Antillais et Africains ». Les contributions de Fanon publiées dans *Esprit* nous intéressent particulièrement en raison de leur portée philosophique. Elles s'inscrivent, en effet, au cœur du « moment » de la phénoménologie existentialiste qui marque les années

[335] Joseph Mornet, « Sartre et Fanon : Commentaire à la préface de Jean-Paul Sartre pour Les Damnés de la terre de Frantz Fannon », *VST – Vie sociale et traitements*, 2006/1, 89, 2006, pp. 148-153 - https://doi.org/10.3917/vst.089.0148.

1940 en France et que Fanon adapte à l'« expérience vécue[336] » du Noir martiniquais. L'expérience en question n'est pas une expérience quelconque [*Erfahrung*] mais une expérience sentie profondément et vécue pleinement, un « acte de conscience[337] », comme le dit Merleau-Ponty repris par le même Fanon. C'est ainsi que, pour Fanon, le cadre phénoménologique s'avère nécessaire pour comprendre l'être-dans-le-monde du Noir dans son rapport à l'Autre. Dans le contexte colonial, cet Autre n'est pas un Autrui généralisé : c'est le Blanc, c'est-à-dire « le maître, réel ou imaginaire[338] », qui refuse la reconnaissance de l'humanité du Noir. Ainsi, à Fanon de dire : « Puisque l'autre hésitait à me reconnaître, il ne restait qu'une solution : me faire connaître[339] ».

Le fait que quelqu'un comme Fanon ne soit pas publié dans la revue et maison d'édition *Présence africaine* nous semble une fois de plus confirmer le rôle assumé par *Esprit* pour la cause anticolonialiste, du moins dans son choix de mettre en avant certains débats et certains auteurs. À cela faut-il ajouter aussi la relation ambivalente de Fanon vis-à-vis du mouvement de la Négritude qu'animait le cercle de Diop. Tout en étant un lecteur assidu des publications de la revue et tout en ayant participé aux deux éditions du Congrès des écrivains et artistes noirs organisés à Paris en 1956 et à Rome en 1959, Fanon ne publie jamais dans la revue ni n'envisage d'y publier son premier ouvrage *Peau noire, masques blancs* – qui d'ailleurs sera publié au Seuil, maison d'édition très proche d'*Esprit* (bien qu'indépendantes l'une de l'autre). Même à la suite de la publication de l'ouvrage en 1952, malgré son intérêt exceptionnel, *Peau noire, masques blancs* n'est pas un succès d'édition : aucun grand quotidien n'en parle, pas plus que *Les Temps modernes*, les

[336] Traduction française de l'*Erlebnis*, terme technique utilisé par Husserl et Heidegger, ce concept/notion devient populaire en France grâce à Merleau-Ponty que Fanon cite dans son essai.
[337] Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 466.
[338] Frantz Fanon, « L'expérience vécue du Noir », *Esprit*, mai 1951, p. 677.
[339] *Ibid*., p. 671.

quelques brèves recensions apparaissant juste dans des revues chrétiennes, « effet, sans doute, de l'origine catholique du Seuil[340] », auxquelles s'ajoute un article plus long et plus favorable dans le numéro d'octobre 1952 d'*Esprit*, signé par Maxime Chastaing. À la sortie de *Les Damnés de la terre* en 1962, ce sera également *Esprit* et plus particulièrement Jean-Marie Domenach, qui lui consacrera le compte rendu le plus détaillé (plus de dix pages). Tout en mettant en exergue « [les] outrances, [les] erreurs de fait, [le] manque d'objectivité », Domenach reconnaît dans « la colère de Fanon » et dans « son amour exalté pour le peuple qu'il s'était choisi », la possibilité d'ouvrir la voie « à la véritable fraternité[341] ».

Dans quelle mesure les idées de Fanon, partisan du FLN et promoteur d'une violence nécessaire et purificatrice comme seul moyen pour libérer les peuples, se rencontrent-elles et se heurtent-elles avec celles de Ricœur qui, comme la plupart des gens d'*Esprit*, s'intéresse à la cause algérienne, tout en gardant un rejet presque total de toute forme de violence ? Il faudrait peut-être en dire plus à propos de cette violence. Dans le cas de la lutte armée, qui fut l'expérience directe de Fanon en Algérie, la violence représente le témoignage de la désillusion suprême des peuples oppressés à l'égard des moyens non-violents pour obtenir leur libération, tel que ce dernier l'écrit dans un chapitre au titre très parlant « Pourquoi nous employons la violence » de son texte *L'An V de la révolution algérienne* de 1959 : « La violence du peuple algérien n'est pas haine de la paix ni rejet du contact humain, ni conviction que seule la guerre peut mettre fin au régime colonial en Algérie. Le peuple algérien a choisi l'unique solution qui lui était laissée[342] ». Si nous voulons essayer de comprendre dans quelle mesure la violence

[340] David Macey, *Franz Fanon, une vie*, *op. cit.*, p. 176.
[341] Jean-Marie Domenach, « Les damnés de la terre », *Esprit*, Avril 1962, 305 (4), pp. 634-645.
[342] Frantz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, 1959, p. 180.

fanonienne et la non-violence ricœurienne peuvent se parler, il faut tout d'abord rappeler que les deux regards sont situés différemment par rapport aux mêmes problèmes. Comme nous l'avons évoqué, la « violence libératrice[343] » est au cœur des divergences de la gauche française vis-à-vis de la résolution de la guerre d'Algérie. La question n'est pas des moindres. « Comment la violence de l'oppression n'appellerait-elle pas la violence de la révolte ?[344] » se demande le même Ricœur, très souvent critiqué pour la mollesse de ses positionnements. Et pourtant, il nous semble que la volonté de négocier la paix en Algérie n'est pas le produit d'un pacifisme aveugle qui oblitère la part de violence inhérente à toute guerre, y compris dans les mouvements de révolte. Ce qui l'intéresse et le préoccupe par-dessus tout, c'est de réformer par la justice les fractures historiques provoquées par la violence de la colonisation :

> [I]l est bien vain de dénoncer en moraliste les tortures suscitées par la guerre d'Algérie – comme si on pouvait rendre propre une sale guerre – si l'on ne dénonce pas en même temps les pouvoirs spéciaux, la législation d'exception et finalement la guerre elle-même en tant qu'elle est devenue une sorte d'institution destinée à perpétuer les rapports de colonisateurs à colonisés[345].

Pour ce qui concerne la violence chez Fanon vue par quelqu'un qui était proche de Ricœur, même au niveau idéologique, dans son compte rendu des *Damnés de la terre*, Domenach analyse le « pouvoir régénérateur » de la violence et reconnaît que, dans le cas « d'un peuple foulé aux pieds comme l'était le peuple algérien », la violence devient « le moyen de reconquérir sa dignité[346] ». Tout en lui adressant des critiques, Domenach s'intéresse particulièrement au chapitre « Fondements réciproques de la culture nationale

[343] Paul Ricœur, « La question coloniale », *art. cit.*
[344] Paul Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *art.cit.*, p. 269.
[345] Paul Ricœur, « L'image de Dieu et l'épopée humaine », *Histoire et vérité, op. cit.*, p. 136.
[346] Jean-Marie Domenach, "Les damnés de la terre », *art. cit.*, pp. 640.

et des luttes de libération[347] », qui était à l'origine l'objet d'une communication présentée par Fanon lors du Deuxième congrès des Ecrivains et artistes noirs de Rome en 1959. Dans ce chapitre, Fanon s'attarde sur le lien qui, dans le contexte des luttes de libération, se tisse entre le développement d'une conscience nationale et la production d'une culture – seul moyen pour établir les conditions nécessaires pour une « nouvelle humanité, pour soi et pour les autres » et qui va « définir un nouvel humanisme », préfiguré « dans les objectifs et les méthodes de la lutte[348] ». En effet, pour Fanon, « « l'inévitable confrontation[349] » d'une culture avec les autres cultures se fait à partir du « caractère national qui rendra la culture perméable à d'autres cultures[350] ».

Il nous semble ici qu'une conversation pourrait s'ouvrir avec l'article déjà cité et en partie commenté de Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », publié en 1961, deux ans après la communication orale de Fanon au Congrès, mais un an avant la publication des *Damnés de la terre*[351]. Dans son article, Ricœur semble répondre directement aux propos de Fanon, en affirmant :

> [e]n effet la lutte contre les puissances coloniales et les luttes de libération n'ont pu être menées qu'en revendiquant une personnalité propre ; car cette lutte n'était pas seulement motivé par l'exploitation économique mais plus

[347] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, pp. 177-185
[348] *Ibid*., p. 183.
[349] *Ibid*., 182.
[350] *Ibid*., p. 183.
[351] Difficile de dire avec certitude s'il s'agit d'une véritable conversation et, si c'est le cas, qui parmi eux ouvre cette conversation. Ce qui est certain, c'est que Ricœur, au-delà même des publications de Fanon dans *Esprit*, était bien conscient de ce qu'il se passait autour du monde noir, et plus particulièrement des positions de Fanon, ainsi qu'en témoigne sa préface à l'œuvre de Claude Souffrant, *Une négritude socialiste. Religion et développement chez J. Roumain, J.S. Alexis, L. Hughes*, parue en 1978. Dans ce texte, après avoir souligné « le besoin même de donner une expression *littéraire* à une lutte dont les expressions politiques sont redevenues fluides, voire ont été franchement mises en échec », Ricœur cite directement Fanon et le premier Congrès international des Ecrivains et artistes noirs de 1956 à Paris, évoquant : « le schisme qui a brisé le mouvement pour la négritude et qui a opposé publiquement – principalement après le premier *Congrès international des écrivains et artistes noirs* de 1956 – la tendance "raciale", incarnée par Senghor, et la tendance "sociale", représentée par Frantz Fanon et René Depestre », Paul Ricœur, « Préface », dans Claude Souffrant, *Une négritude socialiste. Religion et développement chez J. Roumain, J.S. Alexis, L. Hughes*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 8.

> profondément par la substitution de personnalité que l'ère coloniale avait provoquée. Il fallait donc d'abord retrouver cette personnalité profonde, la réenraciner dans un passé afin de nourrir de sève la revendication nationale[352].

Le point de vue exprimé ici par Ricœur est sans aucun doute celui de quelqu'un qui appartient à la culture européenne, laquelle a « longtemps […] entretenu l'illusion qu'[elle] était, de fait et de droit, une culture universelle[353] ». Ricœur s'interroge sur l'avenir de cette culture européenne face à la découverte de la pluralité des cultures. Un exercice, nous dit-il, qui « n'est jamais […] inoffensif » et qui fragilise profondément la perception même de l'identité :

> Au moment où nous découvrons qu'il y a des cultures et non pas une culture, au moment par conséquent où nous faisons l'aveu de la fin d'une sorte de monopole culturel, illusoire ou réel, nous sommes menacés de destruction par notre propre découverte ; il devient soudain possible qu'il n'y ait plus que les *autres*, que nous soyons nous-mêmes un autre parmi les autres[354].

Comme nous l'avons déjà évoqué, un triple questionnement à propos du « noyau créateur d'une civilisation », ses conditions de poursuite et la possibilité d'une « rencontre de cultures diverses […] qui ne soit pas mortelle pour tous » demeure au cœur de cette réflexion ricœurienne. Pour lui, une possible réponse est à retrouver dans le constat que « l'étrangeté de l'homme pour l'homme n'est jamais absolue » et que cette rencontre entre cultures peut « s'élever au rang d'un pari et d'une affirmation volontaire de l'identité de l'homme » comme c'est le cas lorsque, devant des signes incompréhensibles « tel égyptologue […] posa en principe que si ces signes étaient de l'homme ils pouvaient et devaient être *traduits* ». Pour le philosophe, c'est par la traduction que cette rencontre

[352] Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », *art. cit.*, p. 445.
[353] *Ibid*., p. 446.
[354] Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », *art. cit.*, p. 446.

humaine devient possible, l'apparentant ici à la communication : « Croire la traduction possible jusqu'à un certain point, c'est affirmer que l'étranger est un homme, bref c'est croire que la communication est possible ». Si nous nous réservons pour l'instant de commenter ce parallélisme un peu simpliste que Ricœur fait entre traduction et communication, cette affirmation nous intéresse car elle dévoile une pensée de la traduction qui déjà s'esquisse chez Ricœur, précisément à partir de ce moment décisif des décolonisations ; de plus, elle nous semble pouvoir se relier avec la partie conclusive du chapitre de *Damnés de la terre* qui avait aussi intéresse Domenach. Ici, Fanon semble répondre au dernier propos de Ricœur en affirmant : « la conscience de soi n'est pas fermeture à la communication. La réflexion philosophique nous enseigne au contraire qu'elle en est la garantie[355] ».

Cette conscience des luttes anticoloniales, qui pour Fanon « a besoin de se perdre dans la nuit de l'absolu[356]», est aussi présente dans la réflexion de Ricœur sur la non-violence : « il faut être prêt pour la nuit » quand « le temps de l'inefficacité rôde toujours aux portes de l'histoire », avant que la non-violence comme « noyau prophétique de mouvements proprement *politiques* […] de la révolution, de la réforme ou du pouvoir » puisse être une issue « d'une victoire de la conscience sur la dure loi de l'histoire[357] ». À son tour, Glissant nous semble les rejoindre lorsque, dans son essai *Soleil de la conscience*, publié en 1956 en pleine guerre d'Algérie, il affirme : « De cette nuit (de cette lutte) à cette beauté, le chemin sera naturel[358] ». Dans ce passage, Glissant ne se réfère sans doute pas à la guerre d'Algérie ni aux luttes de décolonisation, mais il nous semble intéressant de suggérer ce rapprochement, chez les trois auteurs, entre conscience, lutte

[355] Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, *op. cit.*, p. 184.
[356] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 108
[357] Paul Ricœur, « L'homme non violent et sa présence à l'histoire », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 276.
[358] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, *op. cit.*, p. 31.

et une certaine vision positive sur l'avenir (la communication entre cultures, la victoire de la conscience non violente sur la violence historique[359], le chemin vers la beauté), nouées à travers ce jeu intertextuel frappant avec le mot « nuit ». Cette « beauté » que Glissant évoque ici réapparaît dans le titre du manifeste adressé à Barack Obama, *L'intraitable beauté du monde*[360], co-écrit avec Patrick Chamoiseau lors de la première élection du premier président noir des États-Unis en novembre 2008 :

> L'exploitation, le crime, la domination n'ouvrent jamais au sentiment de la beauté. Il n'y a pas de beauté dans les mémoires solitaires, les fondamentalises, les Histoires nationales sans partage, les épurations ethniques, la négation de l'autre, les expulsions d'émigrés, la certitude close. Pas plus de beauté dans l'essence raciale ou identitaire. […] Le déficit de beauté est le signe d'une atteinte au vivant, un appel à résistance. Auprès de la beauté, la résistance, l'existence, le politique se chargent à fond de l'énergie du vivant. René Char : « Dans nos ténèbres, il n'y a pas une place pour la beauté. Toute la place est pour la beauté ». Aimé Césaire : « La justice écoute aux portes de la beauté »[361].

L'image d'un chemin qui permet de « parvenir à la conscience de soi », en étant « prêt à la nuit », pour atteindre cette « beauté » qui est la participation à la construction de ce que Ricœur appelle la communauté humaine ou « des zones d'humanité toujours plus

[359] « La première condition à laquelle doit satisfaire une doctrine authentique de la non-violence est d'avoir traversé dans toute son épaisseur le monde de la violence ; un mouvement non-violent court toujours le risque de limiter la violence à une forme particulière à laquelle il s'attaque avec obstination et étroitesse ; il faut avoir mesuré la longueur, la largeur, la profondeur de la violence – son étirement au long de l'histoire, l'envergure de ses ramifications psychologiques, sociales, culturelles, spirituelles, son enracinement en profondeur dans la pluralité même des consciences - , il faut pratiquer jusqu'au but cette prise de conscience de la violence par quoi elle exhibe sa tragique grandeur, apparait comme le ressort même de l'histoire, la "crise" - le "moment critique" et le "jugement" - qui, soudain, change la configuration de l'histoire. Alors, mais alors seulement, au prix de cette véracité, la question se pose de savoir si la réflexion révèle un *surplus*, un plus grand que l'histoire, si la conscience a de quoi revendiquer contre l'histoire et se reconnaître appartenir à un autre « ordre que la violence fait à l'histoire », Paul Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *op. cit.*, p. 266.

[360] Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, « L'intraitable beauté du monde. Adresse à Barack Obama », dans Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau *Manifestes*, Paris, La Découverte/Éditions de l'Institut du Tout-monde, 2021, pp. 79-134.

[361] *Ibid*., pp. 107-108.

vastes[362] », ou bien de ce que Glissant appelle le « Tout-monde[363] », nous semble particulièrement parlante dans ces premières étapes d'un parcours de réflexion sur la traduction. Encore à peine esquissée, cette réflexion traductologique, tant chez Glissant que chez Ricœur, s'abreuve de l'expérience historique des mouvements de décolonisation de l'après-guerre, avec un regard particulier sur cette guerre d'Algérie que nos deux auteurs ont eu le courage de nommer.

[362] Paul Ricœur, « La question coloniale », *art. cit.*

[363] J'appelle Tout-monde notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant et, en même temps, la "vision" que nous en avons. La totalité-monde dans sa diversité physique et dans les représentations qu'elle nous inspire : que nous ne saurions plus chanter, dire ni travailler à souffrance à partir de notre lieu, sans plonger à l'imaginaire de cette totalité. Les poètes l'ont de tout temps pressenti. Mais ils furent maudits, ceux d'Occident, de n'avoir pas en leur temps consenti à l'exclusive du lieu, quand c'était la seule norme requise. Maudits aussi, parce qu'ils sentaient bien que leur rêve du monde en préfigurait ou accompagnait la Conquête. La conjonction des histoires des peuples propose aux poètes d'aujourd'hui une façon nouvelle. La mondialité, si elle se vérifie dans les oppressions et les exploitations des faibles par les puissants, se devine aussi et se vit par les poétiques, loin de toute généralisation. », Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde, op. cit.*, p. 176.

7.

L'enseignement : déplacements et expériences *en traduction*

Dans cette partie se mêlent des expériences assez concrètes de traduction (dans tous les sens du terme) que l'on peut considérer, avec les justes précautions, comme similaires dans les parcours de Ricœur et de Glissant. Une traduction dans le sens d'un désir de transmission partagé par les deux auteurs, attachée aux expériences d'enseignements menées à l'université, à laquelle se greffe une deuxième acception du terme traduction, car Ricœur comme Glissant font l'expérience d'enseigner dans une langue autre que le français lors de leurs périodes étatsuniennes – et, pour Glissant, cette expérience est redoublée, car il enseigne aussi en Martinique pendant les années passées à diriger l'Institut martiniquais d'Études où il favorise des pédagogies multilingues plus cohérentes avec la situation linguistique de l'archipel caribéen. Finalement, le terme traduction est aussi à entendre dans une troisième acception, car les deux se voient en quelques sortes obligés de se traduire, c'est-à-dire de se transporter de l'autre côté de l'Atlantique, et de se faire une renommée ailleurs avant d'être reconnus en France à partir des années 1990[364].

Sans pouvoir trop s'attarder sur ce dernier aspect, il est néanmoins important de le souligner : si Glissant et Ricœur sont aujourd'hui des noms incontournables dans le panorama intellectuel français, les deux ont occupé pendant des décennies une position

[364] Un destin qu'ils partagent en quelques sortes avec leur ami commun, Jacques Derrida, ce qui justifie l'étude du rapport à ce dernier dans la deuxième partie de ce chapitre.

plutôt marginale en France, cela pour des raisons très opposées qui nous plongent dans l'histoire de la réception et des idées du contexte français à partir des années 1960. Cette marginalisation s'exprime aussi de manière différente chez les deux, car si Ricœur a pu pour sa part intégrer les hauts lieux de la pensée française, notamment auprès des universités comme la Sorbonne et Nanterre, Glissant, malgré son entrée dans les plus grandes maisons d'édition hexagonales, malgré les prix littéraires reçus et malgré une certaine renommée parmi les acteurs de la vie intellectuelle internationale et parisienne, n'arrive pas à s'institutionnaliser de manière canonique. Nous faisons face à un paradoxe : au milieu des années 1960, Ricœur est considéré un philosophe austère, trop marqué par ses convictions chrétiennes et son protestantisme, peu innovant dans son approche philosophique et étranger aux débats autour des révolutions féministes et décoloniales, ce qui lui vaut une mise à l'écart de l'intelligentsia parisienne. Glissant, au contraire, très engagé du côté des luttes indépendantistes, très proche des idéaux révolutionnaires qui vont marquer les années 1970 et très innovant dans sa manière d'entendre la rencontre entre pensée philosophique et pensée poétique, n'est pas consacré parmi les intellectuels des courants postmodernistes et poststructuralistes[365].

Cette nécessité de partir enseigner ailleurs est aussi dictée par la situation très tendue du système universitaire au milieu des années 1960 où, de manière plus générale, se prépare en France « le grand bouleversement sociétal et politique que l'on sait, avec des mutations considérables au sein des universités », comme le dit Sylvie Glissant dans un entretien avec Loïc Céry autour de la pédagogie glissantienne[366]. Cette remarque est

[365] Cf. Romuald Fonkoua, *Essai sur une mesure du monde au XXe siècle : Édouard Glissant*, Paris, Honoré Champion, 2002 ; Corinne Blanchaud, « La pensée d'Édouard Glissant à l'épreuve de la France », *Études littéraires africaines*, 29, 2010, pp. 44-53 ; Fréderic Worms, *La Philosophie en France au XXe siècle. Moments*, *op. cit.*, pp. 457 et ss. ; Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains*, *op. cit.*

[366] « Les pédagogies d'Édouard Glissant », Hugues Azerad, Loïc Céry (dir.), *Les Cahiers du Tout-Monde*, 3, Paris, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2023, p. 279.

valable tant pour Glissant que pour Ricœur : au seuil de mai 1968, les deux penseurs s'intéressent aux questions pédagogiques dans un souci de transformation, plus ou moins radicale, du système universitaire classique à la française. Cohérents avec leurs biographies respectives, leurs deux formes d'engagement vis-à-vis de l'institution se déclinent différemment.

Glissant décide de quitter la France en 1965 avec le projet de fonder l'Institut martiniquais d'Études (IME) pour proposer des nouvelles pédagogies expérimentales plus adaptées à la société martiniquaise par rapport aux formes d'enseignements, encore répandues sur l'île, d'empreinte française. Fondée en 1967, l'IME avait pour mission d'offrir à la jeunesse martiniquaise une instruction conforme à l'héritage social, culturel et psychologique antillais. Ce lieu, qu'on appelait *kay Glissant* (chez Glissant, en créole), tant la présence de son directeur en était constitutive, se voulait novateur y compris au niveau architectural, car il s'inspirait de « l'école africaine traditionnelle » sans ni portes ni fenêtres, avec un grand arbre *zamana* au centre de l'amphithéâtre de l'établissement en guise de gardien[367]. En effet, il ne faut pas oublier la puissance des symboles opérants chez Glissant, ce qui s'exprime dans le choix même de la localisation du bâtiment, dans un quartier résidentiel et bourgeois de Fort-de-France, peuplé autrefois par les békés. L'IME affirme une prise de position politique très nette : occuper un espace très connoté historiquement pour y implanter une école qui valoriserait les élèves écartés par le système d'enseignement élitiste à la française[368]. Une pédagogie qu'on pourrait donc sans

[367] *Ibid*., p. 79.

[368] À cela, il faut ajouter le contexte socio-politique de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane, à l'époque toujours sous l'emprise coloniale française après la loi de départementalisation : les émeutes de 1959 et le meurtre de trois adolescents lors des manifestations ; les grèves de la canne à sucre en 1961 ; le crash du Boeing 707 en juin 1962 en Guadeloupe provoquant la mort de 113 passagers, dont l'écrivain et militant indépendantiste Albert Béville (Paul Niger en littérature, ami très proche de Glissant) et le député de la Guyane Justin Catayée ; l'interdiction de séjour dans les pays pour ses intellectuels dont fait aussi partie Glissant ; le point culminant arrivera en mai 1967 avec le massacre des 26, 27 et 28 mai 1967 en Guadeloupe. Nous renvoyons à l'ouvrage d'Elsa Dorlin, *Guadeloupe, mai 67 : massacrer et laisser mourir*,

réserve qualifier de décoloniale, y compris pour les modalités non conventionnelles de recrutement des enseignants et des élèves, ainsi que pour ses activités culturelles et politiques ancrées dans le territoire et en même temps ouvertes à la circulation des savoirs parmi les îles de l'archipel et, plus généralement, dans les Amériques. Une pédagogie décoloniale aussi au regard de l'attention particulière adressée aux langues créoles et à la pluralité des langues pratiquées à côté du français, afin de démanteler la hiérarchie linguistique imposée par l'éducation française. Dès sa fondation, l'IME se veut en rupture avec l'héritage colonial français, d'où la propension à créer des contacts et à s'ouvrir davantage au contexte étatsunien, pour faire connaître la réalité culturelle antillaise[369]. En plus de ses fonctions de directeur, Glissant donnait des cours au sein de l'Institut qui serviront à la rédaction de sa thèse (1976), publiée plus tard, en 1981, sous le titre *Le Discours antillais*[370].

Depuis le milieu des années 1950, Ricœur est de son côté de plus en plus appelé à enseigner aux États-Unis, ce qui lui permet de regarder avec plus de détachement le système universitaire français en le comparant aux pratiques en vigueur aux États-Unis. À cela s'ajoute le malaise éprouvé vis-à-vis de l'atmosphère de la Sorbonne, que nous avons déjà eu l'occasion de souligner, où Ricœur ne retrouvait guère l'effervescence des

Montreuil, Libertalia, 2023, qui s'inscrit dans la continuité des travaux entamés après la publication du rapport de la *Commission d'information et de recherche historique sur les événements de décembre 1959, en Martinique, de juin 1962, en Guadeloupe et en Guyane, et de mai 1967 en Guadeloupe*, présidée par l'historien Benjamin Stora en 2016-2017. Nous renvoyons aussi aux travaux du collectif guadeloupéen *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP).

[369] Beatrice Stith Clark, « IME Revisited: Lectures by Édouard Glissant on Socio-cultural Realities in the Francophone Antilles », *World Literature Today*, vol. 63, 4, 1989, pp. 599-605.

[370] L'un des cours donnés par Glissant était « Connaissance du milieu » avec des séances centrées sur les « Problèmes du colonialisme en Martinique », « La structure sociale », « Histoires et occasions manquées », « La culture parodique », « Langage et identité », « Pulsions et solutions-l'Antillanité », *Ibidem*. La fondation de l'IME est accompagnée de la fondation de la revue de sciences humaines *Acoma* avec ses cinq numéros, publiée de 1971 à 1973. Cf. « Édouard Glissant, homme de revues : genèse de la notion de 'Relation' », Marie Joqueviel-Bourjea (dir.), *Les Cahiers du Tout-Monde*, 4, Paris, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2024.

échanges entre collègues et avec les étudiants qu'il avait connu dans ses années à Strasbourg. L'insatisfaction ressentie par Ricœur est pourtant symptomatique d'une crise du système universitaire de plus en plus isolé dans sa tour d'ivoire et très peu réactif aux transformations sociales en cours. Ainsi, cette période d'allers-retours entre la France et le continent américain devient le cœur d'une enquête qu'il réalise pour la revue *Esprit* et dont les résultats sont publiés en 1964 sous le titre « Faire l'université[371] ». Face à une machine universitaire qui résiste aux transformations de la société, notamment à l'élèvement progressif du niveau culturel de la population, Ricœur livre une analyse pointue du statut de l'université française, en proposant des réponses concrètes à la crise de l'institution universitaire. L'un des mots d'ordre de sa réflexion est la « différenciation » des parcours, c'est-à-dire la pluralisation et la diversification des filières permettant de rompre avec les pratiques discriminatoires qui ont tendance à opposer un enseignement noble aux parcours techniques dépréciés. Ricœur s'en prend aussi à la fonction administrative assumée par l'enseignement supérieur qui, au lieu d'orienter les élèves et de leur proposer une variété des programmes et des *curricula* plus adaptés à leurs exigences, ne fait que mettre en place des politiques de barrage et d'exclusion participant au cercle vicieux des disparités de classe. Ricœur insiste en outre sur la nécessité de créer une toute nouvelle pédagogie de l'enseignement qui prenne en compte une révision des rapports de force entre enseignants et étudiants : sans ignorer l'asymétrie existante dans la relation d'enseignant à enseigné, le philosophe estime souhaitable de « nouer et organiser le dialogue avec les étudiants » à travers un travail collectif et une vision plus horizontale qui pourrait susciter la participation des étudiants à la vie de la faculté tant sur le plan institutionnel que sur le plan intellectuel, pour essayer

[371] Paul Ricœur, « Faire l'université », *op. cit.*, pp. 1162-1172.

d'« incorporer le maximum de réciprocité dans cette situation asymétrique[372] ». Ricœur est aussi plutôt opposé à la centralisation de l'université parisienne, et c'est précisément pour cette raison qu'il n'hésite pas à se déplacer sur le campus de Nanterre, constitué premièrement comme une annexe de la Sorbonne, dans cette banlieue très contradictoire où l'on voit se juxtaposer « les barres des cités HLM, les bidonvilles avec leurs travailleurs immigrés et les banlieues chics de l'Ouest parisien[373]».

L'enthousiasme de ces premières expériences, qui reposent sur une autonomie pédagogique majeure et un renouvellement du système d'enseignement – en France pour Ricœur, à la Martinique pour Glissant –, s'éteint bientôt. Pour des raisons diverses, Glissant et Ricœur se voient contraints à quitter les lieux qu'ils avaient contribué à fonder, faute d'un appareil politique et institutionnel incapable de traduire ces expériences en un changement profond de l'enseignement[374].

À cette première expérience s'ajoute, pour les deux auteurs, l'enseignement aux États-Unis. Glissant enseigne d'abord à l'Université d'État de la Louisiane à Bâton Rouge, puis à l'Université de New York, se confrontant à l'enseignement des littératures francophones devant un public anglophone – il n'est pas certain qu'il ait donné ses cours entièrement en anglais : les quelques informations qui nous sont parvenues de cette période montrent au contraire que Glissant donnait ses cours en français, ce qui est logique lorsque l'on enseigne dans un département de langues étrangères. Suite à l'expérience décevante de Nanterre, Ricœur retrouve quant à lui « le plaisir

[372] *Ibidem*.
[373] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, *op. cit.*, p. 371. Pour un aperçu de l'histoire des banlieues parisiennes, nous renvoyons aussi au catalogue de l'exposition *Banlieues chéries* qui a eu lieu au musée de l'histoire de l'immigration, Palais de la Porte Dorée, du 11 avril au 17 août 2025.
[374] Pour Ricœur, nous renvoyons aux chapitres de la biographie de Dosse « Mai 1968 : le temps prophétique » pp. 391-404 et « Le décanat au risque de la poubelle », pp. 405-418. Pour Glissant, nous renvoyons à « Édouard Glissant, homme de revues : genèse de la notion de 'Relation' », Marie Joqueviel-Bourjea (dir.), *op. cit.*

d'enseigner[375] » à Chicago, où il est invité à occuper la chaire de Tillich à la Divinity School, affiliée à trois départements : philosophie, théologie et pensée politique. Son cours sur l'imagination, récemment traduit en français[376], atteste de son enseignement à la fois « en traduction » et « pas tout à fait en traduction », comme le remarquait Tiphaine Samoyault au moment de la présentation du livre à l'Institut Protestant de Théologie en avril 2024. En effet, si les matériaux préparatoires de son cours sont très souvent déjà rédigés en anglais, puisant considérablement sur la philosophie du langage anglo-saxonne, d'autres références restent à traduire pour le public anglophone, car elles sont issues des traditions françaises et allemandes[377].

La période états-unienne est aussi celle de la consécration, l'intérêt pour la pensée de Glissant et de Ricœur étant véritablement déclenché par leurs réceptions aux Amériques et notamment aux États-Unis, où ils commencent à être traduits, étudiés et considérés en tant que références à l'intérieur et au-delà leurs champs disciplinaires respectifs[378]. Nous pouvons entrevoir une véritable emprise traductive chez Glissant et Ricœur vis-à-vis de ce travail de transmission culturelle à l'intérieur d'une tradition autre

[375] Dans une lettre écrite à François Wahl, des éditions du Seuil, il écrit : « J'ai retrouvé ici [à Chicago] le plaisir d'enseigner […] Je suis très heureux à Chicago ; vous le savez, c'est en Amérique que je trouve les deux choses auxquelles un homme a droit : la réalisation de son désir et la reconnaissance par autrui. Mais cela ne suffira pas à faire de moi un émigré », dans François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 462.

[376] Paul Ricœur, *L'Imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975), op. cit.*

[377] Dans sa biographie, François Dosse affirme que ce travail de traduction des leçons de Ricœur était pris en charge par David Pellauer, ce dernier ayant aidé Ricœur face aux incertitudes posées par la langue anglaise. Cf. *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, p. 462.

[378] Pour Ricœur, nous pensons notamment à la réception différente de son texte sur Freud : si on n'accepte pas en France d'intégrer la psychanalyse à un discours philosophique, le milieu psychanalyste étatsunien accueille avec enthousiasme l'effort de Ricœur pour penser l'herméneutique à travers les travaux de Freud. Pour un aperçu plus général de la critique adressée à Ricœur en France, nous renvoyons au chapitre que lui consacre Alain Badiou dans *L'Aventure de la philosophie française*, Paris, La Fabrique, 2012. Quant à Glissant, s'il est vrai que sa notoriété vienne en partie de son passage à l'Unesco, où il est nommé rédacteur en chef de la revue de 1982 à 1988, la véritable reconnaissance internationale arrive au moment où il commence à être invité régulièrement aux États-Unis et à être traduit de manière plus systématique, avant de s'y installer à partir de la fin des années 1980 pour y enseigner stablement. Nous renvoyons au texte de Buata B. Malela, *Édouard Glissant. Du poète au penseur*, *op. cit.*

que celle d'où ils sont issus. Glissant, par exemple, nommé *Distinguished Professor of French and Francophone Litterature,* se retrouve à mener un travail de « défense » des langues et des littératures françaises vis-à-vis d'un monde anglophone dont la culture et la langue sont de plus en plus dominantes et où la langue étrangère la plus pratiquée est désormais l'espagnol[379]. De manière paradoxale, il est conduit ici à se confronter à une nouvelle perception de la culture française, celle-ci étant considérée comme minoritaire dans le contexte anglophone, alors qu'elle garde un pouvoir colonial vis-à-vis d'une langue comme le créole. Cela reste toutefois une hypothèse d'affirmer que cette expérience étatsunienne ouvre chez Glissant une sensibilisation encore plus aigüe vis-à-vis de l'imaginaire multilingue dont il se fait promoteur, notamment à partir des années 1980 et surtout 1990. Quand dans ses interventions sur la traduction, Glissant annonce que « nous ne sauverons pas une langue en laissant périr les autres[380] », ou quand il s'attarde sur les diverses relations existantes entre les langues[381], il nous semble qu'il le fait à partir de la prise de conscience concrète qu'une langue peut être dominante et dominée à la fois, selon les différents rapports de pouvoir que l'on y inscrit.

Pour ce qui concerne Ricœur, si les rapports de domination entre les langues qu'il pratique ne demeurent pas une préoccupation durant cette période d'enseignement, il nous semble néanmoins qu'il est possible de voir dans son travail une impulsion à vouloir maintenir une certaine pluralité à l'intérieur du discours philosophique. Si, d'un côté, Ricœur incarne la philosophie continentale qui se frotte à la prédominance de la philosophie analytique répandue aux États-Unis, il refuse de se faire uniquement exportateur des valeurs établies par sa tradition philosophique. Au contraire, cette période

[379] Renée Waldinger, « Édouard Glissant, professeur aux États-Unis », Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Sorbonne université presses, 1999.
[380] Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit*., p. 44.
[381] Cf. Édouard Glissant, « Bâtir la tour », *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, pp. 117-123.

étatsunienne devient pour lui l'occasion de s'engager dans un véritable échange avec les positions anglo-saxonnes qui vont par la suite nourrir ses réflexions futures, notamment certaines analyses de *La Métaphore vive* en 1975 et surtout la majorité des études de *Soi-même comme un autre* en 1990.

Amitiés philosophiques et littéraires (2) : Jacques Derrida

Au premier abord, la personnalité et la pensée de Jacques Derrida sont sans doute plus faciles à être associées à la pensée de Glissant qu'à celle de Ricœur. Cela est vrai jusqu'à un certain point. Car, si au niveau intuitif, il est plus aisé de tracer des liens entre la déconstruction derridienne et la créolisation glissantienne[382], notamment pour le regard que les deux portent sur les questions linguistiques et la place qu'il consacrent à la traduction, il faut aussi se rappeler le côtoiement, l'amitié et le « combat amoureux[383] » plus ou moins souterrain que Derrida et Ricœur ont entretenu pendant plus de cinquante ans. Dans cette partie, nous allons revenir sur ces rencontres et la nature de leurs échanges pour faire l'hypothèse d'une possible influence de Jacques Derrida dans les pensées respectives de la traduction chez Glissant et Ricœur

Avec Ricœur, nous l'avions déjà mentionné, le véritable rapport d'amitié et d'estime réciproque s'entame à la Sorbonne quand, durant l'année 1959-1960, Derrida est nommé assistant de philosophie générale et logique puis plus spécifiquement assistant de Ricœur l'année suivante. Pourtant, Derrida avait déjà eu l'occasion de faire la rencontre de Ricœur, car, quelques années avant, à l'époque de ses études à l'École normale, le premier assiste à un débat organisé par la revue *Esprit* aux Murs Blancs, où il

[382] Cf. Aliocha Wald Lasowski, *Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2024.
[383] François Dosse, *Amitiés philosophiques*, Paris, Odile Jacob, 2021, cf. chapitre 6 « Paul Ricœur et Jacques Derrida : un combat amoureux ».

se dit avoir été impressionné par la manière dont Ricœur tenait son discours : « clarté, élégance, force démonstrative, autorité sans autorité, engagement de la pensée ». À cette admiration, s'ajoute une passion commune pour la phénoménologie husserlienne, instiguée chez Derrida par la lecture de la traduction, de l'introduction, du commentaire et de l'interprétation des *Ideen I* de Ricœur[384]. Une influence que l'on peut retrouver dans les cours que Derrida donnait dans les salles de la Sorbonne, ainsi que dans sa traduction de à *L'Origine de la géométrie* (1962) et surtout son introduction, à propos de laquelle il se confronte avec Ricœur, comme l'atteste une lettre conservée au fonds Ricœur, à laquelle s'ajoute l'échange transmis par François Dosse où le philosophe de la déconstruction témoigne de sa « dette » envers Ricœur pour la réussite de sa traduction[385]. Ces quelques informations préliminaires et biographiques attestent « d'une admiration constante et d'une amitié […] d'une affection qui n'a cessé de croître[386] » de la part de Derrida envers l'enseignement de Ricœur, surtout pour ce qui concerne la découverte de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, découverte qui influencera largement la pensée derridienne, comme il le raconte lui-même :

> Un jour, ce devait être en 1962, je rendis visite à Ricœur, chez lui, à Châtenay-Malabry. Au cours d'une promenade dans son jardin, il me parla avec

[384] Dans un hommage à Ricœur, Derrida raconte qu'après cette première rencontre de 1953 à Châtenay-Malabry, il passa l'été suivante à lire *Ideen I* en vue de la rédaction de son Mémoire d'études supérieures qu'il décida de consacrer au problème de la genèse chez Husserl : « Ce livre, on le sait, fut traduit, introduit, commenté, interprété par Ricœur dans un très riche appareil de notes qui illuminèrent ma lecture. C'est vrai, aujourd'hui encore, quand parfois j'y reviens. Ce fut donc ce grand lecteur de Husserl qui, plus rigoureusement que Sartre et même que Merleau-Ponty, m'apprit d'abord à lire la 'phénoménologie' », Jacques Derrida, « La parole. Donner, nommer, appeler », dans Myriam Revault D'Allonnes, François Azouvi (dir.), *Ricœur I*, Paris, Cahiers de L'Herne, 2004, p. 32.

[385] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, *op. cit.*, p. 240. Voir aussi le témoignage de Françoise Dastur se rappelant des premières années d'enseignement de Derrida qui « fut celui, avec Ricœur, qui [l]'initia à la phénoménologie husserlienne et à la pensée heideggérienne », Benoît Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 147. Il faut d'ailleurs remarquer que, dans la longue introduction qui précède sa traduction du texte husserlien, Ricœur est le seul philosophe contemporain à être mentionné, avec Tran-Duc-Thao, philosophe vietnamien, qui fut le premier à avoir proposé une lecture marxiste de la phénoménologie husserlienne. Ni Sartre, ni Merleau-Ponty sont cités.

[386] Jacques Derrida, « La parole. Donner, nommer, appeler », *op. cit.*, p. 28.

> enthousiasme de Totalité et infini. C'était alors la thèse que Levinas devait soutenir quelques jours plus tard. Le livre n'était pas encore publié. Ricœur, qui devait faire partie du jury, venait de le lire : un très grand livre, me dit-il, un événement. Je ne connaissais alors de Levinas que ses textes sur Husserl. C'est donc encore une fois guidé par ces mots de Ricœur que, l'été suivant, je lus Totalité et infini et écrivis « Violence et métaphysique », la première d'une série d'études que je consacrai à Levinas au cours des trente ans qui suivirent. Je dois donc aussi à Ricœur, en quelque sorte, l'amitié admirative qui dès lors me lia à la personne et à l'œuvre d'Emmanuel Levinas – et ce fut aussi une chance de ma vie[387].

Une appréciation réciproque, malgré les mécompréhensions et les divergences intellectuelles qui ont ponctuées certains moments de leurs pensées, comme l'attestent les échanges entre les deux au cours de leurs dernières années de vie, notamment après la mort de Levinas[388]. Car, il n'est pas inutile de souligner la communauté des thématiques qui ont occupées tant Ricœur que Derrida tout au long de leurs vies de penseurs. Le questionnement de l'origine héritée par la phénoménologie husserlienne allait ouvrir à d'autres jalons théoriques qui voient Ricœur et Derrida se croiser et se répondre, se « côtoyer » lors de « cet échange sans accord ni opposition » où « s'esquisse mais aussi s'esquive » leur rencontre, comme le remarque Derrida :

> Nous nous sommes « côtoyés », me dit-il un jour assez récemment, alors qu'une fois encore nous essayions de penser *ensemble* ce qui s'était passé, ne s'était pas passé, toute une vie durant, entre nous. […] Par-dessous ou à

[387] *Ibidem*.

[388] Dans une lettre que Ricœur adresse à Derrida le 31 décembre 1995, reprise par Peeters dans sa biographie, nous lisons : « Permettez-moi de venir partager avec vous ma grande tristesse. Vous avez prononcé devant Levinas, nommé par son prénom Emmanuel, les mots qu'il fallait, les mots auxquels j'adhère de toute ma pensée. […] Puisse la droiture, que nous a enseignée ce maître de justice, continuer de nous tenir réunis », Benoît Peeters, *Derrida*, *op. cit.*, p. 583. Dans une autre lettre datée du 5 novembre 2003, après avoir appris la gravité de l'état de santé de Derrida, Ricœur lui écrit : « J'ai gardé trop silencieuse mon admiration pour votre œuvre et, si vous le permettez, mon amitié, pour laquelle j'ai toujours cru qu'elle trouvait un écho en vous. Je vous embrasse », *Ibid.*, p. 643.

> travers un abîme infranchissable que nous n'avons pas su nommer, nous pouvons néanmoins nous parler et nous entendre[389].

Par cette dernière phrase prononcée par Derrida, nous pouvons considérer la traduction comme étant située au cœur même de leur relation intellectuelle, tant au niveau de la forme qu'ils ont donnée à ces débats qu'au niveau du contenu de ces mêmes débats. Nous nous risquons ainsi à qualifier ce rapport entre les deux philosophes comme un véritable exercice de traduction, autour de plusieurs questions – l'hospitalité, le pardon, la promesse, ainsi que leur controverse majeure autour de la métaphore sur laquelle nous allons revenir dans la deuxième partie de notre travail – qui relèvent précisément d'un enjeu transversal englobant toutes ces problématiques, et qui est pour nous la question de la traduction. Or, avant de nous attarder sur les circonstances qui ont donné lieu à leur « combat » philosophique autour de la métaphore, il nous semble important de souligner que, d'une manière similaire au rapprochement que nous sommes en train d'esquisser entre Ricœur et Glissant, il ne s'agit nullement de vouloir réduire l'autonomie de deux pensées respectives ni de vouloir absorber leurs différences profondes. Cela est important à rappeler, car si d'un côté nous ne pouvons pas nous contenter d'une proximité lexicale pour réduire les divergences et faire émerger une présumée entente commune, de l'autre côté, il nous semble essentiel de partir de ces questionnements communs pour montrer comment on peut y réfléchir différemment. C'est précisément l'énergie produite par la friction qu'il est utile d'interroger selon nous, car c'est cette énergie qui fait du rapport entre Ricœur et Derrida un modèle exemplaire de traduction possible malgré les différends et les différences.

[389] Jacques Derrida, « La parole. Donner, nommer, appeler », *op. cit.*, p. 39.

Or, pour tracer un pont avec ce que l'on vient de dire à propos du rapport enseignant-enseigné souhaité par Ricœur et qu'il traduit de son expérience aux États-Unis, une lettre adressée à Derrida peut nous informer davantage sur son attitude ainsi que sur la nature du rapport entre le professeur et son jeune assistant, au moment où ce dernier lui écrivait des lettres aux tons timides pour demander une relecture de sa traduction de *L'Origine de la géométrie*. Après une première tentative demeurée sans réponse, Ricœur répond enfin :

> Je devine parfaitement qu'il est difficile de trouver le ton juste d'une génération à l'autre. Je pensais aux États-Unis, que les relations sont plus faciles, dans les mêmes circonstances, entre universitaires. Permettez-moi de vous dire que je souhaiterais vivement voir se résorber les différences (que notre position réciproque rend inévitable) dans la communication et dans l'amitié. Faisons confiance à l'audace de l'expression et au temps[390].

À elle seule, cette lettre pourrait servir de résumé pour expliquer le rapport entre les deux philosophes. Tandis que Ricœur traite ici des différences inhérentes à l'asymétrie de la relation professeur-assistant, nous pouvons aussi lire ces propos comme un portrait de leur relation future, à la suite des différences « inévitables » entre leurs positionnements philosophiques, notamment au sujet de la métaphore.

D'un point de vue chronologique, il est important de situer ce débat sur la métaphore à un moment de bouleversement dans les sciences humaines et sociales, marqué entre autres par des relectures des œuvres de Freud, de Heidegger et de Nietzche, et accompagné par une critique des philosophies du sujet, de la représentation et de la

[390] Lettre de Paul Ricœur à Jacques Derrida, 27 décembre 1961, reprise dans Benoît Peeters, *Derrida*, *op. cit.*, p. 163.

continuité historique[391]. Pour rester au plus près de ce débat sur la métaphore que nous allons commenter dans le détail dans la deuxième partie de ce travail, il y a en effet à son cœur un différend quant à la place à accorder à la position de Heidegger sur le poétique comme horizon de dissolution du philosophique et en particulier au sujet d'une phrase de celui-ci reprise par Derrida dans son article de 1971, « La mythologie blanche », pour mener son argumentaire : « Le métaphorique, il n'y en a qu'à l'intérieur de la métaphysique ». Dans son texte, Derrida expose sa thèse en affirmant que la métaphore dévoile le caractère mythologique du discours philosophique, où le *logos* ne serait qu'un *mythos* parmi d'autres, aux prétentions arbitraires. Il insiste sur l'importance des métaphores usées, voire *usurées*[392], comme démonstration des limites du discours philosophique.

La réponse de Ricœur ne se fait pas attendre : en 1975, il publie *La Métaphore vive*. Comme l'a fait remarquer Jean-Luc Amalric, il s'agit de « l'une des seules polémiques engagées par Ricœur dans le cadre de son œuvre philosophique[393] », où ce dernier se confronte sans filtre avec la déconstruction derridienne en lui opposant ce qu'il considère comme le pouvoir de la métaphore, à savoir la vivacité et la vitalité de cette dernière qui permettent de nourrir et transformer le discours philosophique. Si le contenu de cette étude nous occupera plus loin, nous voudrions insister encore un peu sur la réponse de Derrida qui arrive quelques années plus tard avec « Le Retrait de la métaphore », lors d'une conférence à laquelle participe aussi Ricœur. De manière inattendue, Derrida

[391] Cf. Paul Ricœur, *De l'interprétation : Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965 ; Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, t. 1, Paris, Albin Michel, 2021 ; Maurice de Gandillac, Bernard Pautrat, *Nietzsche aujourd'hui ?*, t. I et II, Paris, Hermann, 2011.
[392] Cette idée de l'usure, relevant du lexique économique, s'inscrit dans le plus vaste projet de déconstruction du langage chez Derrida. Il y revient régulièrement dans ses textes plus spécifiquement consacrés aux questions des langues. Cf. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996 ; *Id.*, *Qu'est-ce qu'une traduction relevante ?* [1997], Paris, L'Herne, 2005.
[393] Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006, p. 5.

s'attaque à la critique adressée par Ricœur, moins pour marquer l'écart entre leurs deux positionnements que pour souligner une mécompréhension, voire une mauvaise interprétation de ses propos de la part de Ricœur[394] : ainsi, la réponse de Derrida a pour objectif déclaré de « re-situer le lieu d'un débat possible, plutôt que [de] l'ouvrir et encore moins [de] le fermer ». Une invitation qui, dans le sillage de ce rapport que nous avons essayé d'esquisser, sera recueillie seulement une trentaine d'année après, quand Ricœur, apprenant la maladie de Derrida, adresse à ce dernier une lettre tardive où il re-situe véritablement leur débat sur la métaphore et où il dit continuer à « regretter la malencontreuse critique » adressée dans *La Métaphore vive*, avant d'ajouter : « Vous l'avez vivement relevée et brillamment re-levée[395] ».

La véritable rencontre entre Glissant et Derrida se fait plus tardivement, vraisemblablement entre la parution du *Discours antillais* (1981) et le colloque « Renvois d'ailleurs » (*Echoes from Elsewhere*) organisé par Glissant, David Wills et Patrick Mensah à l'Université d'État de Louisiane, à Bâton Rouge, en avril 1992. Centré autour du thème du transculturalisme et notamment des enjeux du bilinguisme et de la francophonie dans les théories de la littérature et dans la fiction, ce colloque voit la participation de Jacques Derrida, aux côtés d'autres personnalités renommées telles que la philosophe féministe et postcoloniale Gayatri Chakravorty Spivak et le sociologue et romancier Abdelkébir Khatibi. Derrida y intervient donc, en présentant une communication qui devait servir de base à la rédaction de *Le Monolinguisme de l'autre*,

[394] « [C]'est souvent parce que je souscris à certaines propositions de Ricœur que je suis tenté de protester quand je le vois me les opposer comme si elles n'étaient pas déjà lisibles dans ce que j'ai écrit », Jacques Derrida, « Le Retrait de la métaphore » dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987-1988, p. 72.

[395] Lettre tardive de Paul Ricœur à Jacques Derrida, sans date, reprise dans Benoît Peeters, *Derrida*, *op. cit.*, p. 643. Nous reviendrons dans la partie consacrée à la métaphore sur l'importance de ces deux mots dans l'appréhension de la métaphore chez Ricœur.

œuvre dont il n'est pas besoin de rappeler l'importance, notamment lorsque l'on s'intéresse aux rapports entre les langues et aux mécanismes inhérents à la traduction. L'ouvrage, dédié à David Wills qui, à côté de Spivak, était l'un des principaux traducteurs de Derrida aux États-Unis, ouvre sur un renseignement pour les lecteurs à propos des sources du texte[396], ainsi qu'avec deux citations, placées en épigraphes : l'une tirée de *Amour bilingue* de Khatibi et l'autre tirée du *Discours antillais* de Glissant. Nous citons cette dernière, car elle se situe au cœur de ce qui rapproche les deux penseurs et de ce qui explique peut-être le plus leur intérêt partagé pour les questions de traduction :

> Le « manque » n'est pas dans la méconnaissance d'une langue (le français) mais dans la non-maîtrise d'un langage approprié (en créole ou en français). L'intervention autoritaire et prestigieuse de la langue française ne fait que renforcer les processus du manque.
> La revendication de ce langage approprié passe par une révision critique de la langue française […].
> Cette révision pourrait participer de ce qu'on appellerait un anti-humanisme dans la mesure où le domesticage par la langue française s'exerce à travers une mécanique de l'« humanisme »[397].

Il ne s'agit pas seulement pour Derrida de rendre hommage à son hôte lors de ce colloque. La lecture du texte montre bien une présence de la pensée de Glissant, voire son influence pour les propos de Derrida, comme les montrent les références à la « poétique de relation » (p. 39), ainsi que les passages où Derrida s'attarde sur le titre même qu'il a

[396] « Plus brève et souvent différente dans sa forme, une version orale de ce texte fut présentée lors d'un colloque organisé par Édouard Glissant et David Wills, du 23 au 25 avril 1992, à l'université d'État de Louisiane, à Bâton Rouge, aux États-Unis. Sous le titre '*Echoes from Elsewhere*/Renvois d'ailleurs', cette rencontre fut internationale et bilingue. Qu'il s'agisse de linguistique ou de littérature, de politique ou de culture, on devait y traiter des problèmes de la francophonie hors de France », Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996. Pour une lecture détaillée de l'ouvrage nous renvoyons au texte de Marc Crépon, *L'héritage des langues. Éthique et politique du dire, de l'écrire et du traduire*, Paris, Fayard, 2022.

[397] Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, *op. cit.*, p. 574, repris par Jacques Derrida dans *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, dans l'édition du Seuil, 1981, p. 334.

donné à son intervention, « le monolinguisme de l'autre », pour mettre en discussion tout « ce lexique de l'avoir, de l'habitude, de la possession d'une langue […] comme si le pronom et l'adjectif possessifs étaient ici, quant à la langue, proscrits par la langue[398] ». Car, en effet, en reprenant la phrase de Glissant mise en exergue de son livre, Derrida s'intéresse à la manière dont les situations d'aliénation coloniale ou d'asservissement historique agissent notamment sur l'idée que l'on se fait de la langue et, par extension, de l'identité qu'on y attache. L'enjeu de la langue est ce qui permet le rapprochement entre Glissant et Derrida, cela d'une manière sans doute plus évidente que dans le cas du rapport entre ce dernier et Ricœur. Cependant, il ne faut pas se laisser porter par des assonances biographiques rapides, car si les deux partagent la même méfiance vis-à-vis de l'identité coloniale promue par et dans la langue française, et que les deux se proposent de défaire l'universalisme, leurs démarches entrent en collision, notamment pour ce qui concerne leur rapport respectif à la culture européenne et à l'histoire de la philosophie.

Ainsi, la deuxième rencontre entre Glissant et Derrida se place sous le signe d'un débat, plutôt que d'un accord harmonieux. Cette rencontre a lieu au Parlement international des écrivains (dont Glissant est l'un des membres fondateurs) en novembre 1993, au sein d'un débat ayant pour titre « Écritures du divers[399] ». Glissant et Derrida se confrontent autour de « la grande question de l'Un et de l'Être », question que les deux traitent toujours par rapport à la question de la langue. C'est à Glissant de commencer la discussion, la situant volontairement sous le signe d'une « méditation sur ce qui peut nous séparer ou nous rapprocher » avec un ton quelque peu provocateur vis-à-vis de ce qu'il

[398] *Ibid*., p. 44
[399] « Dialogue entre Édouard Glissant et Jacques Derrida », 6 novembre 1993, Parlement international des écrivains, Strasbourg. Pour la transcription de ce débat nous renvoyons au lien : https://edouardglissant.world/lieux/jacques-derrida-edouard-glissant/, d'où sont tirées les citations qui suivent.

appelle ailleurs dans ses textes « les cultures ataviques », c'est-à-dire les cultures surgies autour de la mer Méditerranée[400]. Dans la suite directe du « monolinguisme de l'autre », dont il avait parlé dans sa conférence à Bâton Rouge, la réponse de Derrida nous semble marquer une différence profonde entre les expériences vécues par Glissant et lui, nonobstant ce qui les rapproche, à savoir le fait d'« être venus d'ailleurs dans la langue où nous parlons maintenant, dans la culture avec laquelle nous nous expliquons maintenant ». Dans ce deuxième débat, Derrida s'attarde avec plus de force sur son expérience coloniale à lui, en rappelant la situation de l'Algérie et d'une « certaine Méditerranée » comme « un lieu aujourd'hui de douleur particulièrement aigu[401] », ce qui fait que Derrida ne se reconnaît pas dans le bilinguisme vécu dans le cas de Glissant, ou bien dans celui vécu par les écrivains Franco-magrébins du Maroc. Ce qu'il perçoit en revanche comme une forme de « bilinguisme » commune à tous à l'époque contemporaine, c'est la « contrainte que les hommes sur cette terre devront parler deux langues au moins, dont l'anglo-américain ». De ce point de vue, Derrida rejoint Glissant quand ce dernier écrit que le premier danger de l'impérialisme et de l'hégémonie linguistique du sabir anglo-américain comme véhicule de communication est de réduire à l'identique « la langue de Hopkins et celle de Faulkner, ainsi que la langue des pubs de Londres ou des entrepôts du Bronx[402] ». Derrida et Glissant militent pour une conception

[400] Glissant entame la conversation en disant : « pour ne pas être suspect de parti pris, je ne vais pas partir des contes ou des épopées africaines, je vais partir de la notion de l'Un et de l'Être dans la Grèce antique. Donc, je vais faire un peu le Nègre gréco-latin et donner quelques assurances de mon savoir ».
[401] Comme l'écrit Benoît Peeters dans sa biographie *Derrida*, à cette époque, Derrida est particulièrement touché par la situation du peuple algérien « pris en tenailles entre les attentats du FIS – le Front islamique du salut – et la répression brutale du pouvoir en place ». Cette situation l'amène à s'engager directement au début de l'année 1994, signant un « Appel pour la paix civile en Algérie » et intervenant à la Sorbonne lors d'une réunion de soutien aux intellectuels algériens. Cf. pp. 573-576.
[402] Édouard Glissant, *La Cohée du Lamentin*, *op. cit.*, p. 144.

« impure » des langues comme le suggère le concept de créolisation chez Glissant, repris à sa manière et non sans réserve par Derrida :

> [Q]uand j'ai vu que vous disiez si je ne m'abuse quelque chose qui va dans ce sens-là au sujet de l'anglo-américain, j'ai pensé que là c'était une très bonne ligne de politique de la langue, de politique de résistance de la langue […] qu'elle devait se faire à partir de possibilités de greffes, d'inventions et de… disons créolisations, ou tous les analogues qu'on peut proposer à ce concept, ou à ce modèle – je ne sais pas comment l'appeler – qu'Édouard Glissant a admirablement exposé et soutenu[403].

Or, si cette rencontre est le lieu de démarcation de certaines ressemblances et certaines différences entre leur manière de s'opposer au « phallogocentrisme » occidental (une critique externe chez Glissant, une critique interne chez Derrida[404]), elle est aussi le lieu où s'inscrit concrètement chez les deux auteurs une certaine vision partagée des imprévisibilités et des possibilités infinies offertes par les relations entre les langues[405]. Car, c'est précisément durant cette rencontre que Glissant et Derrida, avec Pierre Bourdieu, Toni Morrison et Salman Rushdie annoncent la création du Parlement international des écrivains, susceptible d'organiser une solidarité concrète avec les écrivains menacés – dans leur travail et dans leur existence – par de nouvelles formes de

[403] « Dialogue entre Édouard Glissant et Jacques Derrida », *art. cit.*

[404] Aliocha Wald Lasowski, *Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues*, *op. cit.*, p. 105. Un exemple assez parlant et assez actuel est l'échange à propos de la manière dont on entend la critique de l'origine, de la filiation et du territoire : si pour Glissant, toute civilisation atavique est née d'un mythe fondateur qui impose une « légitimité par filiation – évidemment ce sont des sociétés machistes, donc par filiation paternelle parce que la filiation maternelle personne ne peut en douter, tandis que le père on peut en douter – pour confirmer le droit pour une communauté d'être sur terre et de posséder cette terre qui devienne son territoire » ; pour Derrida, des écarts souvent refoulés existent : « Par exemple, il y a dans la tradition juive un motif dont on ne parle pas beaucoup, qui dit : "Dieu a dit : la terre en question," – et ça peut être Israël, ça peut être Jérusalem – "vous ne la possédez pas. Vous êtes les locataires". Autrement dit, il n'y a pas d'appropriation. Dans une certaine tradition judaïque, il n'y a même pas d'appropriation possible de la terre. Alors sur le fond occulté de ce motif-là, évidemment, il y a territorialisation, peuple élu, et toute la guerre pour l'appropriation de Jérusalem qui à mon avis est aujourd'hui le lieu central de la guerre mondiale », « Dialogue entre Édouard Glissant et Jacques Derrida », *art. cit.*

[405] Cf. à ce propos Tiphaine Samoyault, *Traduction et violence*, *op. cit.*, p. 143 et ss.

censure. La fondation de cette institution donne lieu, l'année qui suit cette rencontre, à la création du réseau des villes-refuges conçues comme un maillage d'espaces urbains ouverts à l'accueil et à l'expression des « voix du monde[406] » :

> La Ville refuge n'est pas comme un asile de charité, elle entretient avec son hôte qu'elle a choisi d'accueillir des rapports de connaissance mutuelle, de découverte progressive, d'échange à long terme, qui font de cette entreprise un exercice véritablement militant, une participation active au rendez-vous généralisé « du donner et du recevoir[407].

Il nous semble qu'une fois de plus, cette nouvelle expérience contribue à définir chez Glissant une politique des langues qui est aussi une politique et une poétique de la traduction : « La première réunion du Parlement international des écrivains, à Strasbourg en 1993, n'était pas absolument polyglotte, mais à coup sûr multilingue[408] ». Or c'est notamment autour de ce « multilinguisme » que Glissant place, l'année suivante, l'action de la traduction : « ce que le processus de traduction évoque ainsi, c'est le chatoiement du multilinguisme, qui n'est pas la simple connaissance de deux ou plusieurs langues, mais le renforcement en chacun de l'imaginaire des langues[409] ». L'imaginaire du multilinguisme promu par Glissant et qui est l'une des conditions d'une « poétique de la Relation » rejoint de manière concrète le « plus d'une langue » par lequel Derrida définit la déconstruction.

[406] Édouard Glissant, « La Ville, refuge des voix du monde », *Traité du Tout-monde*, *op. cit.*, pp. 248-251.
[407] *Ibid*., p. 249.
[408] *Ibid*., p. 27.
[409] Édouard Glissant, « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *art. cit.*

Deuxième partie

Regards croisés sur la traduction

Avant-propos

Si nous avons choisi de mener cette étude comparée entre Édouard Glissant et Paul Ricœur autour du thème de la traduction ou, pour mieux dire, autour de leurs pensées sur la traduction, c'est avant tout parce que le discours sur la traduction demeure précisément la seule occasion concrète où ces deux pensées ont été mises ouvertement en dialogue. Nous nous référons à un entretien entre Glissant et Luigia Pattano, datant du 15 janvier 2010, où la chercheuse s'intéresse à l'attention consacrée par l'écrivain martiniquais à la traduction. « Traduire la relation des langues[410] » est, à ce jour, la seule trace qui enregistre le mouvement même de la pensée glissantienne à propos de la traduction, précisément grâce au format de l'entretien qui oblige en quelque sorte l'auteur à se confronter avec d'autres théories, à travers des questions très spécifiques posées par l'intervieweuse – ce qui n'est pas sans poser des problèmes à la réussite de l'entretien même, comme nous aurons l'occasion de le voir dans les réponses données par Glissant[411]. Malgré le ton pas toujours détendu de l'entretien, cet échange est précieux parce qu'il contribue à faire bouger la réflexion de Glissant sur la traduction, la poussant

[410] Luigia Pattano, « Traduire la relation des langues : un entretien avec Édouard Glissant », *Trickster*, n° 8, 15 janvier 2010, et *Mondesfrancophones*, 26 août 2011 - https://mondesfrancophones.com/mondes-caribeens/traduire-la-relation-des-langues-un-entretien-avec-edouard-glissant/.

[411] Pendant toute la durée de l'entretien on ressent une certaine réticence de la part de Glissant à répondre aux questions de Pattano, réticence explicitée par lui-même vers la fin de l'entretien : « c'est pour cela que l'exercice de question-réponse, je suis tellement rétif. Parce que souvent c'est une duplication, ce n'est pas vraiment… Ce n'est pas la faute du questionneur, ce n'est pas la faute du questionné, c'est le principe même qui est... […] il vaut mieux échanger des monologues parce que dans la question… le questionneur pose la question en fonction d'une réponse qu'il attend ».

bien au-delà des jolies formules et phrases dont ses textes son parsemés et dont la critique assez souvent abuse.

En particulier, Pattano essaie de créer des passerelles entre Glissant et certains noms qui s'inscrivent dans le « tournant éthique » de la traductologie, dont le représentant est, du moins dans le domaine francophone, Antoine Berman[412], suivi précisément par Ricœur. En effet, de manière assez étonnante, ce dernier est l'un des noms les plus cités dans les études de traduction et de traductologie, notamment pour ce qui concerne ce tournant éthique, alors que sa réflexion est circonscrite à quelques textes et ne se fait pas en lien avec une *praxis* traductive, qu'elle soit prospective ou rétrospective – ce que nous avons considéré comme un autre point de convergence avec Glissant. L'entretien en question nous permet justement de revenir sur une certaine tendance généralisée, notamment dans les cours universitaires de traduction et traductologie, à faire de Glissant et Ricœur deux penseurs de la traduction au sens strict, tendance qui comporte deux risques. D'un côté, on risque d'oublier que les deux réfléchissent à la traduction à partir de différents domaines d'expérience : écrivain et poète avant tout pour le premier, philosophe pour le deuxième, leurs pensées de la traduction ne pouvant donc pas faire abstraction d'un certain parcours de réflexion bien plus complexe et qu'il n'est pas aisé d'inscrire dans le domaine des *Translation Studies*. L'autre risque est une certaine tendance diffuse à vouloir cristalliser leurs réflexions sur la traduction dans une reprise infinie de phrases et concepts sans jamais les questionner et sans jamais les faire dialoguer avec d'autres penseurs, d'autres idées, d'autres domaines. En effet, comme nous met en

[412] Berman a sans aucun doute inauguré ce tournant éthique de la traduction dans les années 1980, inspirant par la suite des développements ultérieurs, parfois polémiques et antagonistes, notamment Lawrence Venuti, Antony Pym, Henri Meschonnic, Gayatri Chakravorty Spivak. Cf. Barbara Godard, « L'Ethique du traduire : Antoine Berman et le "virage éthique" en traduction », *TTR*, 14(2), pp. 49-82 ; Tiphaine Samoyault, *Traduction et violence*, *op. cit.*, en particulier le paragraphe « Traduction et morale », pp. 149-157.

garde Loïc Céry, il s'agit des risques communs tant pour Glissant que pour Ricœur, les deux représentant « ces pensées-carrefours qui, parce qu'elles proviennent d'investigations denses, ont pu également générer de multiples tentatives de simplifications et de récupérations[413] ».

Avant de rentrer dans le vif de l'entretien, afin de comprendre dans quelle mesure le rapprochement proposé est pertinent, nous aimerions nous attarder davantage sur la nature de cette « comparaison ». Tout d'abord, nous l'avons dit, ni Ricœur ni Glissant ne sont des traductologues au sens strict, leur intérêt pour la traduction ne s'inscrivant pas de manière orthodoxe dans le couple expérience-réflexion, tel que théorisé par Berman[414], si par expérience on entend une pratique assidue de la traduction littéraire ou philosophique. À partir d'ici, plusieurs considérations s'imposent : d'un côté, les occasions qui ont permis à Ricœur et Glissant de prononcer ces discours sur la traduction ne relèvent pas d'un intérêt systématique à ce sujet, mais s'inscrivent au sein d'une effervescence plus générale et diffuse autour de la traduction dans les années 1990. Pour le premier, il s'agit, en effet, d'interventions proposées dans le cadre de remises de prix de traduction ou de conférences d'ouverture au sein des colloques, à partir de la deuxième moitié de la décennie, motivées par son intérêt poussé vis-à-vis du langage[415]. Pour le

[413] Loïc Céry, *Édouard Glissant. Une traversée de l'esclavage, II. Étude critique : deuxième tome. Renverser les gouffres,* Paris, Éditions de l'Institut du Tout-monde, 2020, p. 645.
[414] « Je ne suis traductologue que parce que je suis, primordialement, traducteur », Antoine Berman, « Au début était le traducteur », *TTR*, 14(2), 2001, p. 16.
[415] Nous pensons aux trois textes contenus dans *Sur la traduction* [2004], Paris, Les Belles Lettres, 2016. Le premier, « Défi et bonheur de la traduction », est issu d'une allocution prononcée pour la remise du Prix franco-allemand de Traduction 1996 de la Fondation Deutsche Verlags-Anstalt (DVA), le 15 avril 1997, à l'Institut Historique Allemand de Paris, assigné à Christian Berner pour sa traduction en français de *Brouillon zur Ethik (1805-1806)* de Friedrich Schleiermacher, et à Andreas Knop pour sa traduction en allemand de *Penser au Moyen-Age* d'Alain de Libera. Le deuxième, « Le paradigme de la traduction », est la transcription de la leçon d'ouverture prononcée à la Faculté de théologie protestante de Paris en octobre 1998, parue dans *Esprit,* 253, juin 1999, pp. 8-19, dans un dossier intitulé « La traduction, un choix culturel ». Le troisième, « Un 'passage' : traduire l'intraduisible », est un texte écrit en hommage de Jean Greish, traducteur entre autres de Heidegger, recueilli dans *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greish.* Textes réunis par Philippe Capelle, Geneviève Hebert, Marie-Dominique Popelard, Paris, Cerf, 2004.

deuxième, les interventions explicitement consacrées à la traduction s'inscrivent elles aussi essentiellement au sein d'occasions publiques, où l'écrivain était invité à prendre la parole sur des problématiques liées aux questions linguistiques qui l'ont toujours intéressé, notamment en raison de sa propre situation linguistique d'écrivain vivant en coprésence de deux langues, le créole martiniquais et le français[416], en quête d'un langage d'expression poétique. Deux points en commun donc : une certaine convergence temporelle dans le surgissement de la réflexion sur la traduction ; un fort intérêt pour les questions relevant le rapport entre le sujet, le langage et le monde.

Nous serions tentée d'affirmer que les similitudes s'arrêtent là. En effet, comme nous aurons l'occasion de le voir, dans la forme qu'il décide de donner à ses discours sur la traduction, Ricœur montre une volonté d'inscrire sa pensée dans un certain héritage de l'histoire de la pensée la traduction, notamment celui relevant du tournant éthique du traduire inauguré par Berman. Ainsi, dans l'allocution prononcée pour la remise du Prix franco-allemand de Traduction 1996, il introduit de la sorte son intervention :

> Vous me permettrez d'exprimer ma gratitude aux autorités de la Fondation DVA à Stuttgart, pour l'invitation qu'elles m'ont faite de contribuer à mon tour, et à ma façon, à la remise du Prix franco-allemand de Traduction 1996. Vous avez accepté que je donne pour titre à ces quelques remarques « Défi et bonheur de la traduction ». J'aimerais en effet placer mes remarques consacrées aux grandes difficultés et aux petits bonheurs de la traduction sous l'égide du titre *L'épreuve de l'étranger*, que le regretté Antoine Berman a

[416] Contrairement à Ricœur, Glissant n'a publié aucun ouvrage entièrement consacré à la traduction. Suivant le corpus établi par Catherine Delpech-Hellsten, ses textes les plus célèbres sur la traduction sont : « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *op. cit.,* (ce même texte a été raccourci et repris avec modification dans la partie « Langues et langages » d'*Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*) ; « Les Nouvelles données de l'écriture », *Société et littérature antillaise aujourd'hui. Actes de la rencontre de novembre 1994 à Perpignan*, *op. cit.*; « Traduction, Relation » dans *La Cohée du Lamentin*, *op. cit.* À ces textes, il faut ajouter Édouard Glissant, « Transparence et opacité » dans *Poétique de la Relation*, *op. cit.,* pp. 125-134 ; l'entretien avec Luigia Pattano, « Traduire la relation des langues », *art.cit.* ; Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, *op. cit*., pp. 28-29.

> donné à son remarquable essai : *Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*[417].

Ses références, comme il le dit indirectement en citant l'œuvre de Berman, demeurent surtout les réflexions produites dans la culture allemande à partir de l'âge romantique jusqu'à nos jours – notamment Humboldt, Schleiermacher, Rosenzweig et Benjamin, mais il fait preuve également d'une connaissance plus contemporaine des théories produites à ce sujet, en citant Quine, Eco, Steiner. Même dans le choix de publier un texte où ses réflexions sont rassemblées, nous voyons chez Ricœur ce désir de s'inscrire « à [son] tour, et à [sa] façon », pour employer sa formule, dans une lignée philosophique bien établie, à savoir celle qui va de Humboldt et Schleiermacher et arrive jusqu'à Berman.

Au contraire, dans ses interventions, Glissant ne semble guère intéressé aux discours qui se sont produits autour de la traduction, ce qui pourrait relever d'une certaine méconnaissance vis-à-vis du cadre théorique, une méconnaissance pleinement avouée et assumée. La manière dont il ouvre la conférence inaugurale « Traduire : Relire, Relier » aux Assises de Arles de 1994 en est peut-être la preuve :

> Ne souriez pas si je vous dis que je suis pris de quelque mal-être, en ce moment où l'écrivain que je suis ose prendre la parole pour délirer un peu sur la traduction, devant une assemblée où il y a tant de traducteurs compétents, performants, mais aussi pointilleux et minutieux, et j'ai essayé de combattre ce mal-être, que je pressentais, bien sûr, en réduisant mon discours – moins on en dit, mieux cela vaut – mais aussi en le frappant de quelques formules d'opacité – vous connaissez mon penchant pour cette vertu de la littérature –

[417] Paul Ricœur, « Défi et bonheur de la traduction », *op. cit.*, p. 1.

> et je vous prie de ne pas être trop, ou de n'être pas trop, interdits devant ces quelques propositions[418].

Or, comme le suggère Catherine Delpech-Hellsten, nous pouvons prendre ce verbe « délirer » soit dans l'une de ses acceptions courantes, à savoir divaguer, soit dans son sens étymologique, au sens donc de *delirare,* à savoir « s'écarter du sillon » où l'extravagance est entendue dans son sens premier d'écartement vis-à-vis d'un chemin tracé, d'une *lira*. Cette suggestion, que nous accueillons, n'est pas uniquement une trouvaille de chercheuse qui prend plaisir aux mots et à leurs définitions multiples, le « délire » étant chez Glissant un sujet fortement travaillé pour décrire les comportements linguistiques à la Martinique, notamment dans le chapitre « Le délire verbal » de *Le Discours antillais*[419], où il reconnaît une sorte d'accoutumance au dérèglement langagier pour des sujets qui n'arrivent pas à habiter la ou les langues fréquentées. Ainsi, disait-il dans son essai de 1981 :

> C'est peut-être le lieu de se demander quelle confiance faire aux mots, surtout dans la langue de l'autre, ou au moins par quel biais les aborder, dans ce délaissement généralisé. Par où les techniques de l'écriture conjoindraient aux affres de la parole. Je pense, intéressé aux mots, avoir ainsi bien déliré sur le délire […] Ne nous croyons pas saufs des pulsions du délire verbal. Telle jouissance à manier un langage « spécialisé », telle naïveté devant des champs méthodologiques nouveaux, telle application innocente de concepts élémentaires […] les possibilités sont nombreuses de l'aliénation latente ou manifeste en ce domaine, jusque chez ceux (dont nous sommes tous) qui prétendent y échapper[420].

[418] Édouard Glissant, « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *op. cit.*
[419] Édouard Glissant, *Le Discours antillais, op. cit.*, pp. 359-392.
[420] *Ibidem*, p. 380.

Ainsi, dans l'optique d'adresser un discours sur la traduction devant des spécialistes, la posture de Glissant est à la fois celle de quelqu'un qui veut « sortir des approches conventionnelles, traditionnelles, et des théories habituelles consacrées à cette délicate question[421] », mais aussi celle de quelqu'un pris dans un délire au sens d'une « jouissance à manier un langage "spécialisé", [d'une] naïveté devant des champs méthodologiques nouveaux, [d'une] application innocente de concepts élémentaires[422] », à savoir le champ de la traductologie. D'ailleurs, c'est à lui-même de dire qu'il faut que les écrivains s'intéressent davantage à la traduction : « Jusqu'ici on a trop laissé les traductions aux seuls traducteurs. Les traductions deviendront une part importante des poétiques, ce qui n'est pas le cas jusqu'ici[423] », ce qui confirme une certaine méconnaissance de maintes réflexions produites par des écrivains et des écrivaines, ainsi que par des philosophes, issues de leur pratique traductive.

Déjà à partir de leur manière de se positionner et de prendre la parole à l'intérieur des lieux où se forge et s'articule la réflexion sur la traduction, nous voyons deux approches à la fois communes et distinctes : communes parce qu'il y a chez les deux une sorte d'hésitation, dans la formulation des mots introductifs, vis-à-vis d'un domaine qu'ils ne pratiquent pas habituellement ; distinctes parce que, une fois reconnue cette condition particulière de dépaysement dans le discours, l'un s'autorise à intervenir en se dotant d'un équipement théorique solide qui lui permet de se positionner en tant que philosophe pour créer des ponts avec d'autres pensées sur lesquelles appuyer sa propre réflexion, alors que l'autre revendique son autonomie discursive à partir d'une posture d'écrivain, en se

[421] Catherine Delpech-Hellsten, « Traduire par la Porte "kadotée" », Séance inaugurale du « Cycle traduction » : La Relation aux frontières de la traduction, Paris, Institut du Tout-monde, 2013-2014 - https://tout-monde.com/mooctrad.s1.a2.module3.html.
[422] Édouard Glissant, *Le Discours antillais, op. cit.*, p. 380.
[423] Édouard Glissant, *L'Imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009), op. cit.*, p. 27.

donnant la liberté de frapper son discours « de quelques formules d'opacité[424] », c'est-à-dire d'en faire une sorte d'innovation dans le champ littéraire. Une fois élucidés ces deux positionnements en l'apparence antagonistes, nous essayerons de voir comment ces deux pensées sur le traduire peuvent être regardées différemment, à travers un parcours qui met au centre ce croisement entre littérature et philosophie, que nous avons nommé *poétique* et par lequel nous proposons un dialogue plus fertile à partir d'une enquête sur la manière d'aborder la question de l'altérité dans ces deux réflexions. L'un et l'autre en effet disent concevoir la traduction comme un « exercice de rapport à l'autre[425] » et comme une « épreuve de l'étranger[426] », sans pour autant qu'on puisse réduire ces regards à un même cheminement de la pensée.

Sans prétendre épuiser l'argument dans l'espace de ce travail de thèse, notre but est de montrer comment ces deux pensées arrivent par moments à s'effleurer, s'entrechoquer, en se transformant mutuellement dans notre manière de les entendre et en nous permettant d'élargir notre regard sur la traduction vers une nouvelle conception de celle-ci : une *poétique*, c'est-à-dire une pratique, à la fois philosophique et littéraire, incarnée. Il ne s'agit pas de proposer une approche philosophique ou littéraire de la traduction, mais de faire de la pensée de la traduction un lieu fertile de réflexion tant pour la philosophie que pour la littérature, dans une contamination mutuelle de ces deux champs du savoir.

[424] Édouard Glissant, « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *op. cit.*
[425] Luigia Pattano, « Traduire la relation des langues : un entretien avec Édouard Glissant », *art.cit.*
[426] Paul Ricœur, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 36.

8.

Détour sur l'éthique du traduire

Une distance substantielle semble se creuser entre les approches de Ricœur et de Glissant en tant que penseurs de la traduction, notamment à partir d'une divergence à propos d'une présumée visée éthique de la traduction. Cette distance est exacerbée, jusqu'à devenir presque insurmontable, au moment où Luigia Pattano, dans son entretien avec Glissant, essaie de les comparer. Rentrons tout de suite dans le vif de l'entretien cité dans l'avant-propos de cette partie et reprenons l'une des questions posées par Pattano à ce sujet. Nous sommes au moment où la chercheuse reprend la notion ricœurienne d'« hospitalité langagière », la comparant à une longue citation de Berman où ce dernier explique son penchant pour une dimension éminemment éthique de la traduction, pour finalement demander à Glissant son positionnement vis-à-vis de la question :

> **Ricœur attribue à la traduction une fonction éthique qu'il nomme « hospitalité langagière ».** Dans *L'Épreuve de l'étranger*, Antoine Berman envisageait déjà la dimension éthique du traduire et en parlait en ces termes : « La visée même de la traduction – **ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre, féconder le Propre par la médiation de l'Étranger** – heurte de front la structure ethnocentrique de toute culture, ou **cette espèce de narcissisme qui fait que toute société voudrait être un Tout pur et non mélangé**. Dans la traduction, il y a quelque chose de la **violence du métissage**. […] Toute culture voudrait être suffisante en elle-même pour, à partir de cette suffisance imaginaire, à la fois rayonner sur les autres et s'approprier leur patrimoine. La culture romaine antique, la culture française

> classique et la culture nord-américaine moderne en sont des exemples frappants. Or, la traduction occupe une place ambigüe. D'une part, elle se plie à cette injonction appropriatrice et réductrice, elle se constitue comme l'un de ses agents. Ce qui donne des traductions ethnocentriques, ou ce que l'on peut appeler la "mauvaise" traduction. Mais d'autre part, la visée éthique du traduire s'oppose par nature à cette injonction : **l'essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement. Elle est mise en rapport, ou elle n'est rien** ». Voici donc ma question : **est-ce que vous partagez cette idée de la traduction comme paradigme éthique ?**[427]

Avant de nous attarder sur le commentaire de ces propos, lisons d'abord la réponse de Glissant :

> Non, pas du tout. **Je ne partage pas l'idée de la traduction comme paradigme éthique** parce qu'il me semble que la poétique de la traduction, justement, est une poétique qui informe des processus de relation et non pas des contenus. Or, **considérer la traduction, même dans son processus de transfert, comme une ouverture à l'autre et comme une possibilité de métissage etc., c'est considérer d'une part que les rapports à l'autre sont d'abord des rapports de contenu – parce que c'est ça l'éthique, c'est la réflexion sur un contenu, ce qui ne me paraît pas juste, en tout cas qui ne me paraît pas suffisant.** Et d'autre part, c'est considérer que la translation dans la relation est justement une translation de ce contenu. Or, ce qui est intéressant dans la relation ce n'est pas la translation du contenu : c'est **la translation des poétiques, c'est-à-dire la translation des images formelles de la langue.** Et l'image formelle de la langue n'a pas de morale. L'image formelle de la langue n'a pas de principes. Ce n'est pas le contenu du texte qui est traduit. C'est la *poétique* du texte. Quand on traduit le contenu du texte, on fait du rapport mécaniciste, mais on ne fait pas de relation. Et **ce que je veux dire c'est que quand on dit que la traduction c'est un exercice de rapport à l'autre c'est vrai, mais ce n'est pas un exercice de rapport à**

[427] Luigia Pattano, « Traduire la relation des langues : un entretien avec Édouard Glissant », *art. cit.*

> **l'autre au niveau d'une éthique**. Et ce n'est pas l'exercice d'un rapport à l'autre au niveau de ce que ce rapport va entraîner un changement dans un contenu parce que l'idée que vous développez c'est que le rapport établi entre deux langues va entraîner un changement dans un contenu, par exemple le métissage, etc. etc. etc. Mais **le métissage est intéressant non pas par son contenu, mais par les poétiques de sa forme** ; et ça si on ne le comprend pas, on reste dans l'ancien…[428]

Commençons par le début. Pattano se réfère à Ricœur en évoquant son texte « Le paradigme de la traduction », publié en 2004 dans le recueil *Sur la traduction*, originairement conçu pour une leçon d'ouverture à l'Institut de théologie protestante, en octobre 1998[429]. Dans ce court essai, assez dense mais à vrai dire pas particulièrement novateur, Ricœur part du constat que la traduction pose « un problème éthique » et il développe l'idée de la traduction comme pratique de « l'*hospitalité langagière* », la prenant pour modèle pour d'autres formes d'hospitalité qui lui seraient apparentée : le modèle de « l'échange des mémoires », consistant à assumer « en imagination et en sympathie, l'histoire de l'autre à travers les récits de vie le concernant », ces mémoires n'étant pas uniquement les souvenirs individuels mais aussi et surtout le partage des histoires collectives des peuples et des communautés diverses[430] ; le parallélisme entre la pluralité des langues et la pluralités des religions sur lequel il s'attarde souvent, en comparant les confessions et les religions à des langues étrangères « avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique qu'il faut *apprendre* afin de les

[428] *Ibidem*.
[429] Après avoir fait l'objet de cette intervention orale, le texte est paru dans la revue *Esprit*, n° 253 (6), 1999, pp. 8-19, avant d'être publié, à coté de deux autres textes autour du problème de la traduction, dans le recueil *Sur la traduction*, Bayard, 2004, puis réédité en 2016 par *Les Belles Lettres*. Sauf indications contraire, notre lecture s'appuie sur cette dernière édition.
[430] Paul Ricœur, « Quel nouvel éthos pour l'Europe ? » dans Peter Koslowski (dir.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, pp. 107-116.

pénétrer[431] ». Or, ces analogies certainement risquées nous intéressent car c'est précisément en réfléchissant à d'autres situations qui demandent de « combiner 'l'identité' et 'l'altérité' » que la pensée de Ricœur sur la traduction se complexifie et se renouvelle, montrant toutes les tensions, les conflits et la fragmentation qui régit cette opération linguistique et culturelle, sans pour autant renoncer à l'inscrire dans une certaine visée universaliste ou du moins humaniste :

> Mon espoir est celui d'une certaine reconnaissance mutuelle entre les religions, chacune renonçant à dire qu'elle a la vérité, et se disant espérer être dans la vérité, reconnaissant par là même qu'il y a une autre part de vérité en dehors d'elle et acceptant cette très difficile dialectique : le fondamental passe aussi par d'autres langues, mais je ne connais pas ce chemin-là, c'est le chemin des autres ; c'est de cette façon seulement qu'une reconnaissance mutuelle des différentes langues du religieux peut valoir pour la reconnaissance d'un fondamental au-delà de ses multiples langues[432].

Il n'est pas étonnant alors que Ricœur s'intéresse à cette « visée éthique » de la traduction proposée par Antoine Berman, et qu'il déclare inscrire sa pensée de la traduction en grande partie « sous l'égide du titre *L'Épreuve de l'étranger*, que le regretté Antoine Berman a donné à son remarquable essai : *Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*[433] ». D'autant plus que dans les années 1990, notamment avec la parution de *Soi-même comme un autre*, nous pouvons affirmer que l'éthique « se greffe » à l'herméneutique ricœurienne, comme l'herméneutique l'avait fait, quelques décennies auparavant, avec la phénoménologie. Ceci constitue, à notre avis, le premier problème

[431] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *op. cit.*, p. 29. Ce lexique quelque peu machiste est redevable de beaucoup de discours sur la traduction. Nous pensons notamment à George Steiner qui dans son *Après Babel* utilise précisément le même verbe pour caractériser l'un des quatre mouvements inhérents aux processus traductifs. Cf. George Steiner, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1975, pp. 403-411.
[432] Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 288.
[433] Paul Ricœur, « Défi et bonheur de la traduction », *op. cit.*, p. 1.

qui se pose dans la compréhension de cette réflexion sur la traduction chez Ricœur, en raison justement du trop d'importance qu'il consacre à la « visée éthique » telle que théorisée par Berman pour expliquer sa propre pensée traductive, en faisant notamment de la traduction une métaphore de l'accueil, de l'hospitalité. Or, il ne s'agit pas de discréditer l'apport capital du tournant éthique de la traductologie inauguré par Berman, mais plutôt de nuancer son impact dans la pensée de la traduction chez Ricœur pour montrer que, dans l'économie générale de cette réflexion, le parti pris pour l'éthique du traduire à orientation bermanienne ne rend pas justice à la grande complexité de la réflexion de Ricœur sur l'altérité, à laquelle il adosse sa pensée de la traduction, et qui est bien plus riche, composite et complexe.

Comme nous l'avons déjà esquissé dans la première partie de notre travail, nous pensons que les nœuds de cet intérêt sur la traduction peuvent et doivent être retrouvés aussi ailleurs : tout d'abord, au moment de la greffe herméneutique sur la phénoménologie, l'herméneutique ayant beaucoup contribué à la pensée contemporaine sur le traduire ; ensuite, à ce que François Dosse appelle très justement dans sa biographie « l'horizon poétique[434] », à savoir le moment où Ricœur s'intéresse à la métaphore et aux récits, avec *La Métaphore vive* et les trois volumes de *Temps et récit*[435]. Ses textes sur la traduction, que nous allons néanmoins analyser et prendre en compte dans notre propre réflexion, quand ils sont lus uniquement sous le sillage d'une éthique du traduire risquent, en effet, d'être englobés dans un discours trop généralisant et universaliste – ce qui s'avère particulièrement inefficace en raison de la complexité inhérente à la traduction, entendue ici comme mouvement et opération non seulement entre les langues mais aussi entre différentes manières d'habiter les langues.

[434] François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005), op. cit.*, pp. 355-365.
[435] Ce sont notamment ses réflexions sur la métaphore qui nous occuperons dans une partie de ce travail.

Lorsqu'il se réfère à Berman, Ricœur semble négliger un aspect important du cadre théorique de celui-ci, à savoir le fait que toute une partie du projet critique de Berman, notamment celui de *Pour une critique des traductions : John Donne* publié après sa mort « se réclame […] de l'*herméneutique* telle que l'ont développée Paul Ricœur et Hans Robert Jauss à partir de *L'Être et le Temps* de Heidegger[436] ». Ricœur ne semble pas prendre en compte son propre apport sur la pensée de Berman, ce qui fait que, dans ses textes explicitement consacrés à la traduction, on a comme l'impression d'être face à un oubli de sa propre pensée. Comme le fait remarquer Marc De Launay dans sa préface à *Sur la traduction*, il y a dans ce texte de Ricœur une sorte de « silence sur un thème, l'herméneutique, qui pourtant traverse son œuvre » et qu'il serait utile de reprendre pour comprendre comment il envisage certaines questions liées à la traduction, à savoir « les thématiques de l'original, de la compréhension, de l'interprétation et des "sources" du sens[437] ». Il suffit de considérer par exemple que, malgré les importantes réflexions qu'on peut retrouver dans le recueil *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*[438], dans les textes sur la traduction aucune place est réservée à l'horizon de lecture ou à ce qu'il

[436] Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, édition établie par Isabelle Berman, Paris, Gallimard, 1995, p. 15. En particulier, le mot et le concept d'« horizon », développé philosophiquement par Husserl et Heidegger, élaboré de manière plus concrète et épistémologique par Gadamer et Ricœur, puis repris par l'herméneutique littéraire de Jauss (*Ibid*., p. 79). Dans une des notes en fin de volume de *Poétique de la Relation* Glissant aussi fait référence au concept d'« horizon » : « M. Meschonnic déplore par exemple l'usage immodéré, dans les textes critiques contemporains, du terme horizon. Sans doute parce qu'il soupçonne là un projet, l'intention d'une conquête (un autre nomadisme en flèche), la percée d'une idéologie ou – ce qui revient au même – d'un idéal propagateur. Pourtant, le mot horizon perd de ce sens quand il s'agit de l'horizon réalisé du monde. La modernité, ne serait-ce pas la totalité contradictoire et réfléchie des cultures ? L'horizon, c'est en planète la circularité de tous les lieux. En attendant que l'humanité réactualise, de manière déplorable, l'ancienne acception et l'ancien usage, en « projetant » contre des lieux encore insoupçonnables, à l'horizon interplanétaire », Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit*, p. 234. Ne disposant d'aucune référence spécifique, nous pouvons inscrire cette observation que Glissant attribue à Henri Meschonnic à l'intérieur de sa vaste critique contre la démarche herméneutique préconisée traditionnellement contre laquelle il s'est battu à partir des années 1970. Cf. notamment Henri Meschonnic, *Pour la poétique II : Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973.

[437] Marc de Launay, « Préface » dans Paul Ricœur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. XI.

[438] Cf. notamment Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? » [1970], *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986, pp. 137-159 ;

appelle dans d'autres occasions « les mondes ouverts par les textes[439] » : le contexte de réception de l'œuvre traduite, ses différents destinataires, tout comme le processus de lecture opéré par le sujet traduisant ou par le lecteur tout court, demeurent absents de la réflexion ricœurienne sur la traduction au sens strict, alors que ces questions deviennent centrales, au moins dans ses énonciations, dans la pensée tardive de Berman. En effet, le Berman qui semble intéresser Ricœur est visiblement celui de *L'Épreuve de l'étranger*, qu'il cite systématiquement dans les trois interventions sur la traduction, et celui de *La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*.

Revenons alors sur ce premier texte, le même dont Pattano tire la longue citation en préambule de sa question à Glissant à propos de « la traduction comme paradigme éthique », et essayons de commenter certains passages de la citation. Nous nous mettons dans la peau de l'intervieweuse – un geste vraisemblable pour nous, étant donné son statut de doctorante en littérature francophone à l'époque de l'entretien, ainsi que son intérêt pour les questions inhérentes à la traduction. Des syntagmes comme « féconder le Propre par la médiation de l'Étranger », « cette espèce de narcissisme qui fait que toute société voudrait être un Tout pur et non mélangé », « la violence du métissage », « ouverture, dialogue, métissage, décentrement », « [la traduction] est mise en rapport, ou elle n'est rien[440] », employés par Berman, sont susceptibles en effet de trouver une certaine résonnance avec le lexique glissantien. Le métissage peut très bien s'apparier à la notion de créolisation, tout comme la mise en rapport peut être pensée comme une autre formulation pour parler de la Relation. Et que dire de la critique des sociétés qui prétendent être porteuses d'une identité fixe et imperméable, ou de la dialectique du

[439] Paul Ricœur, « La Métaphore et le problème centrale de l'herméneutique », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 70, 5, 1972, p. 107.
[440] Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger : Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16.

Propre et de l'Étranger qui par la traduction arrivent à échanger mutuellement ? La comparaison n'est pas déplacée et pourtant, nous l'avons lu, Glissant la rejette d'un ton péremptoire, notamment lorsqu'on convoque ce « paradigme éthique » inhérent à l'acte de traduire. Voyons dans le détail pourquoi.

Nous retrouvons, par exemple, chez Glissant, cette idée de la traduction comme « véritable opération de créolisation, désormais une pratique nouvelle et imparable du précieux métissage culturel[441] », formule que, à une lecture un peu rapide, on pourrait apparenter de celle proposée par Berman lorsqu'il affirme que « dans la traduction, il y a quelque chose de la violence du métissage ». Le problème de cette comparaison hâtive demeure justement dans ce que Glissant entend par créolisation. Non seulement cette notion se veut un dépassement de la simple idée du métissage, car celui-ci ne serait que la tentative de combiner ensemble des réalités hétérogènes afin d'arriver à un résultat en quelque sorte prévu ou souhaité, alors que ce qui régit la créolisation est de l'ordre de l'imprévisible ; mais cette idée de créolisation prend aussi de la force parce qu'elle « n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les "contenus" à partir desquels ils fonctionneraient[442] ». Ainsi, si la traduction est, comme le dit Berman, quelque chose de proche de la violence du métissage, elle l'est moins dans le sens d'une « visée éthique » ou d'une intention éthique qui lui serait intrinsèque car elle « heurte[rait] de front la structure éthnocentrique de toute culture », que par ses « modes de l'emmêlement[443] », c'est-à-dire par la trame des « mutations mutuelles que ce jeu de relations génère ». Comme Glissant le dit dans la réponse à Pattano « le métissage est intéressant non pas par son contenu, mais par *les poétiques de sa forme* ». Par conséquent, ce qui semble

[441] Édouard Glissant, « Langues et langages », *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 45.
[442] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 103.
[443] *Ibidem.*

intéresser Glissant dans la traduction, ce n'est pas la translation du contenu – éviter d'avoir une approche prédatrice vis-à-vis du texte à traduire, pour rendre le plus fidèlement possible l'étranger en tant qu'étranger comme le dit Berman – mais ce qu'il appelle, toujours dans l'entretien, la « translation des images formelles de la langue ». Or, nous avouons avoir un peu de mal à comprendre ce que Glissant entend ici par « images formelles de la langue » : en effet, si on s'en tient à ce que ce syntagme suggère, on dirait qu'il s'agit ici de mettre l'accent sur la *forme* plutôt que sur le *contenu* du message, sur la fonction poétique du langage plutôt que sur sa référentialité. Et pourtant, se contenter de cette interprétation serait injuste tant pour Glissant que pour ceux à qui il s'oppose dans l'entretien, à savoir Berman et Ricœur. Pour essayer d'élucider davantage ce refus de Glissant, attardons-nous un instant sur les écrits de Berman où il théorise son projet d'une éthique de la traduction et interrogeons notamment cette vision de la traduction comme accueil de l'étranger.

Retours sur Antoine Berman

C'est notamment dans *L'Épreuve de l'étranger* et dans *La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* que Berman postule que « la pure visée de la traduction[444] » est éminemment éthique, c'est-à-dire qu'elle doit « ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre, féconder le Propre par la médiation de l'Étranger[445] ». Berman explicite cette visée éthique de la traduction en s'appuyant sur deux mots fondamentaux, « deux *Grundwörter* », qui depuis toujours désignent l'expérience de la traduction et qui caractérisent « l'esprit » du traducteur, la « *fidélité* » et l'« *exactitude* » : « Or, la

[444] Antoine Berman, « La traduction au manifeste », *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 17.
[445] *Ibid*., p. 16.

traduction, de par sa visée de fidélité, appartient *originairement* à la dimension éthique. Elle est, dans son essence même, animée du *désir d'ouvrir l'Étranger en tant qu'Étranger à son propre espace de langue*[446] ». L'élan éthique n'est plus ou n'est pas seulement un élan spirituel : il s'inscrit dans la corporéité même de l'œuvre étrangère, dans son écriture qui manifeste la dimension vivante et spatiale de la langue et qui à son tour devient une manifestation de l'altérité dans la langue d'arrivée, supposée elle aussi avoir assez de place pour s'ouvrir à l'étranger.

En amont de tout discours éthique sur la traduction formulé par Berman, il y a sa critique farouche de ce qu'il appelle l'« ethnocentrisme », à savoir ce qui « ramène tout à sa propre culture, à ses normes et valeurs, et considère ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture[447] ». Il s'agit de l'une des formes les plus répandues d'approche de la traduction, et cela depuis des siècles. Même à l'époque contemporaine, traducteurs, auteurs, éditeurs, critiques, lecteurs tendent à croire qu'une traduction doit faire office d'original. La nature de cette façon d'entendre la traduction est, comme le souligne très justement Berman, « une réalité *historique*[448] », la tendance à l'assimilation et à l'effacement de l'altérité étant l'apanage de toute production de domination[449]. À la traduction ethnocentrique, ou *domesticating* comme l'appelait aussi Lawrence Venuti, l'éthique de la traduction oppose une traduction ethno-déviante ou *foreignizing*. Or, il est clair que la critique bermanienne contre l'ethnocentrisme s'inscrit dans une critique plus

[446] Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 74-75. Le lexique de Berman est redevable, comme le souligne lui-même, à toute la médiation d'Emmanuel Levinas dans *Totalité et Infini* sur la reconnaissance et la réception de « l'Autre en tant qu'Autre », *ibidem*.
[447] *Ibid*., p. 29.
[448] *Ibid*., p. 31.
[449] De l'antiquité romaine, à l'œuvre d'évangélisation chrétienne, en passant par les diverses formes d'impérialisme et de colonisation d'hier et d'aujourd'hui, la traduction est l'un des outils les plus efficaces pour exercer un pouvoir et pour mettre en relief un rapport de forces entre des langues et des cultures. Cf. Tiphaine Samoyault, *Traduction et violence*, *op. cit.*

large contre tous les empires culturels et économiques qui à un moment ou à un autre de l'histoire ont considéré leur langue comme « un être intouchable et supérieur, que l'acte de traduire ne saurait troubler[450] ». De ce point de vue, nous croyons que les visions de Glissant et de Berman ne sont pas si éloignées. Et pourtant, il nous semble que le discours de Berman sur l'éthique du traduire nécessite d'être situé lui aussi géographiquement et historiquement. S'il a été envisageable, souhaitable, voire nécessaire, dans les années 1980-1990, c'est justement parce qu'il prend son élan dans un contexte hégémonique, celui de la France et de la langue française, avec une histoire linguistique et culturelle elle aussi hégémonique – du classicisme français à aujourd'hui. Ainsi que c'était le cas pour le contexte états-unien de Venuti.

Ce qui est frappant est que, dans sa tentative de proposer une « analytique de la traduction » qui compléterait la visée éthique en la dotant d'outils pratiques pour « repérer les systèmes de déformation qui menacent sa pratique et opèrent de façon inconsciente au niveau de ses choix linguistiques et littéraires[451] », le même Berman est victime de son discours, ne prenant pas en compte son regard ethnocentrique vis-à-vis de la langue française, dont il ne semble pas questionner l'autorité. Dans une longue note en bas de page de « La traduction au manifeste », en parlant de l'ambivalence de la posture de tout traducteur – « forcer sa langue à se lester d'étrangeté, forcer l'autre langue à se dé-porter dans sa langue maternelle » – il établit une comparaison avec la position « des écrivains non français écrivant en français », et il cite précisément Glissant :

> On peut comparer cette position à celle des **écrivains non français écrivant en français**. Il s'agit des littératures des pays francophones, au premier chef, mais aussi d'œuvres écrites dans notre langue par des écrivains n'appartenant

[450] Antoine Berman, *La traduction et la lettre*, *op. cit.*, p. 34.
[451] Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 19.

pas du tout à des zones francophones […] Nous regrouperons ces productions sous la catégorie du « **français étranger** ». Elles ont été **écrites en français par des « étrangers »**, et portent la marque de cette étrangeté dans leur langue et dans leur thématique. **Parfois semblable au français des Français de France, leur langue en est séparée par un abîme plus ou moins sensible**, comme celui qui sépare notre français des passages en français de *Guerre et Paix* et de *La Montagne magique*. **Ce français étranger entretient un rapport étroit avec le français de la traduction**. Dans un cas, on a des étrangers écrivant en français et donc imprimant le sceau de leur étrangeté à notre langue ; dans l'autre, on a des œuvres étrangères réécrites en français, venant habiter notre langue et donc la marquer, elles aussi, de leur étrangeté. […] Dans bon nombre de cas, ces œuvres appartiennent à des espaces bi- ou plurilingues, dans lesquels notre langue occupe une situation particulière : langue minoritaire dominée, ou dominante, et dans tous les cas confrontée à d'autres langues, avec des rapports souvent antagonistes. Cette situation est très différente de celle qui règne en France, puisque notre pays, malgré l'existence de langues régionales, a tendance à se vivre comme monolingue. Elle engendre des œuvres marquées d'un double signe : **en tant qu'œuvres étrangères, employant un français « périphérique », elles tendent à être de type vernaculaire, accueillant l'expressivité populaire**. En tant qu'œuvres écrites en français, elles tendent – pour manifester une appartenance et une opposition aux langues dominantes voisines – à **employer un français plus « pur » que celui de France**. **Ces deux tendances peuvent se retrouver dans la même œuvre, et c'est le cas d'un Édouard Glissant ou d'une Simone Schwartz-Bart**. Dans tous les cas, le texte français étranger paraît « autre » que le texte français de France. Ces deux tendances antagonistes **l'apparentent à l'écriture du traducteur qui, confronté à un texte étranger « autre », est simultanément tenté de défendre sa langue (surfrancisation) et de l'ouvrir à l'élément étranger.** Le parallélisme structurel est donc frappant, et il n'est pas étonnant que le but

> du traducteur, **enrichir sa langue**, soit aussi celui de bon nombre de ces écrivains[452].

Si nous avons choisi de citer cette note en entier et si nous avons souligné certains passages, c'est précisément en raison de la contradiction inhérente à la position de Berman vis-à-vis de ce qu'il nomme l'« éthique négative » de la traduction lorsqu'il l'apparente à l'écriture littéraire d'écrivains et écrivaines des pays francophones. Dans quelle mesure peut-on critiquer l'ethnocentrisme en traduction si l'on considère Glissant et Schwartz-Bart comme « des écrivains non français », des « étrangers » écrivant dans un « français étranger », voire « périphérique » avec une tendance à la « surfrancisation », ayant pour but d'« enrichir [leur] langue » ? De quelle langue est-on train de parler, lorsqu'il s'agit de situations linguistiques où les catégorisations communes de « langue maternelle » et de « langue étrangère » ne vont pas de soi ? En égalisant le bilinguisme et le plurilinguisme des écrivains et écrivaines (post)coloniales à celui vécu par Samuel Beckett, Berman néglige, pour ne pas dire efface, la différence profonde entre ces deux manières très diverses d'habiter le français : un choix dans le cas de l'écrivain irlandais, la conséquence d'une violence coloniale d'ordre politique, culturel et symbolique subie par et à travers cette langue française qui n'est ni étrangère ni maternelle, dans le cas des écrivains antillais[453]. À cet égard, et toujours pour rester dans la métaphore économique employée par Berman, nous pensons à la célèbre phrase de Kateb Yacine qui parlait ouvertement de « butin de guerre » quand il évoquait son usage de la langue française. En tant que langue imposée, en Algérie tout comme à la Martinique ou dans les autres anciennes colonies, il se trouve que la langue française est en partie arrachée à son statut

[452] *Ibid*., p. 18-19.
[453] *Ibidem*. Nous nous limitons à commenter la comparaison avec ces types d'écriture, n'ayant pas la possibilité de développer notre réflexion pour ce qui concerne les écritures dites allophones, comme celle de Beckett.

de « langue de l'Autre » pour être appropriée, ce qui fait que toute essentialisation de la langue, ainsi que tout lexique relevant de la propriété linguistique, s'avèrent caduques[454].

Nous partageons ainsi les questionnements de Barbara Godard lorsqu'elle se demande, dans sa remise en cause de l'éthique bermanienne : « comment leurs paradigmes de mise en rapport tracent-ils une carte de l'hétérogène ? À quel point est-ce que ces modèles accueillent l'Autre comme radicalement Autre dans toute son hétérogénéité ?[455] ». L'éthique du traduire, telle que proposée par Berman, serait davantage un souci de « respect vers l'original » où la traduction est « une offrande au texte original[456] », plutôt qu'une éthique de la différence en termes socio-historiques, comme l'évoque Godard :

> [C]ette "visée éthique" de la traduction n'est pas "une éthique de la différence" […] Berman, en somme, ne s'intéresse pas à l'Autre en tant qu'Autre dans toute sa discontinuité historique, ni à l'Autre en tant que radicalement Autre et hétérogène comme Lévinas, mais à l'Autre du Même, l'Autre absorbé par le Même dans son devenir ou *Bildung*, ce mouvement circulaire du "passage par l'étranger pour accéder au propre" qu'il avait lui-même tant critiqué [457].

C'est ce que suggère l'idée de fidélité qui est présente en filigrane dans toute l'éthique bermanienne – « Parler de traduction, […] c'est parler du mensonge et de la vérité, de la trahison et de la fidélité[458] » – et qui est reprise, de manière beaucoup plus explicite mais aussi plus nuancée, par Ricœur lorsqu'il propose de sortir de l'alternative théorique

[454] Cf. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*
[455] Barbara Godard, « L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le « virage éthique » en traduction », *art. cit.*, p. 60.
[456] Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, *op. cit.*, pp. 92-93.
[457] Barbara Godard, « L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le « virage éthique » en traduction », *art. cit.*, p. 64.
[458] Antoine Berman, « Au début était le traducteur », *art. cit.*, p. 17.

« traduisible *versus* intraduisible » pour lui substituer une « dialectique pratique, fidélité *versus* trahison[459] ». Nous y reviendrons.

Pour rester dans l'acception qu'en donne Berman, cette fidélité est ambivalente et contradictoire dans la mesure où elle est centrée sur une éthique qui prône l'ouverture à l'Autre – l'abandon provisoire de sa langue maternelle – mais en réalité elle est aussi fidélité à la langue maternelle qu'il s'agit de « féconder », pour en élargir les frontières et l'enrichir grâce à cet apport de l'étranger[460]. En effet, malgré lui, Berman n'échappe pas à ce qu'il appelle la « visée métaphysique » du traduire, dans la mesure où cette éthique de la traduction devient un défi pour le français moderne et les (re)traductions à « accueillir authentiquement[461] », en réouvrant « l'accès authentique d'une pensée[462] ». La fidélité évoquée par Berman nous semble plutôt une fidélité à la lettre du texte original dans le sens d'une sacralisation de la langue comme « demeure de l'être », pour reprendre la célèbre formule heideggérienne[463].

Ce système axiologique binaire qui est à vrai dire une grande constante dans les discours sur la traduction depuis les premières réflexions écrites à l'époque de Saint Jérôme et Cicéron – la lettre contre l'esprit, le sens contre la forme, la traduisibilité absolue contre l'intraduisible radical – est justement ce qui permet de définir une « bonne traduction » versus une « mauvaise traduction » vis-à-vis d'un original – l'Autre, l'Étranger, selon les termes de ce tournant éthique. Contrairement à ce que suggérait Ricœur lorsqu'il proposait de replonger la traduction dans la pratique, le retour à ces

[459] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *op. cit.*, p. 17.
[460] Inês Oseki-Dépré, *De Walter Benjamin à nos jours… (Essais de traductologie)*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 31.
[461] Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 39.
[462] *Ibid*., p. 283.
[463] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, traduit de l'allemand par Roger Munier, Paris, Aubier, 1947, p. 75.

binarismes traductifs par les biais d'une présumée éthique risque de faire de la traduction « une forme abstraite et universelle d'un *a priori* ayant force de loi[464] ».

Nous poussons encore plus loin nos questions, pour nous demander si l'idée de l'Autre avec un grand A n'est pas une idée à dépasser justement pour essayer d'inscrire la pensée de la traduction, même dans sa dimension éthique, à l'intérieur de l'antagonisme des inégalités socio-historiques, ce qui mettrait en exergue la dimension éminemment fractale de cette catégorie de l'Autre. Cela peut permettre, par la suite, de faire de la pensée de la traduction une forme de *poétique* de transformation sociale au même titre que linguistique. Ainsi, nous pouvons réfléchir à cet Autre convoqué dans les discours éthiques sur la traduction, en le considérant non pas comme ce qui est représenté par l'autre langue, l'autre auteur ou auteure, l'autre texte, l'autre culture, mais comme une manifestation concrète de la trame de cette altérité. C'est une altérité qui exprime le rapport ou bien l'écart qu'une subjectivité à chaque fois spécifique et particulière produit dans un texte, dans sa manière d'habiter (ou pas) une ou plusieurs langues qui se trouvent en même temps intriquées dans des rapports hétérogènes à l'intérieur d'un monde qui est censé faire société. C'est alors en direction d'une récusation directe à une certaine vision de la traduction suggéré par Berman que, d'après nous, on peut lire la réponse que Glissant adresse à Pattano quand il dit partager l'idée de la traduction comme « un exercice de rapport à l'autre […] » tout en refusant d'inscrire ce rapport « au niveau d'une éthique ».

[464] Barbara Godard, « L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le « virage éthique » en traduction », *art. cit.*, p. 71.

Quelques considérations autour de l'éthique - Glissant

La comparaison échoue une première fois, serait-on tentée de dire, dans la mesure où Ricœur développe une philosophie très complexe sur l'éthique, alors que Glissant semble évacuer tout simplement la question, ou plutôt l'invalider dans d'autres lieux de ses textes lorsqu'il s'attarde sur la notion de Relation[465] : « La Relation n'implique aucune transcendance *légitimante* […] la Relation n'a-t-elle pas de morale : elle n'élit pas. De même qu'elle n'a pas à consigner ce qui serait son "contenu". La Relation, d'être totalisante, est intransitive[466] ». Cette intransitivité du terme Relation, tel qu'employé par Glissant, s'explique chez lui par le biais d'une réflexion sur la traduction :

> [S]i on pose la question « relation entre quoi et quoi ? », on échappe à ce que j'appelle la relation, on est déjà en dehors de ce que j'appelle la relation. C'est un peu comme si en anglais on voulait traduire le terme « relation », au sens où je l'emploie, par *relationship* ; c'est un non-sens total parce que *relationship* ça veut dire « relation entre quelque chose et quelque chose », or pour moi la relation est intransitive[467].

Ailleurs, dans *L'Imaginaire des langues*, il partage le même constat à propos de l'éthique/morale pour ce qui concerne la notion de créolisation :

> Dans les faits, en politique comme en économie, la créolisation joue. Mais la créolisation n'a pas de morale […]. Les créolisations ont toujours existé mais

[465] Voici d'autres occasions où Glissant refuse d'inscrire la Relation dans une pensée de l'éthique : « La Relation est une poétique de l'inextricable, non un bon-devenir », *Les Entretiens de Bâton Rouge*, Paris, Gallimard, 2008, p. 94 ; « La Relation n'a pas de morale, elle crée des poétiques et elle engendre des magnétismes entre les différents », *Philosophie de la Relation*, *op. cit.*, p. 73.
[466] Édouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 24.
[467] Édouard Glissant, François Noudelmann, « Édouard Glissant et la philosophie », *L'entretien du monde*, *op. cit.*, pp. 43-60. À la question posée par Noudelmann demandant comment alors traduire le mot relation en anglais, Glissant répond : « *Relation*, on ne traduit pas. Enfin je demande qu'on ne traduise pas, surtout pas par *relationship* ».

> n'ont pas de morale. Il ne s'agit pas pour les créolisations d'amener vers une humanité plus compatissante, plus policée, moins barbare[468].

Dans ce sillage, même dans l'échange avec Pattano, il prolonge ces réflexions en les appliquant à l'éthique de la traduction, pour donner sa propre vision de ce que sont pour lui les échecs à formuler une pensée toujours fondée sur l'éthique :

> [J]e change d'éthique, oui, mais je ne change pas de monde dans lequel l'éthique est souveraine, je change simplement d'éthique, et l'éthique est toujours souveraine alors que **dans la relation l'éthique n'est plus souveraine**. **Si la relation n'est pas suffisante pour assurer le rapport, le métissage, le ceci, le cela, sans éthique, c'est que la relation n'est pas bonne.** C'est ça que je veux dire. Dans ce que vous dites, on n'a pas changé le principe fondamental même du rapport qui est que le principe fondamental du rapport c'est l'éthique, mais je ne crois pas que l'éthique soit possible fondamentalement. Je crois que la relation n'a pas de morale, que la morale chaque individu se la forge et se la crée lui-même. Il n'y a pas de principe moral de la relation, il n'y a pas d'éthique dans laquelle on passe de ceci à cela. Et par conséquent, je ne peux pas être d'accord sur cette proposition. Je ne crois plus à la puissance centrale de l'éthique. L'éthique c'est une puissance qui vaut pour chacun de nous, les hommes dans le monde moderne, et non pas une puissance qui vaut pour une communauté ou pour une foi, ou pour une religion ou… On peut avoir la même religion et ne pas avoir la même éthique. Donc je pense que ce qui est dit là ne me concerne pas parce que c'est dit du point de vue, d'une conception, d'une croyance que je ne partage plus.

Quand Glissant dit que « la Relation n'est pas bonne » si elle est régie par l'éthique, nous avons l'impression d'être face à une impasse. Comment peut-on échapper à penser une éthique dans la Relation si elle aussi fait l'objet d'un jugement : « si la relation n'est pas

[468] Édouard Glissant, *L'Imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, *op. cit.*, pp. 79-80.

suffisante pour assurer le rapport, le métissage, le ceci, le cela, sans éthique, c'est que la relation n'est pas bonne » ? Les réflexions de Christian Uwe nous aident à repenser cet apparent paradoxe et nous incitent à requestionner le rapport de Glissant à l'éthique[469]. Car, comme le dit Uwe, nous sommes convaincue qu'il y a bien chez Glissant une pensée de l'éthique, mais que cette éthique n'est pas fondatrice mais plutôt dérivée. Voyons pourquoi.

Prenons la créolisation, dont nous avons tant parlé sans jamais en donner une définition. L'idée de créolisation est inspirée par le processus linguistique qui a donné naissance aux langues créoles dans l'espace des plantations dans les Antilles pendant la période de l'esclavage et de la traite[470]. L'appellation « créole » est intéressante pour son ambivalence : d'un côté elle désigne une personne « de race blanche, d'ascendance européenne, originaire des plus anciennes colonies d'outre-mer » et plus généralement les personnes « né[es] dans les colonies (et non en Afrique)[471] ». Dans cette première acception, le terme s'applique « aux dominants, aux colons, aux planteurs des colonies d'esclavage, aux membres des classes possédantes ou des secteurs privilégiés, à ceux qu'on appelle aux Antilles les "békés"[472] » ; de l'autre le terme désigne aussi « un système linguistique mixte, provenant du contact du français, de l'espagnol, du portugais, de l'anglais, du néerlandais, avec des langues indigènes ou importées (Antilles) et devenu

[469] Christian Uwe, *Le discours choral. Essai sur l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*, *op. cit.*, cf. notamment la partie « La Relation et l'Éthique », pp. 346-359.
[470] Aux Antilles françaises, on utilisait le terme habitation pour désigner la plantation, car celle-ci était « la terre, le coin de terre que les particuliers de la Colonie cultivent & font valoir » selon la définition du Dictionnaire de l'Académie française, 2ème édition, 1718. Le mot « créole » nous intéresse aussi en termes d'étymologie. Dérivé de l'espagnol « criollo » qui désignait des races de petits chevaux d'Amérique latine, issues du cheval colonial espagnol, en français le mot fait son apparition en tant qu'adjectif pour qualifier les serviteurs nourris dans la maison. Dans les deux cas, le terme désigne un rapport colonial à la domestication avec pour conséquence intrinsèque l'animalisation de l'esclave.
[471] Définition de « créole » tirée du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales - https://www.cnrtl.fr/definition/cr%C3%A9ole.
[472] Christiane Vollaire, « La créolisation contre l'exotisme » conférence pour l'exposition *Lointain/Proche*, Centre Tignous d'art contemporain de Montreuil, Février 2022.

langue maternelle d'une communauté[473] ». Comme le remarque Christiane Vollaire, « il y a donc bien, par la langue […] une paradoxale communauté des descendants de colons et des descendants d'esclaves, qui ont en commun, à partir d'une cohabitation de fait, une langue spécifiquement collective. Ici, par la langue, le dominant est lui-même subjectivé à la parole du dominé. Et, de fait, cette langue n'est ni celle du territoire d'origine des anciens esclaves, ni celle du territoire d'origine des anciens colonisateurs. […] les uns et les autres ne peuvent se comprendre que par ce parler créole qui n'est justement pas celui de leurs racines, mais s'est construit par la cohabitation forcée[474] ».

C'est ce paradoxe que déploie Glissant, en usant le terme de « créolisation[475] ». Ce processus, loin d'être une pratique du vivre ensemble, est une condition anthropologique et historique : les langues créoles naissent du besoin pour les maîtres qui parlaient français de communiquer avec les esclaves qui venaient du continent africain, ces derniers n'ayant pas des langues communes. Nous pouvons penser à ces langues, au moment où elles sont apparues, comme une sorte de lingua franca ou de langue inventée pour mener une communication plus ou moins élémentaire : elles sont le produit d'une nécessité due à la différence linguistique[476]. Elles sont des langues de traduction : moins dans le sens de faire de la traduction une langue ou de faire d'une langue une traduction, mais plutôt dans le sens d'une manifestation, dans la naissance même de la langue, d'un (in)conscient de la traduction. Les employant d'abord comme langues de communication entre esclaves et maîtres, puis comme armes de résistance pour les uns (physique, dans le cas de

[473] « Créole », CNRTL, *réf. cit.*
[474] *Ibidem.*
[475] Le terme, au pluriel, apparait pour la première fois sous la plume de Glissant dans *Poétique de la Relation*, dans une section intitulée « Chemins » et où l'on trouve rassemblés sous le titre de « Créolisations », quatre courts articles consacrés aux langues et à la traduction : « Dicter, édicter » ; « Bâtir la Tour », « Transparence et opacité », « La plage noire ». Nous y reviendrons.
[476] Cf. Jocelyne Dakhlia, *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en méditerranée*, Paris, Actes sud, 2008.

l'organisation des marronnages et des révoltes, mais surtout symbolique, à travers la figure du conteur dans l'habitation qui était censé divertir les esclaves et qui, en réalité, organisait une résistance bien plus profonde) ou comme arme de persuasion, évangélisation, établissement des nouvelles sociétés post-esclavagistes pour les autres, les langues créoles peuvent être considérées avant tout comme ce « langage nécessaire d'une langue à l'autre » par lequel Glissant décrit l'opération traductive. Cette distinction entre langues et langages est précieuse car, nous le verrons, elle trouble l'idée même du rapport entre langue et identité.

Ce processus sous-jacent à la naissance des langues créoles évidemment engage un certain rapport entre identité et altérité, mais sans que ce rapport soit ancré dans une conscience éthique : il relève plutôt d'une *poétique*, dans le sens « d'un à-créer et d'un à-faire[477] » qui se manifestent au moment de la mise en contact des cultures. Il s'agit d'un nouveau lieu par où penser le rapport entre l'identité et l'altérité, l'attention étant portée justement sur le rapport plutôt que sur les deux entités séparées. C'est le mécanisme derrière la Relation glissantienne, qui elle aussi nécessite d'être commentée.

Ce terme est moins facile à expliquer en termes historiques ou anthropologiques, en raison de son statut conceptuel. Nous ne voulons pas non plus nous servir des formules employées par Glissant pour en parler, pour ne pas risquer de tomber dans la tautologie. On essaiera alors de s'aventurer dans une interprétation de ce terme, sur base de ce qu'on vient de dire à propos de la créolisation, les deux termes étant intrinsèquement liés. En tant que lieu imaginaire de cet imprévisible condition dans laquelle se sont formées les langues créoles, la Relation devient une dimension constitutive, une « catégorie » qui sous-tend la constitution même des identités. Il y a ainsi un statut paradoxalement

[477] Christian Uwe, *Le discours choral : Essai sur l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*, *op. cit.*, p. 329.

ontologique conféré à cette idée de Relation car elle est strictement liée à la naissance de ces cultures : « L'Être est relation » : mais la Relation est sauve de l'idée de l'être[478] ». Quand Glissant dit que la Relation est sauve de l'idée de l'être, c'est parce qu'il refuse d'inscrire les rapports entre identités différentes dans une relation entre un soi pur et un autre tout autant pur. Ces rapports s'inscrivent, au contraire, dans la trame même de cette relationnalité, concevable à un niveau imaginaire plutôt qu'éthique. Cette différence est importante car elle libère la Relation de l'idée de l'Être, l'ancrant dans une pensée de l'étant : le lexique au souffle heideggérien n'est pas le nôtre, mais il vient directement de la plume de Glissant lorsqu'il écrit au milieu d'une page blanche de *Philosophie de la Relation* : « (Puis, bien plus tard, et selon peut-être un des nombreux Heidegger possibles) : "La différence est l'avatar que l'Étant essaie d'imposer à l'Être"[479] ».

Si les éthiques sont convoquées, elles le sont dans un deuxième temps, comme résultat de la condition *ontorelationnelle* du vivant, ce qu'il appelle aussi « l'être-comme-relation ». Peu après avoir affirmé que « la Relation n'a pas de morale » dans *Philosophie de la Relation*, nous lisons :

> La Relation n'infère aucune de nos morales, c'est tout à nous de les inscrire, par un effort terriblement autonome de la conscience et de nos imaginaires du monde. Les conduites morales peinent à ne plus se régler à partir d'histoires que nous nous serions racontées, mais à émaner directement de l'esthétique (vision rêche ou imaginaire du monde), que nous vivons, ensemble et directement, en chaos le plus souvent. Ce que nous ignorons de ce monde représente ce que nous avons soustrait aux connaissances morale et politique, séparément, par lesquelles nos actes nous survivent pourtant[480].

[478] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 199.
[479] Édouard Glissant, *Philosophie de la Relation*, *op. cit.*, p. 100.
[480] *Ibid.* pp. 73-74.

Ces mises à distance répétées de la morale (ou de l'éthique), laissent une liberté aux lecteurs d'inscrire leurs morales dans la Relation « par un effort terriblement autonome de la conscience et de nos imaginaires du monde » comme le dit Glissant. Les morales que nous inscrivons dans nos actes diffèrent selon notre consentement ou notre refus de la condition anthropologique et relationnelle par laquelle s'expriment nos actions : la morale n'est pas contenue quelque part (à l'instar de la morale des fables), elle est remplacée par ce que Uwe appelle « une sorte d'éthique de l'esthétique vécue[481] ». L'intérêt pour cette formulation vient du fait que l'esthétique, par son lien avec l'expérience sensible, voire corporelle, nous semble permettre d'inscrire la pensée de Glissant, y compris sa pensée de la traduction, sur un plan d'immanence. Pour Glissant, l'esthétique relève d'une expérience du monde faite de « pulsion […] souffrance […] tremblement » issus de notre « présence au monde ». C'est pour cela que l'écrivain convoque sur le même plan l'esthétique et l'imaginaire, l'un et l'autre indispensables pour orienter l'agir politique[482].

Quelques considérations autour de l'éthique – Ricœur

La question de l'éthique chez Paul Ricœur gravite elle aussi autour de l'imagination et de la littérature et, plus particulièrement, de ce que nous pourrions qualifier, d'après les réflexions d'Olivier Abel, de « poétique de l'éthique[483] ». Car, s'il nous est impossible de

[481] Christian Uwe, *Le discours choral : Essai sur l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*, *op. cit.*, p. 348.
[482] François Noudelmann, Édouard Glissant, « Édouard Glissant et l'esthétique » [2007], dans *L'Entretien du monde*, *op. cit.*, pp. 73-87. Ce terme d'esthétique mériterait d'être interrogé davantage en raison de la place qu'il occupe dans les dernières publications de l'écrivain, notamment dans son essai publié en 2006, *Une nouvelle région du monde* qui a pour sous-titre *Esthétique I*. Pour une analyse de l'écriture essayiste de Glissant jusqu'à *La Cohée du Lamentin* (2005) nous renvoyons à Elena Pessini, « De *Soleil de la conscience* à *La Cohée du Lamentin*. La saggistica di Édouard Glissant », dans Giulia Cantarutti, Luisa Avellini, Silvia Albertazzi (dir.), *Il saggio. Forme e funzioni di un genere letterario*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 293-314.
[483] Le philosophe Olivier Abel s'intéresse particulièrement à la dimension poétique de la réflexion ricœurienne, comme l'attestent ses nombreux essais consacrés à ce sujet, dont une bonne partie est recueillie

prétendre maîtriser toute la réflexion sur l'éthique qui occupe une place considérable dans la philosophie de Ricœur, nous aimerons nous attarder sur un aspect précis de cette réflexion, à savoir ce qui lie la question de l'éthique à une notion centrale chez lui, celle de « l'identité narrative » dans ses implications directes avec une pensée de la traduction « au sens large ». L'identité narrative est, d'après la définition de Ricœur, « la sorte d'identité à laquelle un être humain accède grâce à la médiation de la fonction narrative[484] ». Cette forme d'identité permet de considérer le dynamisme de toute identité entre maintien de soi et changement, que Ricœur décrit en termes d'une « dialectique de la mêmeté et de l'ipséité[485] ». Or, cette fonction narrative opère tant sur le plan individuel, psycho-physiologique – nos souvenirs – que sur un plan collectif, car elle détermine la différence des mémoires du point de vue des coutumes, des règles, des normes, des croyances, des convictions supposées être à la base de l'identité culturelle d'un peuple. L'individu, ainsi que la culture à laquelle il est censé appartenir « *est* une histoire en même temps qu'elle *a* une histoire[486] ». Et pourtant, cette histoire n'est pas fixée une fois pour toute, elle est créée, mise en intrigue, comme les montrent les textes fondateurs des cultures à tradition écrite ou bien les œuvres littéraires. Or, c'est par sa fonction narrative que l'identité individuelle ou collective s'avère mouvante, lui donnant la possibilité d'être révisée, d'être organisée différemment, d'être racontée et comprise autrement, dans un « remodelage incessant des histoires[487] ».

dans son site internet : https://www.olivierabel.fr/olivier-abel/. Cf. notamment l'article « De la poétique à l'éthique ». Nous tenons à le remercier pour les échanges qui ont nourris la réflexion en cours.

[484] Paul Ricœur, « L'identité narrative », *art.cit.*, pp. 295-304.

[485] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 167.

[486] Marcel Madila-Basanguka, « Éthique et imagination chez Paul Ricœur », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 233(1), 2005, pp. 113-134.

[487] Paul Ricœur, « Quel nouvel éthos pour l'Europe ? », *art. cit.*

Loin de vouloir résumer en quelques lignes le travail considérable que Ricœur a mené dans les trois volumes de *Temps et récit*, puis dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* auxquels nous renvoyons, ce qui nous importe ici est de souligner comment ce fonctionnement narratif devient pour Ricœur le motif pour penser un « modèle de l'échange des mémoires », fondée à partir d'une analogie avec le « modèle de la traduction ». Car, c'est la capacité à « raconter autrement » les événements du passé à l'intérieur d'une même aire culturelle qui sert de renfort à ce modèle d'échange des mémoires :

> Communiquer, au plan où nous a déjà conduit le travail de la traduction, avec son art du transfert et son éthique de l'hospitalité, exige un pas supplémentaire, consistant à assumer, en imagination et en sympathie, l'histoire de l'autre à travers les récits de vie le concernant. C'est ce que nous apprenons à faire dans notre commerce avec les personnages de fiction auxquels nous nous identifions provisoirement par la lecture[488].

En effet, si Ricœur ne refuse pas de réfléchir en termes d'identité, il la considère néanmoins comme une identité qui se mêle à celle des autres, par les biais des intersections entre histoires multiples. Une identité dont l'accès, jamais direct, est conçu dans des processus narratifs. Loin d'être une « substance immuable ou […] une structure fixe », le sujet est constamment pris dans cette tension dynamique entre « la concordance de l'histoire, prise comme une totalité structurée, et la discordance imposée par les péripéties rencontrées[489] ».

Une vision, celle de Ricœur, qui nous semble en quelque sorte fournir une réponse possible à une question posée par Glissant à maintes reprises : « Comment être soi sans

[488] *Ibidem*.
[489] *Ibidem*.

se fermer à l'autre et comment s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même ?[490] ». En effet, si dans une réflexion plus large sur l'éthique et la morale il nous semble impossible de comparer les deux positionnements – pour Ricœur toute entrée en scène d'autrui implique un questionnement éthique, alors que pour Glissant, nous l'avons vu, l'éthique est secondaire ou, si l'on veut, dérivée – il nous semble que c'est justement par ce détour de la « fonction narrative » que certaines réflexions de Ricœur sur l'éthique peuvent intégrer ses prises de parole autour de la traduction pour finalement en ouvrir les enjeux. Tout comme la traduction, l'identité narrative a pour Ricœur une fonction « médiatrice[491] », laquelle engendre un processus d'interprétation de soi, à travers l'expérience, dans la lecture, de l'étrangeté représentée par les différentes mises en intrigues du personnage. L'expérience même que chaque individu fait de son identité par la lecture est ainsi une expérience qui envisage un déplacement, un décentrement par rapport à sa propre identité : se découvrant étranger à soi-même, le lecteur fait l'expérience de l'altérité car « la lecture devient une provocation à être et à agir autrement[492] ». La poétique, avec ce qu'elle permet en termes de « conversion de l'imaginaire[493] » bouleverse, suspend et réoriente les attentes préalables du lecteur, qui comprend ainsi différemment le monde. Et pourtant, si à travers la lecture on peut accéder à une compréhension de soi via une compréhension d'autrui, pour Ricœur il ne s'agit nullement de vouloir appréhender « une vie psychologique étrangère derrière un texte ». Pour lui, ce qui est à comprendre dans un récit ce n'est pas d'abord celui qui parle, mais le monde que l'œuvre déploie « ce dont il

[490] Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 23.
[491] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 176.
[492] Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, *op. cit.*, pp. 358-359.
[493] Paul Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 487.

est parlé, *la chose du texte,* à savoir la sorte de monde que l'œuvre déploie en quelque sorte en avant du texte[494] ».

Nous voyons comment, chez Ricœur, éthique et poétique sont strictement liées : aucune compréhension de soi est possible sans l'expérience de l'altérité, les deux étant incitées et favorisées par ce que la littérature peut faire. Et pourtant, cette altérité si elle peut être aperçue, peut être aussi comprise, dans le sens où elle déclenche dans le sujet un sentiment qu'il peut reconnaître en raison d'une commune condition, la condition humaine. C'est sur la construction du comparable, du comme**,** que se joue pour Ricœur le rapport entre identité et l'altérité : « la requête éthique la plus profonde est celle de la réciprocité qui institue l'autre comme mon semblable, et moi-même comme le semblable de l'autre[495] ». Cet Autre, n'est pas un Autre radical, inaccessible, mais il n'est pas non plus un Autre qui peut être possédé ou approprié. De ce point de vue, même quand elle se trouve inscrite dans un texte, une identité et, plus généralement, une écriture n'est pas dispensée des problèmes de compréhension, ne serait-ce que pour des questions d'historicité du texte, de son auteur et de son langage. Évidemment, nous sommes dans le seul domaine de l'écriture, Ricœur n'ayant réfléchi qu'à partir d'une tradition écrite – nous pensons à l'exégèse des textes bibliques dans *Penser la Bible* ou bien aux œuvres littéraires analysées dans *Temps et récit,* à savoir *Mrs Dalloway* de Virginia Woolf, *La Montagne magique* de Thomas Mann et *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust. C'est justement grâce à une certaine autonomie dont jouit l'écrire, à savoir la non-transparence et l'impossibilité d'y transcrire une intention qui soit unique, que le langage littéraire devient par lui-même producteur de sens, au pluriel. Face à cette virtualité

[494] Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Revue Philosophique de Louvain,* t. 75, 25, 1977, pp. 126-147.
[495] Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.,* p. 205.

potentiellement infinie ouverte par le texte et le langage, Ricœur trace une alliance non seulement entre poétique et éthique, mais aussi entre éthique et herméneutique. Ces trois domaines, articulés aux trois dimensions explorées – identitaire, textuelle, langagière – sont prises en compte à partir de leur « fragile condition[496] », à savoir l'impossibilité de reconstituer un sens conçu comme unique et définitif.

L'éthique du traduire : un dialogue possible ?

Voyons comment on peut appliquer ce discours à la pensée de la traduction chez Glissant et comment faire un pont avec la réflexion ricœurienne sur l'éthique. Toujours dans l'entretien avec Pattano, la chercheuse pose une question à Glissant concernant l'un des personnages de son roman *Tout-monde*, le triple Anestor, qu'elle voit comme quelqu'un qui fait de la traduction une « condition existentielle[497] ». Si la suggestion garde son intérêt, c'est surtout la réponse de Glissant que nous voulons mettre en évidence, justement en raison de ces dérivations éthiques que la découverte d'un personnage peut instiguer chez un lecteur :

> Si je relis un texte que j'ai écrit, le personnage peut s'imposer à moi d'une autre manière qu'au moment où je l'ai écrit, **c'est-à-dire que je change par rapport au personnage**. **Le personnage peut s'imposer d'une autre manière par rapport à deux lecteurs possibles. Le personnage peut s'imposer de manière différente par rapport à une infinité de lecteurs possibles**. Et par conséquent, de même qu'il n'y a pas, qu'il n'avait pas tout à l'heure de recette pratique pour passer d'une théorie de la relation dans la traduction à des traductions réelles […], de même qu'il n'y a pas d'éthique

[496] Paul Ricœur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 10.
[497] Il s'agit d'un personnage qui vit simultanément trois vies différentes et en chacune d'elles il s'efforce de parler une langue autre par rapport au français, une langue qui serait celle de son pays d'origine. Ainsi, nous avons Anestor Masson (l'Antillais), Anestor Klokoto (le Zaïrois) et Anestor Salah (l'arabe). Cf. Édouard Glissant, *Tout-monde, op. cit.*

> qui est donnée une fois pour toute pour tout le monde, de même il n'y a pas une vision. Des gens qui me connaissent bien ont des visions tout à fait différentes des personnages de Tout-monde. […] Parce qu'ils trouvent des choses auxquelles je n'ai pas pensé en écrivant le personnage, mais auxquelles j'ai pensé dans la relation imaginaire. **Cette pensée-là était derrière, et c'est le lecteur qui me fait penser qu'il y avait cette pensée-là.**

C'est sur une telle conception que se construit une partie de la réflexion de Ricœur sur la traduction lorsqu'il parle d'« équivalence sans identité ». Ricœur questionne une certaine vision de la traduction comme reproduction identique d'un original, sans pour autant renoncer – du moins au niveau terminologique – à l'idée d'équivalence. Ce qui est intéressant, c'est que ce mot s'accompagne toujours chez lui d'adjectifs qui en déstabilisent la visée universaliste et homologuante, ce qui a pour effet de l'écarter de l'idée de traduction définitive et accomplie et des conséquentes idées reçues sur la traduction comme opération transparente :

> Une bonne traduction ne peut viser qu'à une *équivalence* présumée, non fondée dans une *identité* de sens démontrable. Une équivalence sans identité. Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée[498].

C'est justement l'instabilité du sens, son incertitude, sa nature insaisissable qui justifie les nuances apportées, notamment à travers l'adjectif « présumée ». Et Ricœur s'interroge même sur la pertinence de cette présomption, lorsqu'il affirme :

> Ce qui a été malgré tout présumé, sous la formule en apparence modeste d'équivalence sans identité, c'est l'existence préalable de ce *sens* que la traduction est censée « rendre », comme on dit, avec l'idée confuse d'une

[498] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 27.

> « restitution ». Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée[499].

C'est cette présomption qui doit être mise en question : l'équivalence n'est pas à considérer comme un « abri confortable[500] » au niveau d'une correspondance de sens préalable ; elle est « *produite* » par la traduction, plutôt que « *présumée*[501] » par elle. L'ambiguïté du langage, c'est-à-dire son énigme comme c'était le cas pour les symboles, ne pouvant pas être saisie directement et de manière univoque, invite à tourner le dos à la conviction de pouvoir accéder à la vérité d'un texte. S'il n'y a pas de sens unique à dégager du texte, c'est que, à chaque lecture, ce sens se multiplie et se fragmente à la fois ; à la traduction, non pas de recomposer les diverses parties, mais de « chercher », de « travailler » l'équivalence, ou plutôt de « construire des comparables[502] » entre identité et altérité.

De manière assez proche, nous pouvons lire cette citation de Glissant lorsque, dans un texte intitulé « Transparence et opacité », il se plonge pour la première fois de manière explicite sur la question de la traduction :

> [L]e texte littéraire est par fonction, et contradictoirement, producteur d'opacité. Parce que l'écrivain, entrant dans ses écritures entassées, renonce à un absolu, son intention poétique, tout d'évidence et de sublimité. L'écriture est relative par rapport à cet absolu, c'est-à-dire qu'elle l'opacifie en effet, l'accomplissant dans la langue. Le texte va de la transparence rêvée à l'opacité produite dans les mots. Parce que le texte écrit s'oppose à tout ce qui chez un lecteur aurait porté celui-ci à formuler autrement l'intention de l'auteur, dont en même temps il ne peut que deviner les contours. Le lecteur

[499] *Ibid*., p. 47.
[500] *Ibidem*.
[501] *Ibid*., p. 44.
[502] *Ibidem*.

> va, ou plutôt essaie de revenir, de l'opacité produite à la transparence qu'il y a lue[503].

Pour Glissant aussi, la traduction – tout comme l'apprentissage des langues étrangères – travaille constamment avec ces deux forces à la fois opposées et complémentaires : dans l'effort de « jeter un pont entre deux séries d'opacités », à savoir celles « d'un texte aventuré au possible d'un autre texte[504] ».

On se rend facilement compte que dans ces deux tentatives pour penser la traduction, nous devons intégrer d'autres discours à ce qu'on appelle l'éthique de la traduction. Apparemment, nous l'avons vu, nous sommes en effet face à des visions radicalement antagonistes vis-à-vis de l'éthique. Pour Glissant, l'éthique – qu'il confond assez souvent avec la morale – ne peut pas fonctionner comme principe régulateur de la conduite humaine et, dans le cas de la traduction, il s'agit d'une catégorie défaillante car l'intérêt de la traduction, pour lui, n'est pas à rechercher dans les pratiques concrètes de traduction, mais plutôt dans la manière relationnelle dont la traduction opère. Ainsi, il renonce – du moins au niveau théorique – à concevoir la traduction dans le cadre d'une critique, telle que conçue par Berman par exemple, ou bien par Meschonnic, pour qui il existe une bonne manière de traduire et une mauvaise. La traduction, par l'importance que Glissant lui attribue à l'intérieur du système littéraire, doit jouer son jeu, les erreurs et les contre-sens éventuels n'empêchant pas les transformations qu'elle implique. Pour mieux s'expliquer sur ce point, Glissant se réfère à son expérience d'écrivain traduit lorsque, après la réception du prix Renaudot pour la sortie de son premier roman, *La*

[503] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation,* op. cit., p. 129. Il est intéressant de remarquer que dans ce texte l'écrivain n'a pas encore développé une réflexion sur la traduction à proprement parler, la considérant encore dans une optique binaire, comme suggéré par la métaphore du pont. Pour une étude critique de l'image du pont dans le discours sur la traduction, nous renvoyons à Giuseppe Sofo, « Du pont au seuil : Un autre espace de la traduction », *TRANS*- [En ligne], 24|2019 - http://journals.openedition.org/trans/2335.
[504] *Ibid*., p. 130.

Lézarde (1958), une traduction en langue anglaise – apparemment non autorisée – paraît aux États-Unis :

> En six jours une dame l'avait traduit. Et je me souviens que mon éditeur a protesté et a voulu arrêter la traduction. Je m'y suis opposé. Bien des années après, Michael Dash qui est un auteur jamaïcain a fait une traduction de *La Lézarde* qui a été aussi publiée à New-York. Autrement dit je pense que ces erreurs sont nécessaires et que l'écrivain n'a pas à s'occuper des traductions de ses œuvres dans le monde, d'autant plus qu'il n'y a aucun moyen de contrôle. […] Il faut laisser la chose suivre son cours et même s'il y a des erreurs, des contresens, des non-sens. L'enjeu n'est pas là. L'enjeu est un système de relation entre deux ou plusieurs langues produisant une résultante inédite qui est le langage de la traduction, qui n'appartient ni à la première ni à la seconde langue et qui entre dans ce tissu tramé des relations et des fulgurances entre les langues du monde. C'est pour cela que je crois que la traduction deviendra un art tout à fait autonome[505].

Ce constat, qui semblerait prouver l'affirmation de Berman disant que « toute première traduction est maladroite[506] », nous semble au contraire s'affranchir de toute volonté de jugement du travail concret de traduction. Si la première tentative de version en langue anglaise s'avère partielle, peu importe : la traduction, par son statut même d'œuvre postérieure qui se crée à partir de la lecture d'un autre texte, n'est pas définitive, elle peut être reprise, refaite, recommencée[507]. Sans l'expliciter ouvertement, la pensée de la traduction chez Glissant est aussi une pensée de la retraduction. Mais ce qui est intéressant dans le propos de Glissant, c'est qu'il suggère aussi une certaine désacralisation du texte

[505] Édouard Glissant, « Les Nouvelles données de l'écriture », *art. cit.*
[506] Antoine Berman, « La retraduction comme espace de la traduction », *Palimpsestes*, 4, 1990.
[507] Certes, il faut aussi considérer qu'à l'époque de la publication de son premier roman, Glissant était un jeune écrivain inconnu de la plupart. La notoriété conférée par l'attribution du Prix Renaudot s'accompagnait ainsi d'un plus urgent mouvement de circulation de l'œuvre, plutôt qu'à la nécessité qu'elle soit « bien » traduite.

de départ, de l'original. Si l'auteur ne peut pas contrôler le devenir du texte dans des langues qu'il ne connait pas, cela veut dire qu'une fois que le texte est jeté dans le monde, il n'est plus porteur d'une vérité, d'un sens unique. Il peut être relu, réinterprété, retraduit et même réécrit.

Pensées dans ces termes, la traduction et la retraduction brouillent les cartes d'un idéal parfait de traduction, moins parce que la traduction n'atteindrait jamais la pureté présumée de l'original, mais parce qu'elle dévoile toute la fragilité de l'idée même d'original. Pensons à ce qui se passe à chaque fois qu'on décide de retraduire ceux qu'on considère les classiques d'une littérature. Pour en motiver une retraduction, on fait souvent appel au besoin d'améliorer, d'actualiser la langue datée des traductions de grandes œuvres. Comme si ces grandes œuvres seraient exemptes du même processus de vieillissement, celles-ci étant éternelles, celles-là étant caduques[508]. Une vision qui place la traduction en compétition perpétuelle avec elle-même – il faut toujours faire mieux – et surtout avec le texte qu'elle traduit – elle ne sera jamais l'original. Et pourtant, si le préfixe re- semble suggérer une sorte de vision téléologique selon laquelle chaque époque traduit mieux que la précédente, il peut aussi vouloir signifier une nouveauté ou plutôt une altérité qui ne porte pas en elle la notion de progrès, mais, plus humblement, l'idée d'une nouvelle manière de lire et d'interpréter un texte[509].

Pour Ricœur, au contraire, l'éthique – et plus précisément ce qu'il nomme « petite éthique » dans *Soi-même comme un autre*, ouvrage datant de 1990 et presque

[508] C'est le même Berman qui place la traduction sous le signe de « la caducité et de l'inachèvement » alors que les originaux restent « éternellement jeunes ». Cf. Antoine Berman, « La retraduction comme espace de la traduction », *Palimpsestes*, 4, 1990, p. 1. Prenant ses sources d'une idée de Goethe selon laquelle les traductions connaitraient un cycle régulier (traduction littérale, traduction libre, traduction accomplie respectant les particularités de l'original), Berman postule la possibilité pour une traduction de devenir « une grande traduction », une fois passée par des traductions plus assimilatrices.

[509] Pour une réflexion sur la retraduction des classiques de la littérature nous renvoyons à Antonio Bibbò, Francesca Lorandini (dir.), *Una conversazione infinita. Perché ritradurre i classici*, Modena, Mucchi, 2023.

contemporain de ses interventions sur la traduction – est justement ce « souci de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes[510] » : l'éthique, qui se distingue chez lui de la morale – la première relevant de ce qu'on estime bon, la deuxième étant un devoir imposé – est ce qui permet tout rapport à l'autre, dans une reconnaissance réciproque. Cette reconnaissance que, dans son discours sur la traduction, il appelle « hospitalité langagière », n'est pas une résolution irénique, mais une « fragile condition[511] » qui fait de la pratique traductive moins le lieu d'un retour en arrière vers une origine commune des langues ou vers une unité textuelle, mais plutôt le lieu d'une inscription vers l'avenir, à travers l'exaltation des pratiques d'interprétation et de traduction toujours renouvelables, comme nous l'avons souligné en évoquant ce qu'il appelle « le modèle de l'échange des mémoires ». Car en effet, la traduction se configure pour lui comme un « travail de mémoire[512] » ou de « remémoration » que nous pouvons rattacher à ce « problème plus général de la retraduction incessante ». Une fragile condition donc qui « n'admet pour vérification que ce travail de retraduction […] comme une sorte d'exercice de doublage par bilinguisme minimum du travail du traducteur : retraduire après le traducteur[513] ». Or, par ces premières remarques, il nous semble que dans leurs efforts d'aborder les enjeux du rapport entre identité et altérité à l'œuvre dans la traduction, Glissant et Ricœur s'intéressent à ce qu'un texte fait et produit dans l'avenir, l'inscrivant d'abord comme un exercice de lecture et d'interprétation, quoiqu'au moyen d'approches fort diverses vis-à-vis de l'herméneutique traductive.

[510] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit,* p. 202.
[511] Paul Ricœur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 10.
[512] *Ibid*., p. 11.
[513] *Ibid*., p. 10.

9.

Dialogue autour de l'herméneutique traductive

Nous l'avons vu dans cette première étape du parcours, chez Glissant s'esquisse une idée de la traduction en tant que processus qui a pour toile de fond une mise en scène du choc de la différence produisant de l'inattendu, comme montré par la naissance des cultures et des langues créoles. En tant qu'opération littéraire, la traduction a avant tout une constituante poétique dont l'éthique serait dérivée. Pour Ricœur aussi la traduction est une opération qui travaille avec les différences des expériences des êtres humains : outre « la diversité, la différence des langues[514] » telle que pointée par Humboldt, elle s'inscrit dans des phénomènes plus larges, tels que le suggère la fonction narrative du langage. Cette condition de départ nous met face au problème de l'« hétérogénéité radicale[515] » comme le dit Ricœur, ou bien au « Divers » comme l'appelle Glissant[516].

Par la traduction, avant d'avoir affaire à l'Autre, nous sommes confrontés à la différence qui, si elle rend la traduction impossible, impraticable d'un côté, de l'autre la rend nécessaire, incontournable. La question qui se pose à ce stade de la réflexion est de voir comment Glissant et Ricœur approchent ce thème de la différence vis-à-vis de la traduction et dans quelle mesure ce détour par l'herméneutique traductive peut s'avérer fertile.

---

[514] Paul Ricœur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 37.
[515] *Ibidem.*
[516] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit.*, p. 42 ; *Id.*, *Introduction à une poétique du Divers, op. cit.* La majuscule dont il caractérise ce terme est une référence directe à Victor Segalen, *Essai sur l'Exotisme. Une esthétique du Divers*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1978.

Nous devons souligner une fois de plus que Ricœur appuie quasiment toute sa réflexion sur les aires de civilisation et les religions de tradition écrite, donc à des traditions très favorables au modèle historique et herméneutique, ce qui est assez logique dans sa tradition[517]. Glissant, quant à lui, s'intéresse tout d'abord aux cultures créoles, marquées avant tout par l'oralité, où le « passage de l'oralité à l'écriture » n'assure pas une fixation de la langue qui permettrait un décodage, pour ensuite étendre ses réflexions à une plus large échelle. Dans ces deux approches différentes, la première se veut le fait exclusif d'une tradition savante comme pratique socialement partagée alors que la deuxième, partageant la même tradition, en propose un dépassement. Ainsi, nous avons choisi de travailler sur les questions relevant de l'interprétation et de la compréhension vis-à-vis de ce qui est différent pour voir comment Ricœur et Glissant conçoivent l'accès à une langue, à un texte, à une culture étrangères : l'un à travers la construction du comparable, qui s'appuie sur la ressemblance et met au centre le pouvoir créateur de la métaphore pour interpréter autrement le monde ; l'autre à travers l'exaltation du divers à l'intérieur des langues, qui interroge leurs rapports conflictuels en s'appuyant sur l'opacité poétique. En particulier, notre intérêt pour la métaphore et l'opacité vient du fait que, dans la manière dont ces deux notions ont été abordées par nos deux auteurs, elles relèvent d'un enjeu central, à savoir le questionnement sur l'être, en termes d'une identité, dans son rapport avec le langage et, par extension, avec les langues et le monde. Ainsi, nous avons choisi d'investiguer les réflexions sur la métaphore et sur l'opacité pour voir comment elles peuvent intégrer leurs pensées de la traduction, alors qu'elles sont en partie formulées à partir d'une réflexion plus profonde sur les langues et le langage, concernant

[517] « [J]e dirai qu'il y a un problème d'interprétation parce qu'il y a des textes, des textes écrits, dont l'autonomie crée des difficultés spécifiques. J'entends par autonomie, l'indépendance du texte à l'égard de l'intention de l'auteur, de la situation de l'œuvre ou du rapport à un lecteur originel », Paul Ricœur, « La métaphore et le problème de l'herméneutique », *Revue Philosophique de Louvain,* t. 70, n° 5, 1972, p. 93.

avant tout leurs fonctionnements poétiques. Si Ricœur s'intéresse surtout aux symboles, aux métaphores, aux mythes et aux récits, en consacrant d'importantes études à l'exégèse des textes bibliques, donc en tant que lecteur et herméneute, afin de montrer comment à travers ces manifestations poétiques du langages l'être humain peut façonner et s'ouvrir vers des nouveaux mondes via l'imagination créatrice ; en tant qu'écrivain et poète, Glissant s'intéresse à la poésie, non pas comme production en vers, mais plutôt à la manière dont, à travers la parole poétique, l'on se met à l'écoute du monde : cette dimension auditive, orale, étant fondamentale pour une révolution des imaginaires. Considérés dans ce sens, opacité et métaphore ne sont pas uniquement des outils opérant à l'intérieur du littéraire : elles recouvrent une dimension poétique et critique qui interroge le rapport avec la différence et l'altérité, ouvrant les voies d'une reconfiguration possible et potentiellement nouvelle d'envisager la traduction.

Compréhension, interprétation et traduction chez Ricœur

Nous devons à Friedrich Schleiermacher la fondation d'une théorie de l'herméneutique moderne en termes de théorie de la compréhension, à concevoir à la fois comme auto-compréhension et comme compréhension intersubjective. Pour ce qui concerne ce deuxième aspect, dans son texte *Des différentes méthodes du traduire*[518], il se fait le promoteur d'un « certain cosmopolitisme[519] » comme finalité même de cet acte de comprendre. En effet, dans la volonté de comprendre qu'il thématise, Schleiermacher s'appuie notamment sur la compréhension du « discours étranger », en partant du fait de

[518] Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte* [1813], traduit de l'allemand par Antoine Berman et Christian Berner, Paris, Points/Seuil, 1999.
[519] Christian Berner, « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *Revue de métaphysique et de morale*, 2001/1, 29, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 43-61.

la non-compréhension : « L'herméneutique repose sur le fait de la non-compréhension du discours [520]». La même chose peut être affirmée au regard de la traduction : elle repose sur la non-compréhension d'un discours dans une autre langue, car quand on comprend, on ne traduit pas. Selon cette méthode particulière à l'herméneutique, la traduction est perçue comme « un cas particulier du travail d'interprétation entrepris pour comprendre, à savoir celui où deux langues étrangères l'une à l'autre sont mises en présence[521] ». Dans sa banalité, ce constat nous permet de considérer Schleiermacher comme l'un des pionniers d'une pensée de la traduction qui se penche sur la question de l'altérité, justement à travers une réflexion sur l'herméneutique. Ce n'est pas étonnant alors si Berman s'intéresse particulièrement à la culture allemande qui, à partir de Luther et de sa traduction de la Bible, a fait de la traduction un « acte générateur d'identité ». Cette tradition traductive, reprise avec vigueur au XIX^{e} siècle, a donné lieu à une réflexion assidue « parfois purement empirique ou méthodologique, parfois culturelle et sociale, parfois franchement spéculative, sur le sens de l'acte de traduire, sur ses implications linguistiques, littéraires, métaphysiques, religieuses, historiques, sur les rapports entre les langues, entre le même et l'autre, le propre et l'étranger[522] ». Ce qui est remarquable chez les Romantiques allemands dans leur attitude même vis-à-vis de la traduction, c'est d'un côté d'avoir réfléchi à la traduction en termes d'identité et altérité de manière explicite et, de l'autre côté, d'avoir conçu la traduction comme l'un des instruments de la constitution de l'universalité. Pour le rapport privilégié qu'ils entretenaient avec les langues, c'était

[520] Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, traduit de l'allemand par Christian Berner, Paris, Cerf, 1989, p. 73, cité par Christian Berner, « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *art.cit*.
[521] Christian Berner, « Les raisons de traduire. Quelques réflexions à partir de Schleiermacher », dans Christian Berner, Tatiana Milliaressi (dir.), *La traduction : philosophie et tradition. Interpréter/traduire*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p. 43.
[522] Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 27.

comme « s'il leur était possible de toutes les habiter[523] ». Dans l'introduction à son texte, Berman reconnaît une part de son intérêt pour les théories du Romantisme en Allemagne dans la volonté d'y retrouver « l'*origine fascinante* de notre conscience littéraire[524] », où il croit retrouver « l'union […] du poétique et du philosophique ». Tout en mesurant la distance et la partialité de ces théories vis-à-vis d'une théorie moderne de la traduction au XX^e^ siècle, telle qu'il souhaite la proposer, ou pour aller plus loin, au XXI^e^ siècle, Berman voit dans ces théories « le sol des principaux courants de la traduction moderne occidentale[525] ».

Revenons à la triade compréhension-interprétation-traduction sur laquelle se fonde l'herméneutique. L'affirmation de George Steiner dans son célèbre *Après Babel*, pour qui « comprendre, c'est traduire », nécessite d'être questionnée, justement à la lumière de ce paradoxe inhérent à l'herméneutique telle que conçue par Schleiermacher : un art de comprendre qui repose sur un art d'interpréter ce qui dans un discours est étranger et nécessite d'être traduit. Ricœur reprend le postulat de Steiner pour décrire la deuxième voie d'accès qui s'offre au problème posé par l'acte de traduire, la première étant la prise en compte du terme « traduction » au sens strict, à savoir le transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre. Dans sa deuxième acception, cependant, l'acte de traduire, « au sens large », considère la traduction comme « un synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique[526] ». Quand elle est inscrite dans la même langue, la traduction met en jeu une altérité qui ne s'exprime pas seulement en termes géographiques mais aussi en termes temporels : elle est opérante

[523] *Ibid*., p. 31.
[524] *Ibid*., p. 38.
[525] *Ibid*., p. 280.
[526] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 13.

aussi entre les générations, les époques et leurs sensibilités différentes. Compréhension, interprétation et traduction se rejoignent dans leur dimension éminemment historique.

Avant de s'intéresser à la traduction, au sein de son herméneutique critique Ricœur se livre à une réflexion sur la double tâche propre à cette nouvelle herméneutique à laquelle il est en train de réfléchir à partir de la moitié des années 1960. Le but de son projet herméneutique est d'occuper une position médiatrice entre deux univers, celui du sens et celui des signes, notamment à une période où règnent le structuralisme et la grande poussée « grammatologique ». C'est à partir de la volonté de surpasser « l'alternative ruineuse entre expliquer et comprendre » que Ricœur, à travers ses analyses de la métaphore et du récit, met en avant la complémentarité de la « participation » et de la « distanciation », de la subjectivité et de l'objectivité, pour concevoir compréhension et explication comme prises dans une dialectique. Loin de vouloir les considérer comme deux actions distinctes, à la suite de l'herméneutique de Schleiermacher et de Dilthey, Ricœur cherche une médiation entre « un irrationalisme de la compréhension immédiate conçue comme une extension au domaine des textes de l'intropathie par laquelle un sujet se transporte dans une conscience étrangère dans la situation du face-à-face intime » et « un rationalisme de l'explication qui étendrait au texte l'analyse structurale des systèmes de signes caractéristique non du discours mais de la langue[527] ». Pour le dire autrement, Ricœur propose de dépasser tant la croyance en un lien immédiat de congénialité entre les deux subjectivités impliquées par une œuvre (auteur, lecteur) – selon l'héritage romantique – que l'illusion d'une objectivité textuelle fermée sur soi et qui serait

[527] Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 32. Il est intéressant de souligner que le terme d'« intropathie » ici employé par Ricœur est un néologisme issu de sa plume à l'époque de la traduction des *Ideen I*. Le terme choisi par Ricœur pour traduire le concept husserlien d'*Einfühlung,* à savoir « l'expérience de l'autrui » dans une intention justement compréhensive, remplace le plus courant « empathie », impropre dans l'acception husserlienne.

indépendante de toute subjectivité d'auteur et de lecteur, en plus d'être exempte de toute historicité. Si l'intérêt de Ricœur est ici de proposer une approche philosophique capable de repenser la continuité entre les sciences naturelles, royaume de l'explication, et les sciences humaines, royaume de l'interprétation et de la compréhension, à la suite des nouvelles sciences sociales développées à partir des années 1950, on voit bien que ces questions renvoient directement à certaines interrogations posées par la traduction[528]. Faut-il considérer la traduction comme une opération travaillant sur plusieurs niveaux, y compris les niveaux extratextuels (intentionnalité, contexte, réception…) ou bien faut-il considérer les seuls textes dans leur fonctionnement interne ?

Cette parenté entre traduction, compréhension et interprétation renvoie aussi à la définition que Hans-Georg Gadamer donnait de l'herméneutique, à savoir une « pratique guidée par un art […] l'art dont il s'agit est celui de l'annonce, de la traduction, de l'explication et de l'interprétation et il renferme naturellement l'art de comprendre qui lui sert de fondement et qui est toujours requis là où le sens de quelque chose n'apparait pas ouvertement ou sans équivoque[529] ». Herméneutique, explication, interprétation, compréhension sont en effet tous des termes qui reviennent régulièrement dans les discours concernant la traduction, en raison justement de la situation particulière déterminée par la nature même du langage humain : un universel diffracté.

Une petite parenthèse s'impose. La référence à Gadamer et à son herméneutique n'est pas arbitraire si l'on considère que son texte le plus célèbre, *Wahrheit und Method* (1960), paraît en France en 1976 chez Seuil dans la collection « L'ordre philosophique »

[528] De manière similaire, Ricœur interrogera la dialectique explication/compréhension dans le rapport entre histoire et mémoire dans *L'histoire, la mémoire et l'oubli*, *op. cit.*, pp. 231-301.
[529] Hans-Georg Gadamer, « Herméneutique classique et philosophique (1968) », *Id.*, *La Philosophie herméneutique*, traduit de l'allemand par Jean Grondin, Paris, Presses universitaires de France, pp. 85-118, p. 85.

dirigée par Ricœur et que ce dernier est mentionné comme réviseur de cette première édition de *Vérité et méthode* dans une note en exergue à la traduction :

> La traduction est d'Etienne Sacre, recteur de l'Université du Saint-Esprit à Beyrouth ; elle a été possible grâce à la générosité de cette institution à l'égard du traducteur. La révision est de Paul Ricœur, qui exprime sa dette à l'égard de la traduction italienne, parue sous le titre *Verità e metodo*, par Gianni Vattimo, édition Fratelli-Fabbri (Milan, 1972)[530].

L'histoire de cette traduction est, en réalité, longue et complexe et le rôle joué par Ricœur dans la réception de Gadamer en France ne se réduit pas au simple travail de révision[531]. La consultation du Fonds Ricœur nous a permis de découvrir un échange de lettres entre l'éditeur François Wahl et Ricœur, puis entre Ricœur et Étienne Sacre, auquel s'ajoutent d'autres échanges avec d'autres personnalités intervenues dans le projet de cette traduction – dans lequel Gadamer lui-même était inclus. Ces lettres montrent le rôle de Paul Ricœur dans la relecture, la correction, la retraduction et la révision de la version proposée par le traducteur officiel. Celui-ci remercie Ricœur pour ses observations « sur la traduction et le style », ce dernier ne cachant pas ses réticences vis-à-vis du travail mené par le traducteur. En particulier, dans l'une de premières lettres adressées à ce sujet le 28 mai 1965, nous pouvons lire quelques remarques qui nous inspirent des réflexions supplémentaires sur ce lien entre traduction et herméneutique :

---

[530] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (trad. de l'allemand par Étienne Sacre et Paul Ricœur), Paris, Seuil, 1976. Ici, il est intéressant de souligner cette approche plurilingue vis-à-vis de l'acte de traduction par le recours à la traduction dans une autre langue. Il avait adopté la même approche lors de la traduction des *Ideen I*, en transcrivant dans les marges du textes certains passages tirés de la traduction anglaise.

[531] Il serait plus juste de le considérer comme « co-traducteur » en raison de l'existence d'un véritable contrat de traduction fait le 25 avril 1975 et signé par Ricœur, conservé aux archives sous le titre « Contrat de traduction entre Ricœur (ci-dessous dénommé le traducteur) et les Éditions du Seuil pour la traduction de l'ouvrage de Gadamer portant pour titre Vérité et Méthode », Fonds Ricœur, IP, Cote 36-B3.

> J'aurais aimé discuter avec vous du problème posé par votre traduction de *Wahrheit und Methode*. Selon l'avis de F.W. [François Wahl] et le mien, cette traduction est exacte quant au sens matériel. Mais c'est une traduction brute qui décalque l'Allemand et qui ne peut être pas publiée sous cette forme ; en vous suivant mot à mot, je mesure la difficulté considérable de donner un texte français lisible ; il faudra pourtant que nous y arrivions pour que l'éditeur accepte notre texte. Dans ces conditions la question qui se pose est celle-ci : croyez-vous que votre travail depuis le mois de février vous permette de résoudre cette difficulté ? Si oui, je vous propose de me soumettre une autre section de votre traduction et, de préférence, la plus récente. Si non, j'accepte bien volontiers que vous substituiez à la traduction un essai sur l'œuvre de Gadamer. […] de toute manière je trouve trop lourd le poids du livre entier et accepte volontiers que vous vous borniez à traduire la moitié ou même le tiers de l'ouvrage[532].

Si dans ces quelques lignes Ricœur ne formule aucune observation particulière au niveau d'une réflexion théorique sur la traduction – nous le voyons, ses remarques se limitent à souligner les défauts d'une traduction qui fait du mot à mot et qui décalque la langue étrangère –, sa proposition en guise de conclusion de la lettre, au contraire, nous paraît assez curieuse et intéressante. D'autant plus si nous la resituons au milieu des années 1960, à un moment où il est en train de développer sa propre réflexion sur l'herméneutique. En proposant de substituer une partie de la traduction par un essai critique sur l'œuvre à traduire, Ricœur élève au même rang l'opération traductive et l'opération critico-herméneutique. Traduction et critique convergent ici par l'acte sous-jacent aux deux opérations, à savoir l'interprétation du texte. Un point de vue qui n'est pas étranger à celui exposé par Gadamer dans l'œuvre en question, dans une section

[532] Lettre du 28 mai 1965 de Ricœur à Sacre, « Traduction de "Wahrheit und Methode" » d'Hans Georg Gadamer par Paul Ricœur et Etienne Sacre », Fonds Ricœur, IPT, Cote 36-B3.

intitulée « Le langage en tant que milieu (medium) de l'expérience herméneutique[533] », où il analyse le phénomène de la compréhension des textes au prisme du « cas extrême de la traduction d'une langue étrangère[534] ».

Cependant, les deux ne partagent pas la même vision de l'herméneutique. Si une fréquentation existe entre les deux, notamment grâce à la participation de Ricœur à l'introduction en France de l'œuvre majeure de Gadamer, les deux approches de l'herméneutique, s'inscrivant dans le lignage de Schleiermacher et Dilthey en passant par Heidegger, ne peuvent pas être considérées comme convergentes[535]. En particulier, pour ce qui concerne l'acte de lecture d'un texte – action préalable à toute compréhension et à toute interprétation – les deux divergent sur un point qui nous semble fondamental pour notre démarche, à savoir les modalités d'accès au sens même du texte. Alors que l'herméneutique chez Gadamer appelle à se mettre à l'écoute de « la vérité du texte » en tenant pour identiques la référence du texte et le sens qui est exprimé, l'herméneutique ricœurienne se veut un plaidoyer pour la participation active du lecteur dans la configuration du sens et coopère au travail sémantique du texte lui-même[536]. Ainsi, dans le cas spécifique du traduire qui, pour reprendre le titre d'un célèbre essai d'Italo Calvino, serait « il vero modo di leggere un testo[537] », la traduction se configure pour Gadamer comme un outil de « sur-éclairage » du texte :

---

[533] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, pp. 229-236.
[534] *Ibid*., p. 231
[535] Jean Grondin, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », dans *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008, pp. 37-62.
[536] Cf. Daniel Frey, *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* [2008], Paris, Classiques Garnier, 2023.
[537] Italo Calvino, « Tradurre è il vero modo di leggere un testo », dans Mario Barenghi (dir.), *Saggi. 1945-1985*, Milano, Mondadori, t. II, pp. 1825-1831. Nous pensons aussi à Primo Levi qui écrivait : « […] il traduttore è il solo che legga veramente un testo, lo legga in profondità, in tutte le sue pieghe, pesando e apprezzando ogni parola e ogni immagine, o magari scoprendone i vuoti e i falsi », Primo Levi, « Tradurre ed essere tradotti » dans *L'altrui mestiere*, Torino, Einaudi, 1985, p. 114.

> Quand dans notre traduction nous voulons souligner un trait du texte original, qui nous semble particulièrement important, nous ne pouvons le faire qu'en mettant dans l'ombre ou en étouffant tout à fait des traits. Or c'est là précisément l'attitude que nous qualifions d'interprétation. […] Tout traducteur doit prendre sur lui un tel sur-éclairage. Il est évident qu'il ne peut rien laisser en suspens de ce qui lui semble obscur. Il doit annoncer la couleur. […] Il doit dire clairement comment il comprend. Mais dans la mesure où il n'est jamais dans la situation de pouvoir offrir une expression véritable à toutes les dimensions de son texte, cela signifie pour lui un renoncement constant. Toute traduction qui prend cette tache au sérieux est plus claire et aussi plus plate que l'original[538].

Nous sommes confrontée à l'un des dangers de vouloir faire coïncider interprétation et traduction, qui est l'exaspération du positionnement herméneutique tel que postulé par Gadamer. Conçue dans ces termes, la traduction est inscrite dans une sorte de conduite normative : déchiffrage de la langue, compréhension du sens, objectivation linguistique, transposition du contenu. Au contraire, Ricœur – plus proche en ce sens de Schleiermacher et de Jauss – met en avant, dans son herméneutique, le problème de la réception et notamment de l'équivocité du sens, tel qu'il avait commencé à le faire dans sa réflexion sur les symboles et qu'il poursuit dans son étude de la métaphore. Pour reprendre ce que nous avons avancé dans la première partie de ce travail, Ricœur entreprend un détour dans sa démarche philosophique, d'abord marquée par la philosophie réflexive et la phénoménologie. C'est par la médiation du et par le langage, et notamment le langage poétique, que le sujet peut se comprendre et qu'un sens nouveau peut être dégagé. L'épaisseur du langage, sa plénitude, tout comme sa frappante équivocité et sa pluralité, qui s'expriment notamment dans la diversité des langues,

[538] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 231.

rendent ce détour particulièrement compliqué, travaillé et conflictuel. Ce qui pour Ricœur se concrétise dans le geste méthodologique du « Conflit des interprétations » (sous-titre de ses *Essais de l'herméneutique I* de 1969), geste qui va traverser toute son œuvre et qu'on peut également retrouver à la base de sa pensée de la traduction, même s'il sera finalement nuancé par son repli sur l'éthique.

Ricœur reconnaît dans la nature du symbole lui faisant « dire autre chose » une sorte de sollicitation pour l'interprétation :

> [C]ette tâche de décoder nous est imposée par la nature même du symbole qui est en quelque sorte comme un sens replié où les sens, un peu comme les boules chinoises, sont les uns dans les autres. Il y a donc une tâche intellectuelle de s'approprier toutes ses épaisseurs de sens en les déployant, en les expliquant au sens étymologique du mot, en défaisant tous les plis du sens[539].

Suivant cette première lecture, le symbole appelle à être déplié, à être découvert et dénudé, ce qui n'est pas très éloigné de ce que proposait Gadamer en utilisant la métaphore de la lumière et de l'ombre. Et pourtant, dans cette démarche, il y a moins la volonté de capturer le sens caché pour le fixer une fois pour toute, que la volonté de mettre en discussion la stagnation du sens attachée à la structure symbolique : « il faudra toujours briser la gangue durcie du symbole qui se cristallise dans une culture, dans une littérature et qui par conséquent traine comme une chose morte dans tous les temples désaffectés ». À travers l'interprétation donc, le symbole devient mouvant, il « se donne », comme le suggère le titre de l'étude sur le symbole : ce dernier s'offre à la pensée. Ce qui rend ce

[539] Toutes les citations de ce paragraphe sont tirées de Paul Ricœur, « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », 1963, IIA158, Fonds Ricœur, IPT, consultable à l'adresse : https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/292zm. Cet article est le texte de la contribution conclusive donnée en 1962 par Ricœur à l'UNESCO, à l'occasion d'un colloque consacré au thème « Les fondements du symbolisme à la lumière de plusieurs disciplines », et publié la même année dans le premier numéro des *Cahiers internationaux de symbolisme*, dont Ricœur est l'un des fondateurs.

travail particulièrement intéressant est la prise en compte de deux méthodes interprétatives que Ricœur essaie d'arbitrer : d'une part, l'herméneutique du soupçon – celle inauguré par Marx, Nietzsche et Freud – pour qui « le travail de déchiffrage est ici en grand partie un travail de liquidation […] de destruction » ; d'autre part, l'herméneutique qu'il appelle de la « recollection du sens », qui est le travail du ressouvenir, de la réminiscence, de la remembrance, du rassemblement. Entre destruction et reconstruction, démystification et remythisation, le symbole – première pierre de touche de cette poétique de la traduction que nous sommes en train d'esquisser – incarne dans sa structure cette « guerre des herméneutiques » : une visée archéologique *et* une visée ontologique, une fonction de déguisement *et* une fonction de dévoilement. L'interprétation, pour Ricœur, se dit toujours au pluriel pour la double raison qui fait que, d'une part, « nous ne sommes pas maîtres du sens » et que de l'autre, en tant que visée de la méthode herméneutique, elle ne peut qu'essayer d'intégrer toutes les tendances interprétatives dictées par des circonstances géographiques, historiques, politiques, sociales et culturelles, que celles-ci soient menées par des individus ou au sein d'une collectivité. Plus proche de cette deuxième attitude, celle de la recollection plutôt que de la destruction, Ricœur rejoint Aristote qui affirmait que l'être se prend ou se dit « en plusieurs sens ».

Pratiques de lecture chez Ricœur

Les pages qui suivent montrent l'attention que Ricœur porte à la traduction dans l'acte de lecture et d'exégèse des textes, à l'occurrence des textes bibliques. Dans sa pratique de lecture, Ricœur interroge davantage ce lien entre interprétation et traduction, notamment dans un chapitre du texte coécrit avec André LaCocque, *Penser la Bible*, au titre très

éloquent « De l'interprétation à la traduction ». Déjà par sa construction syntaxique, le titre choisi par Ricœur nous permet de creuser ultérieurement sa manière de relier traduction et interprétation : si comme il l'affirme « Traduire, c'est déjà interpréter[540] », l'interprétation suscite aussi la traduction et incite à la retraduction. Dans les pages de ce texte, en commentant l'histoire des traductions d'Exode 3,14, à savoir le verset *ʾehyeh ʾašer ʾehyeh*, dans des langues étrangères à l'hébreu (notamment le grec et le latin), Ricœur nous livre des très précieuses réflexions autour de la traduction.

L'intérêt de commenter ce verset vient du fait qu'il fait partie des récits de vocation contenus dans l'Ancien Testament et qu'il exprime la révélation du nom de Dieu. Traduit par les Septante « *egô eimi ho ôn* », puis par la Vulgate « *sum qui sum* », ce verset est passé dans les langues modernes de la façon suivante : « Je suis celui qui suis » en français, « Io sono colui che sono » en italien, « I am that I am » dans la *King James version*, « Ich werde sein, der ich sein werde » dans la traduction de Luther. Depuis ces premières traductions, une longue tradition, inscrite justement dans ces processus de traduction, a contribué à débattre sur « *l'histoire du sens*[541] » de ce verset, concernant surtout deux aspects : tout d'abord, la valeur du verbe « être » répété deux fois dans le texte, car ce mot, en hébreu, a une véritable force verbale et n'est presque jamais employé dans sa fonction de prédication, au contraire des langues indoeuropéennes ; l'autre grande question qui s'est posée est celle du temps verbal, l'hébreu biblique n'ayant pas de temps passé, présent ou futur contrairement au français ou à l'italien par exemple, ce qui multiplie considérablement les interprétations du verset : un événement dont on ne connait pas son accomplissement dans le passé, un événement qui n'a pas encore eu lieu,

[540] Paul Ricœur, « De l'interprétation à la traduction », dans André LaCocque, Paul Ricœur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 347.
[541] *Ibid*., p. 346. Ricœur souligne.

une action qui pourrait être accomplie, un événement qui pourrait s'accomplir dans le futur[542]. C'est justement en raison de ces « énigmes du texte » que Ricœur se penche sur une lecture philosophique de l'histoire des exégèses, des réceptions, des interprétations et des traductions d'Exode 3,14, pour montrer comment derrière l'histoire de cette traduction se cache « une situation herméneutique exceptionnelle, à savoir l'ouverture à une pluralité d'interprétations du verbe employé ici[543] ».

Tout d'abord, Ricœur part du constat que l'acte de traduire doit être considéré dans toute sa dimension historique, ce qui crée une séparation non seulement avec le texte original et ses premiers destinataires, mais aussi « et à plus forte raison [avec] l'intention présumée de l'auteur[544] ». L'intérêt majeur pour Ricœur est de montrer dans quelle mesure la traduction des Septante par *egô eimi ho ôn* (« Je suis celui qui est ») et celle de la Vulgate par *sum qui sum* (« Je suis qui je suis »), aient exercé une influence considérable sur toute la pensée occidentale, notamment pour ce qui concerne « cette histoire tumultueuse des *rapports entre Dieu et l'Être*[545] ». Il reconnait dans cet acte de traduire un pouvoir transformatif qui a contribué à forger « l'identité intellectuelle et spirituelle de l'Occident chrétien[546] », à travers la « rencontre » du champ sémantique de *hyh* qui a été mélangé avec celui grecque d'*einai* et celui du latin *esse*. En particulier, la traduction grecque est désignée par Ricœur comme un « événement de pensée[547] », dans la mesure où le choix d'introduire « dans le chantier de la traduction[548] » de ce passage

[542] Cf. Stefano Arduini, « Io sono », *Con gli occhi dell'altro. Tradurre*, Milano, Jaca Book, 2020, pp. 95-112. Henri Meschonnic consacre plusieurs réflexions au sujet des traditions interprétatives et traductives du verset, notamment dans la dernière partie de *Poétique du traduire*, dans le chapitre « Traduire le sacré ou traduire le rapport au divan », Lagrasse, Verdier, 1999, pp. 535-546.
[543] Paul Ricœur, « De l'interprétation à la traduction », *op. cit.*, p. 354.
[544] *Ibid*., p. 346.
[545] *Ibidem*.
[546] *Ibid*., p. 347
[547] *Ibid*., p. 346.
[548] *Ibid*., p. 355.

biblique l'histoire de la philosophie grecque « survient à un moment où l'hellénisation de la culture juive est plus avancée qu'on ne l'a longtemps admis[549] ». « L'histoire des effets » déclenchée à partir des Septante est à la fois une histoire de conciliation (Philon d'Alexandrie qui lit dans cette lecture ontologique d'Exode 3,14 une mutualisation entre la tradition grecque et la tradition hébraïque s'appuyant sur la philosophie platonicienne qui fut la première à admettre une Idée de l'être, l'Être même dont l'essence était le même être) ; une histoire de contamination (à l'époque du moyen-platonisme avec Plutarque où, dans un milieu encore majoritairement païen, on remarque une hétérogénéité des sources qu'il n'est pas aisé de considérer comme séparées). Une philosophie nouvelle, produit de la réécriture et de la reformulation qui va contribuer à bâtir une nouvelle culture, non païenne, innervée de traces païennes : une identité en transit, selon le commentaire de Stefano Arduini[550] ; finalement, une histoire d'autorité et d'appropriation (à partir de l'écriture du Nouveau Testament dans la koinè grecque, où le vocabulaire de l'Être grec à cristallisé l'interprétation de ce récit biblique en termes profondément ontologiques). Mais, nous dit Ricœur, il s'agit avant tout d'une histoire « d'insurmontable plurivocité », d'une « incroyable variété d'interprétations » qui est aussi l'histoire de l'« équivocité d'une notion d'être[551] » installée au cœur de ce verset grâce à la traduction grecque. Puis, c'est à travers la traduction d'Augustin avant, puis de Jérôme et de Thomas d'Aquin – donc à travers le passage au latin – que cette ontologie s'est véritablement traduite dans l'union de la spiritualité chrétienne et néoplatonicienne, jusqu'à ouvrir à une autre voie interprétative définissant une métaphysique qui fait coïncider foi chrétienne et discours philosophique : le fait de nommer Dieu comme « Celui qui est » le désigne comme l'Être

[549] *Ibidem*.
[550] Stefano Arduini, « Io sono », *Con gli occhi dell'altro. Tradurre, op. cit.,* p.104
[551] Paul Ricœur, « De l'interprétation à la traduction », *op. cit.,* p. 358.

unique, dans sa plénitude et sa totalité, ineffable, incompréhensible, infiniment indéterminé. En un mot, Dieu est un intraduisible, et c'est son intradusibilité même qui suscite émerveillement, stimulant le désir de s'y rapprocher.

Les diverses interprétations *présumées* par la traduction ou plutôt, devrions-nous dire, *produites* par elle, de ce que Ricœur qualifie d'« événement de pensée », ouvrent à des nombreuses critiques vis-à-vis de cette lecture ontothéologique d'Exode 3,14, à laquelle nombre d'exégètes et de traducteurs se sont opposés[552], comme le constate Ricœur :

> Il faut alors l'avouer : si la convergence entre Dieu et l'Être a pu être appelée plus haut un événement de pensée, cela ne fait-il pas un autre événement de pensée que cette convergence en soit venue à se défaire, et que de plausible elle soit devenue suspecte ?[553]

Ce que Ricœur est en train de dire ici, c'est que le fait qu'une traduction ou bien qu'une tradition des traductions ait contribué à établir une interprétation canonique d'un texte et par conséquent à forger une certaine conception du monde, n'est pas exclusif d'un mouvement à sens unique. Le refus de cette tradition, incité et suscité par cette ambiguïté qui est propre au langage, et notamment au langage symbolique, métaphorique, poétique, peut également et à son tour déclencher un nouvel « événement de pensée[554] ».

---

[552] Nous pensons aux remarques d'Henri Meschonnic qui voit dans la tradition grecochrétienne une occultation perpétuelle du système rythmique régissant la Bible. Cf. Henri Meschonnic, « Traduire, c'est retraduire – La Bible », dans *Poétique du traduire*, *op. cit.*, pp. 547-557.

[553] Paul Ricœur, « De l'interprétation à la traduction », *op. cit.*, p. 377.

[554] Ici, la référence est bien évidemment à la réflexion que Nietzche a placée sous la « mort de Dieu », interprétée par Heidegger dans le sens de la mort du « Dieu de la métaphysique » sous la bannière duquel se serait selon lui placée l'ontothéologie. Comme le fait remarquer Ricœur. « ce qu'il [Heidegger] entrevoit personnellement au-delà de cette mort, c'est une pensée de l'Être, délestée de ses scories bibliques et enrichie par la poésie philosophante illustrée par Hölderlin ; peut-être un nouveau sens du divin pourrait se lever à l'horizon de la pensée ; mais il s'agirait plutôt d'une pensée post-chrétienne, fortement teintée de néo-paganisme ». (Paul Ricœur, *Penser la Bible, op. cit.*, p. 379) Nous pensons que c'est sous l'influence de ce « nouveau sens du divin » adossé à la poésie qu'on peut placer certaines réflexions de Glissant, bien qu'elles soient dépouillées de cette visée de l'Être, comme nous allons le voir d'ici peu.

De ces quelques remarques apparemment éloignées de notre sujet, Ricœur tire une première leçon qui, au contraire, s'avère précieuse dans notre effort de revitaliser sa pensée de la traduction :

> **[I]l n'est pas de traduction innocente**, je veux dire qui échappe à l'histoire de la réception du texte, histoire qui est d'emblée une histoire de l'interprétation. **Traduire, c'est déjà interpréter**. Le travail scientifique d'exégètes […] n'échappe pas à cette contrainte : il appartient lui aussi à cette longue histoire de la lecture et de l'interprétation ; cette déclaration – entendons-nous bien – n'équivaut pas à une critique des exégèses scientifiques ; bien au contraire : **la bataille pour une traduction autre, pour une interprétation autre, tire sa force de ce combat avec une tradition plurimillénaire ; les exégètes modernes sont comme nous : ils travaillent et pensent en bout d'histoire.** En ce sens, serait seule critiquable la prétention naïve d'une exégèse qui se voudrait sans histoire, **comme s'il était possible de coïncider**, **sans la médiation d'une tradition de lecture, avec la signification originelle du texte, voire avec l'intention présumée de son auteur**[555].

À partir de cette citation, nous pouvons soulever quelques réflexions. Déjà dans le geste de mettre ensemble l'analyse de plusieurs traditions interprétatives à la manière dont celles-ci se sont exprimées différemment à travers les différents temps et les différentes langues, Ricœur remet l'histoire de l'interprétation et de la traduction d'Exode 3,14 à l'intérieur d'une autre histoire, à savoir celle de la tradition philosophique occidentale. Dans le sillage de ce qu'on a dit plus haut à propos du « conflit des interprétations », conflit auquel le symbole par sa nature appellerait, nous pouvons affirmer que le philosophe lie l'histoire des interprétations de ce verset, sa « tradition plurimillénaire » à

[555] *Ibid.*, p. 347.

une sorte de possibilité, inscrite dans la phrase même, de se « donner par énigme [556]», appelant sans cesse au « combat », à la « bataille pour une traduction autre, pour une interprétation autre ». L'énigme du langage poétique de la formule hébraïque *ʾehyeh ʾašer ʾehyeh* « donne à jamais à penser, à la limite de toute traduction[557] ».

Le langage symbolique, tout comme le langage poétique, jouent sur cet « excès », sur ce « signifié supplémentaire[558] », sur cet « écart du sens[559] » qui nous est donné par l'ambiguïté même du langage, par sa nature vivante et changeante qui lui permet d'être plusieurs choses en même temps. Au niveau d'une réflexion sur la traduction, cette caractéristique propre au langage amène à considérer des nouveaux espaces de significations potentiellement renouvelée par le passage d'une langue à l'autre :

> Autrement dit, pourquoi ne pas supposer qu'Exode 3, 14 ait d'emblée invité à ajouter à la riche polysémie du verbe « être » explorée par ailleurs par les Grecs et par leurs héritiers musulmans, juifs et chrétiens, **une région inédite de signification**[560] ?

Mais ce mouvement du sens n'est pas uniquement l'apanage du texte et de la langue d'arrivée, il est tout aussi inhérent au texte et à la langue de départ, permettant de s'éloigner de l'idée de fidélité à une quelconque vérité contenue dans l'original :

> Pourquoi ne pas formuler l'hypothèse que le *ʾehyeh* hébraïque propose un écart de sens qui enrichit la polysémie déjà considérable, quoique culturellement limitée, du verbe grec *einai*, seul disponible à l'époque des LXX pour traduire Exode 3, 14 ? L'Être, dit Aristote, se dit en multiples

[556] Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *art. cit.*
[557] Paul Ricœur, *Penser la Bible, op. cit.*, p. 385.
[558] *Ibid*., p. 354.
[559] *Ibid*., p. 383.
[560] *Ibid*., p. 359.

façons. Pourquoi ne pas dire que les Hébreux ont pensé l'Être en une nouvelle façon[561] ?

Réinscrire le conflit au sein de nos pratiques traductives, voilà un premier infléchissement que ce détour par la pratique de lecture de Paul Ricœur peut apporter à sa pensée de la traduction. Cela veut dire maintenir active la tension entre les couches de significations qui se sont attachées à un texte au fil des années, voire des siècles, et la possibilité, toujours en germe dans le texte, d'y inscrire du nouveau et de faire « événement ». Aucune traduction n'est définitive, chaque traduction est porteuse d'une lecture du monde et, qu'on en soit conscient ou non, elle relève d'une idéologie. Si traduire est interpréter, alors Ricœur a raison de dire qu'aucune traduction n'est « innocente ».

Avant de mettre un point sur cette partie, nous aimerions nous attarder sur les syntagmes « événement de pensée » et « région de signification inédite » par lesquels Ricœur désignait et la traduction grecque d'Exode 3,14 et les interprétations contemporaines divergentes qui s'en sont suivies. C'est dans un entretien avec Bruno Clément, « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », qu'on est confrontée à ce que le premier syntagme veut dire pour Ricœur. À la question posée par Clément, demandant si l' «l'événement de pensée » peut être considéré comme un outil possible pour penser ensemble « littérature » et « philosophie » – ce qui s'avère être au cœur de notre propre démarche – Ricœur répond de manière plutôt assertive en disant que oui, « avec l'événement de pensée […] on assiste en effet à ce qui est au fond la naissance d'une œuvre, que cette œuvre soit littéraire (lyrique, narrative, voire « essayiste » pour laisser provisoirement les choses un peu floues) ou philosophique. […] dans l'un et l'autre

[561] *Ibid*., p. 383.

cas, *il arrive quelque chose* [562]». Il s'agit de quelque chose de l'ordre de l'inattendu, du non préparé qui fait que, même s'il est un peu réticent à cet égard, on peut le considérer avant tout comme un « événement de langage », tel que le suggère Clément. Mais à Ricœur de souligner qu'il est « un événement de langage qui survient dans un espace de pensée » : un lieu d'inscription[563] ». C'est dans le sillage de cette remarque qu'on peut finalement passer à analyser le rôle que la pensée de la métaphore peut jouer dans la réflexion ricœurienne de la traduction.

[562] Paul Ricœur et Bruno Clément, « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », dans Myriam Revault D'Allones et François Azouvi (dir.), *Ricœur 2*, Paris, Cahiers de L'Herne, 2004, p. 14.
[563] *Ibid*., p. 16.

10.

Sur la métaphore :

Ricœur et le parcours du *comme* à l'*autrement*

À première vue, il aurait été plus logique de se concentrer sur l'interprétation ricœurienne de la métaphore avant d'aborder la question plus générale de l'interprétation textuelle. La traductologie nous l'a appris, quand on traduit on ne traduit pas des mots, on ne traduit pas des phrases, et encore moins des métaphores : on traduit des textes ou, encore mieux, des discours[564]. C'est justement pour souligner la persistance de ce terme « discours » dans la pensée de la traduction contemporaine, qu'il nous a paru intéressant de faire un pas en arrière, le dernier à vrai dire, vers la métaphore. La dimension discursive demeure en effet plutôt marginale, voire quasiment absente, dans la réflexion ricœurienne sur la traduction, où elle reste plutôt attachée à la notion de texte :

> [L]es phrases du monde entier flottent entre les hommes comme des papillons insaisissables. Ce n'est pas tout, ni même le plus redoutable : les phrases sont de petits discours prélevés sur de plus longs discours qui sont les textes. Les traducteurs le savent bien : ce sont des textes, non des phrases, non des mots, que veulent traduire nos textes[565].

Même quand il envisage le discours, comme dans le cas de cette citation, nous voyons que sa référence majeure reste le texte, ce que d'ailleurs lui vaut les reproches d'Henri

[564] À la suite de Benveniste, Ricœur le dit à plusieurs reprises : « tous les textes sont des discours, puisqu'ils procèdent de la plus petite unité de discours, la phrase », Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *art. cit.*, p. 97.
[565] Paul Ricœur, « Un 'passage' : traduire l'intraduisible », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 38.

Meschonnic, colorés du ton toujours polémique qui le caractérise, lorsqu'il accuse Ricœur de « cette belle ignorance de la notion de discours, qui ne retient, ou ne connaît, que la notion de langue, et cette confusion entre traduction et métalangage[566] ».

S'il est vrai qu'elle demeure absente dans les écrits sur la traduction, la notion de discours est néanmoins présente et revendiquée dans la réflexion plus générale que Ricœur mène sur le langage, notamment à partir des textes qu'il consacre à la métaphore. Pour reprendre le fil de la discussion, nous essayerons de voir dans quelle mesure le problème de l'herméneutique de textes se lie à la question de la métaphore, pour considérer cette dernière comme ce « *quelque chose qui arrive* » non seulement au mot, mais aussi et surtout au discours, par le langage. Si Ricœur entend le discours comme un événement, « la contrepartie du langage compris comme langue, code ou système […] il a une existence fugitive : il apparaît et il disparaît[567] », nous proposons ainsi de lire la problématique de la métaphore chez Ricœur comme un *événement de discours* agissant sur la pensée. Cela à deux niveaux. Dans un sens strict, car la métaphore poétique fait advenir quelque chose dans le discours, elle est productrice de sens plutôt qu'être produite par lui. Elle est productrice des nouvelles significations, voire elle aide à transformer notre manière d'interpréter le monde. Dans un sens plus large aussi, car la métaphore comme objet de réflexion philosophique marque un moment clef dans la pensée de Ricœur et nous allons la considérer comme un prélude de ses plus tardives réflexions sur la traduction. La métaphore et la traduction font événement et elles sont des événements, à la manière dont Ricœur entend ce mot d'événement : « un lieu d'inscription », comme

[566] Henri Meschonnic, *Ethique et politique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 84. S'il est vrai que chez les deux il y a des différences profondes vis-à-vis de la traduction, il est important de souligner la référence commune, pour cette notion de discours notamment, à Benveniste.
[567] Paul Ricœur, « La métaphore et le discours centrale de l'herméneutique », *art. cit.*, p. 95.

nous l'avons dit, ou bien un « avènement », c'est-à-dire quelque chose qui survient et qui demeure comme une trace[568].

C'est Ricœur lui-même qui avance que le discours, dont l'unité de base serait la phrase, est le terrain commun entre la théorie du texte et la théorie de la métaphore :

> [D]ans quelle mesure les problèmes herméneutiques suscités par l'interprétation des textes peuvent-ils être considérés comme l'extension à grande échelle des problèmes condensés dans l'explication d'une métaphore locale dans un texte donné ? Une métaphore est-elle une œuvre en miniature ? Une œuvre, disons un poème, peut-elle être considérée comme une métaphore soutenue ou étendue ?[569]

On peut se poser la question de savoir si tout texte peut être considéré comme une œuvre et, par conséquent, comment on peut considérer la métaphore comme un texte qui fait œuvre, « un poème en miniature ». D'autant plus que chez Ricœur la réflexion sur la métaphore s'accompagne d'une volonté de distinguer entre deux niveaux de discours, celui de la référence et celui de la philosophie, l'éloignant apparemment des perspectives d'autres philosophes – nous pensons notamment à Nietzsche, Heidegger et Derrida[570]. Or, pour Ricœur tout texte est l'incarnation d'un discours, y compris le texte littéraire qui apparait comme une forme de communication. Dans sa théorie du texte, qui englobe le discours – voici l'une des différences avec Meschonnic pour qui c'est plutôt l'inverse qui est vrai – Ricœur fait entrer en jeu à la fois l'auteur qui écrit l'œuvre (dans la théorie du

---

[568] « L'événement de pensée est un lieu d'inscription. C'est cela que j'appelle 'avènement' : ici commence une trace. […] l'événement survient et la trace demeure », Paul Ricœur, Bruno Clément « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », *op. cit.*, pp. 16-17.

[569] *Ibid*., p. 95.

[570] Sur la question de la métaphore chez Nietzsche, cf. Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, traduit de l'allemand par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1970 ; Sarah Kofmann, « Nietzsche et la métaphore », *Poétique*, 5, 1971, pp. 77-98. Pour ce qui concerne Heidegger, cf. Jean Greisch, « Les mots et les roses : la métaphore chez Martin Heidegger », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Juillet 1973, vol. 57, 3, pp. 433-455. Pour ce qui concerne les textes de Derrida, nous y reviendrons d'ici peu en raison du « combat amoureux », selon les mots de François Dosse, entre lui et Ricœur au sujet de la métaphore.

discours, quelqu'un parle), le lecteur qui reçoit l'œuvre (quelqu'un parle à quelqu'un d'autre), tout comme le sens du texte (quelqu'un parle à quelqu'un d'autre pour lui dire quelque chose) et sa référence, c'est-à-dire ce qui est visé par le sens (quelqu'un parle à quelqu'un d'autre pour lui dire quelque chose sur quelque chose)[571]. Ainsi, tout au long de sa réflexion, Ricœur se garde bien d'adhérer à une conception romantique du texte littéraire comme œuvre du génie, sa critique ayant pour fonction d'« empêcher une régression pré-linguistique[572] », ainsi que de considérer la littérature comme une clôture du texte sur lui-même, selon les analyses structuralistes. Sa promotion théorique de l'herméneutique s'appuie justement sur le niveau discursif du langage, ce qui l'éloigne tant d'une conception de l'herméneutique comme « idéologie de l'ineffable[573] », que des visions de la linguistique et de la sémantique structurale d'empreinte saussurienne et greimasienne fondées sur le primat du mot.

Dans sa théorie de la métaphore, Ricœur refuse de concevoir celle-ci comme une substitution ou un ornement, idée propre à la rhétorique ancienne et moderne, pour montrer le fonctionnement du procès métaphorique au moment où cela crée une rupture, un écart justement, avec le code lexical, pour construire une autre signification possible capable de créer une rupture dans le discours. La métaphore a, pour lui, le *pouvoir* – « [j]e dis maintenant pouvoir et non plus structure, ni même procès[574] » – de « découvrir-ouvrir » cette autre signification du texte, celle-ci n'étant pas derrière lui, mais en avant de lui. Faire de la métaphore un processus, plutôt qu'un résultat, telle est la proposition

[571] Ioana Vultur, « La communication littéraire selon Paul Ricœur », *Poétique*, 2011/2, 116, pp. 241-249.
[572] Gilbert Vincent, « "La métaphore vive" de Paul Ricœur », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 56e année, 4, 1978, p. 568.
[573] *Ibidem*.
[574] Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *art. cit.*, p. 111.

de Paul Ricœur qui nous permet de penser ensemble traduction et métaphore dans sa propre réflexion sur le traduire.

Voici les aspects importants à souligner pour et dans notre démarche. Notre objectif ici, ce n'est pas de rendre compte de l'intégralité de la théorie ricœurienne de la métaphore. Nous n'en serions pas capable, en raison du degré de complexité analytique qui innerve les huit études de *La Métaphore vive*, Ricœur ayant mené cette étude pendant sa période états-unienne, lorsqu'il s'intéresse à intégrer dans sa théorie du langage la philosophie analytique anglo-saxonne. Nombre de ses références ne sont pas tout à fait les nôtres : nous pensons, entre autres, aux études sur la métaphore de Max Black, I. A. Richards, Monroe Beardsley, toutes citées à plusieurs reprises au long de l'ouvrage, auxquelles s'ajoute la lecture minutieuse des recherches conduites au sein de la linguistique et du structuralisme dans le contexte français (où ses références sont Gérard Genette et Émile Benveniste, en passant par A.-J. Greimas et Mikel Dufrenne, pour ne citer que les plus connues). Et pourtant, il est intéressant de souligner cet aspect 'traductif' de la démarche ricœurienne dans la composition de cet ouvrage, au moment où il se propose de « contribuer à réduire l'ignorance qui persiste entre les spécialistes de ces deux mondes linguistiques et culturels », à savoir « la littérature de langue française » et celle « de langue anglaise ». Une démarche qui se propose de prendre en compte la diversité de la production scientifique à laquelle l'auteur a accès grâce à la connaissance de diverses langues, et qu'il assume dès la préface de *La Métaphore vive* :

> En ce qui concerne leur origine, quelques-unes des doctrines décisives sont empruntées à la littérature de langue anglaise ; quelques autres à la littérature de langue française. Cette situation exprime la double allégeance de ma recherche aussi bien que de mon enseignement durant ces dernières années. J'espère par là contribuer à réduire l'ignorance qui persiste entre les

> spécialistes de ce deux mondes linguistiques et culturels. Je me réserve de corriger l'injustice apparente faite aux auteurs de langue allemande dans un autre livre actuellement en chantier, qui reprend le problème de l'herméneutique dans toute son ampleur[575].

S'inscrivant premièrement dans le sillage d'une théorie sémantique de la métaphore élaborée par les philosophies du langage anglo-saxonnes, *La Métaphore vive* se propose comme une théorie nouvelle essayant de faire dialoguer rhétorique, philosophie analytique et herméneutique. Or, en gardant à l'esprit cette pensée traductive qui surplombe l'ouvrage, nous proposons de lire certaines des considérations issues des travaux sur la métaphore de Ricœur au prisme de sa pensée de la traduction, pour montrer comment la métaphore peut être considéré comme un pré-texte, voire un pré-discours, de ses successives réflexions consacrées au problème de la traduction[576].

C'est par l'écart qu'elle crée entre identité et différence que la métaphore nous intéresse ici et que nous nous limiterons à commenter certains des aspects travaillés par Ricœur pendant ses analyses sur la métaphore, notamment la question de la ressemblance abordée dans la sixième étude, la relation entre métaphore et imagination et, finalement, le caractère ontologique de la métaphore, objet de la huitième étude et véritable point de dialogue mais aussi de rupture avec les études menées sur le même sujet par Jacques Derrida. Pour cerner davantage notre enquête, il nous faut rappeler que dans notre emploi générique du terme métaphore – qui est d'ailleurs le même usage qu'en fait Ricœur – notre regard est adressé aux enjeux poétiques de la métaphore. Cela ne veut pas dire qu'on traitera de la question de la métaphore dans les poèmes, mais plutôt que l'intérêt est

[575] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 12.
[576] Nous remercions Alessandro Colleoni pour nous avoir ouvert la voie sur cette piste de recherche, notamment avec son article « L'idée de 'voir comme' de la poésie à la traduction. Un parcours ricœurien », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 147(3), 2022, pp. 359-376. Nous le remercions également pour ses précieux conseils et pour les échanges que nous avons eus ensemble.

toujours porté vers la force poétique de la métaphore capable de déstabiliser la fluidité d'un discours, sa logique et sa finitude. Nous reprenons ici le questionnement de Ricœur :

> [L]a différence entre métaphore triviale et métaphore poétique n'est pas que l'une peut être paraphrasée et l'autre non, mais que la paraphrase de la seconde est sans fin ; elle est interminable, précisément parce qu'elle peut toujours s'amorcer ; si la métaphore donne à penser dans un long discours, n'est-ce pas parce qu'elle est elle-même un bref discours ?[577]

Si la rhétorique a raison d'appuyer sa théorie de la métaphore sur l'idée d'une modification de l'identité sémantique du mot, elle a tort de la traiter comme un produit et non comme un processus, comme une production. D'autant plus que, au lieu de produire une substitution, donc un remplacement d'un sens par un autre, ou d'une image par une autre, la métaphore crée un mouvement du sens qui repose sur l'interaction d'éléments différents. Elle produit un écart entre identité et différence dans le langage. C'est ce qui justifie l'adjectif « vive » par lequel Ricœur qualifie la métaphore, adjectif qui sera repris dans « Le paradigme de la traduction » pour aborder le problème de ce que Jakobson désignait comme traduction intralinguistique. Parlant de la traduction à l'intérieur de la même communauté linguistique, Ricœur caractérise comme *vives* « les langues qu'on dit naturelles », par rapport à une « présumée langue parfaite, universelle » en raison justement du « fonctionnement même de ces langues dans leurs étonnantes bizarreries[578] ». L'intérêt pour ces « étonnantes bizarreries » qui se produisent tant dans le passage d'une langue à l'autre qu'à l'intérieur d'une même langue comme le montre emblématiquement le processus métaphorique, nous permet une fois de plus de sortir son discours sur la traduction de l'impasse créée par la convocation de l'éthique comme

[577] Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.*, p. 239.
[578] Paul Ricœur, « La paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 30.

pratique de l'hospitalité linguistique, exempte de toute tension. Nous pouvons alors lire sous une tout autre lumière cette proposition ricœurienne :

> Il s'agit ici bien plus que d'une simple intériorisation du rapport à l'étranger […] qui ferait de la traduction interne un simple appendice de la traduction externe. Il s'agit d'une exploration originale qui met à nu les procédés quotidiens d'une langue vivante : ceux-ci font qu'aucune langue universelle ne peut réussir à en reconstruire l'indéfinie diversité. Il s'agit bien de s'approcher des arcanes de la langue *vive* et, du même coup, de rendre compte du phénomène du malentendu, de la mécompréhension qui, selon Schleiermacher, suscite l'interprétation, dont l'herméneutique veut faire la théorie. Les raisons de l'écart entre langue parfaite et langue vive sont exactement les mêmes que les causes de la mécompréhension[579].

« Dire comme » : construire des comparables

Une certaine ressemblance entre traduction et métaphore se dessine. Avant de parler de la ressemblance qui joue à l'intérieur de la théorie de la métaphore, telle qu'étudiée par Ricœur, on aimerait esquisser les ressemblances entre traduction et métaphore tout d'abord d'un point de vue étymologique et dans la manière de les définir.

Quant au mot « traduction », il vient du verbe « traduire » dont l'origine est le verbe latin *traducere*, « faire passer », alors que dans d'autres langues telles que l'anglais et l'allemand on retrouve la notion de déplacement, à travers les verbes *to translate*, *übersetzen*. L'emploi du terme *traducere* dans son acception technique apparaît pour la première fois dans une lettre de Leonardo Bruni, et il relève soit d'une erreur de traduction, selon l'hypothèse de Remigio Sabbadini[580], soit d'une innovation sémantique,

[579] *Ibidem*.
[580] C'est l'hypothèse de Remigio Sabbadini qui fut le premier à enregistrer la parution du nouveau terme *traducere* dans une lettre de l'humaniste Leonardo Bruni, datée du 5 septembre 1400. Pour Sabbadini, Bruni

selon l'étude de Gianfranco Folena. D'après ce dernier, Bruni réclamait un nouveau terme, non trivial comme *transferre*, où l'opération de transplantation d'une langue à l'autre pouvait se manifester avec plus de force et de plasticité. *Traduco* était certes plus dynamique que *transfero,* mais il servait surtout à ajouter au trait sémantique du « traverser », du « mouvement », la composante individuelle, la subjectivité, l'*agency*, dérivée du suffixe *duco/dux* « conduire », par rapport à *fero*, « transporter ». C'était une volonté de souligner en même temps l'originalité, l'agentivité et le caractère littéraire, voire créatif, d'une opération de moins en moins anonyme[581].

Le terme « métaphore » vient du grec *meta-phorá* (*μεταφορά)*, qui signifie « transport », tant au sens matériel comme au sens abstrait. Le terme est utilisé par Aristote dans la *Poétique* pour décrire une opération de langage, consistant à « transporter le sens d'un mot différent soit du genre à l'espèce, soit de l'espèce au genre, soit de l'espèce à l'espèce, soit par analogie[582] ». Également en psychanalyse, nous pensons à Freud et surtout à Lacan pour qui l'inconscient est structuré comme un langage, la métaphore équivaut au « déplacement » observé notamment dans les rêves. La métaphore est alors « un mot pour un autre ». Ricœur reconnait un certain embarras dans une définition et une explication qui ne peuvent produire qu'une métaphore de la métaphore :

> [M]étaphore du transport chez Aristote, du véhicule chez Richards, de l'écran, du filtre, de la lentille chez Max Black ? Toutes ces métaphores ne

aurait mécompris un passage des *Notti Attiche* de Gellio - « vocabulum Graecum traductum in linguam Romanam », où il traduisit le mot « traductum » (trapiantato) avec le néologisme « tradotto » née d'une mauvaise interprétation sémantique. Cf. Remigio Sabbadini, « Del tradurre i classici antichi in Italia », Angela Albanese, Franco Nasi (dir.), *L'artefice aggiunto. Riflessioni sulla traduzione in Italia: 1900-1975*, Ravenna, Longo Editore, 2015, pp. 27-36.

[581] Cf. Gianfranco Folena, « Tradizione della traduzione », *ibid.*, pp. 321-328.

[582] Cité par Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.*, p. 249.

> ramènent-elles pas ironiquement au point de départ, à la métaphore du déplacement, du changement de lieu ?[583]

En outre, métaphore et traduction se rencontrent une fois de plus dans l'image du déménagement. L'écrivain Pascal Quignard le rappelle en effet dans un texte intitulé « En suivant un camion de déménagement sur les routes de Grèce », où il décrit la joie de voir écrit sur un camion de déménagement sur l'autoroute le mot METAPHORA en grandes lettres capitales. Métaphore et déménagement, mais aussi traduction, se fusionnent dans l'imaginaire dessiné par Quignard :

> Le déménagement transvase mais aussi remanie. Il éloigne du corps ce qui est là pour le faire surgir là-bas. Il déchire en français le *là*, en allemand le *da*, en grec le *deuro*, en latin le *hic*. La métaphore est le pouvoir de se placer « à la place de ». Ersatz à la place d'ersatz, mot à la place du mot, relation à la place de la relation, personne à la place de la personne. C'est ainsi que le déménagement rapproche ce qui est encore lointain comme il éloigne de ce qui était tout à fait proche. C'est à la fois l'appel du semblable et le hel du différent. Alors même que le camion semble transporter telles quelles des choses identiques, non seulement il fait glisser le sens de chaque chose dans un autre sens, mais encore il transforme le sens de toutes les choses dans une toute autre orientation qui parfois les rend méconnaissables[584].

Suivant la même métaphore, le poète italien Valerio Magrelli décrit le métier du traducteur à travers la métaphore de « *l'imballatore* », un substantif pas si commun en italien qui désigne une personne spécialisée dans l'emballage, notamment chargée pour les déménagements, qu'on pourrait traduire par le français « emballeur ». Magrelli, qui

[583] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit*., p. 245.
[584] Pascal Quignard, « En suivant un camion de déménagement sur les routes de Grèce », dans Xavier Bonnier (dir.), *Le Parcours du comparant. Pour une histoire littéraire des métaphores*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 28.

est aussi traducteur de poésie française, décrit ainsi le travail comparable du traducteur-emballeur :

L’imballatore chino
che mi svuota la stanza
fa il mio stesso lavoro.
Anch’io faccio cambiare
casa
alle parole, alle parole
che non sono mie,
e metto mano a ciò
che non conosco senza
capire
cosa sto spostando.
Sto spostando me stesso traducendo il passato in
un presente
che viaggia sigillato
racchiuso dentro pagine
o dentro casse con la
scritta
“Fragile” di cui ignoro
l’interno.
È questo il futuro, la
spola, il traslato,
il tempo manovale e
citeriore,

trasferimento e tropo,

la ditta di trasloco[585].

La traduction et la métaphore partagent en outre des similitudes structurelles, car toutes les deux sont comprises habituellement comme dualistes, ce qui implique une structure binaire caractérisée par l'existence de deux entités entre lesquelles se produit le processus de transmission d'un contenu sémantique. Le problème est de croire que rien ne se passe dans ce processus de transmission et que le « déplacement », le « changement de lieu » n'affectent pas ce qu'on déplace. Qu'il ne reste pas de traces de ce transfert dans le lieu de départ et que l'espace occupé dans le nouveau lieu par la nouvelle signification est juste là, naturellement disponible, prêt pour être rempli. Croire que le transfert d'un sens littéral en un sens figuré est possible car rien ne change à part la forme plus soignée de ce qu'on est en train d'exprimer, ainsi que croire que dans la traduction d'une langue à l'autre ce qui change *n'est que* le code linguistique, voilà un autre aspect qui relie métaphore et traduction dans leur manière d'avoir été comprises, voire incomprises. Ce que, par ailleurs, souligne Meschonnic en déplorant l'usage de la métaphore « complaisante » du *passeur* pour désigner le traducteur : « Ce qui importe n'est pas de faire passer. Mais dans quel état arrive ce qu'on a transporté de l'autre côté. Dans l'autre langue. Charon aussi est un passeur. Mais il passe des morts. Qui ont perdu la mémoire[586] ».

[585] Valerio Magrelli, « L'imballatore », *Le cavie*, Torino, Einaudi, 2018, p. 258.

[586] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire, op. cit.*, pp. 19-20. Nous retrouvons la métaphore du transport d'un corps mort, animal cette fois-ci, chez Paul Valéry dans la préface de ses « variations » des *Bucoliques* de Virgile, quand il parle des traductions de la poésie en prose : « Que d'ouvrages de poésie réduits en prose, c'est-à-dire à leur substance significative, n'existent littéralement plus ! Ce sont des préparations anatomiques, des oiseaux morts », Paul Valéry, « Variations sur les Bucoliques », in *Œuvres I*, Jean Hytier (dir.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p. 210.

D'un point de vue théorique, la notion de ressemblance a joué un rôle majeur dans l'explication de la métaphore par la rhétorique classique : « la métaphore est, par excellence, le trope par ressemblance » rappelle Ricœur en évoquant Aristote[587], là où celle-ci était considérée comme solidaire aux thèmes de l'emprunt, de l'écart, de la substitution, de la paraphrase explicative. Or, l'enjeu pour Ricœur est de montrer comment ce « travail de la ressemblance » inhérent à la métaphore n'est pas contradictoire aux notions de « tension », « interaction », « contradiction logique », voire « impertinence sémantique », selon l'expression de Jean Cohen, propres à la néo-rhétorique. Plus qu'une substitution d'un sens littéral par un sens figuré, la métaphore est considérée comme le mouvement du sens crée par le choc de deux sphères de sens éloignées. C'est dans l'action de rapprocher des images distantes qu'une proximité se dévoile, comme le suggère Pierre Reverdy dans son poème sur l'image, à entendre évidemment comme image littéraire, rhétorique et textuelle : « Elle ne peut naître d'une comparaison mais du rapprochement de deux réalités éloignées », avant d'ajouter que « plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointains et justes, plus l'image sera forte[588] ». Ce qui rejoint, par ailleurs, le propos de Paul Claudel pour qui « la métaphore, comme le raisonnement, rassemble, mais de plus loin[589] ».

Nous voyons comment souvent parler de métaphore équivaut à s'exprimer métaphoriquement mobilisant le « loin » et le « proche », la proximité et la distance, dans une poursuite de la métaphore du « transport », telle qu'on vient de l'évoquer. Dans ce même sillage, ressemblance et différence se retrouveraient dans ce transport, argumente

[587] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 221.
[588] Pierre Reverdy, « L'image », *Nord-Sud, Self Defence et autres écrits sur l'art et la poésie (1917-1926)*, Paris, Flammarion, 1975, pp. 73-75.
[589] Paul Claudel, *Journal I (1904-1932)*, Jacques Petit, François Varillon (dir.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 42.

Ricœur, car « transporter, c'est rapprocher, dés-éloigner [590]». Arrêtons-nous sur ce dernier verbe utilisé par Ricœur, car il nous renvoie directement à la réflexion que nous avons menée dans la première partie de ce travail « L'Algérie : une guerre à dé-nommer », où nous avons mis l'accent sur la double valence du préfixe dé-, à la fois argumentative et privative.

Le verbe « dés-éloigner » n'existe pas dans cette forme dans la langue française contemporaine. Il y a une attestation de la forme « desloigner » dans le *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX au XV siècle* par Frédéric Godefroy, où le verbe désigne l'action : « *desloigner quelqu'un à un autre,* le mal servir auprès de quelqu'un, exciter de mauvaises dispositions contre lui ». Mais, nous semble-t-il, ce n'est pas en ce sens que Ricœur l'emploie. S'il le place à coté de « rapprocher », ce n'est pas en raison de leur parfaite synonymie, ni par la nature clarifiante du deuxième verbe. Nous serions tentée de dire que Ricœur cherche à rendre visible, par la mise en exergue du préfixe dés-, « la sorte de 'proximité' sémantique qui s'établit entre les termes en dépit de leur 'distance'[591] », c'est-à-dire le mouvement inhérent au transport métaphorique qu'il est en train de décrire. Expliquons cela plus clairement.

On se tournera vers la seule occurrence de la forme « dés-éloigner » qu'on a pu retrouver à travers une recherche sur internet, à savoir un document issu des Cours de philosophie méthodique et populaire proposés par la Bibliothèque nationale de France, *« Être loin » / « Être près » / « Être avec » / « Être contre »* de Martin Rueff de 2021[592]. Parmi les documents disponibles en ligne, un long commentaire de la notion de spatialité

[590] Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 247.
[591] *Ibid*., p. 246.
[592] Martin Rueff, « "Être loin" / "Être près" / "Être avec" / "Être contre" », *Cours de philosophie méthodique et populaire*, Paris, Bibliothèque nationale de France, janvier-avril 2021. La séance qui nous intéresse ici, celle du 12 janvier, est consultable au lien suivant : https://www.bnf.fr/fr/agenda/etre-loin.

chez Heidegger dans *Sein und Zeit* est accompagné d'une reprise de certains passages de la traduction française d'Emmanuel Martineau « modifiée » dans les notes de Rueff. Nous voyons que le terme « dés-éloignement » est présent dans les paragraphes d'*Être et Temps* où le philosophe allemand analyse l'articulation entre les expériences de la proximité et de l'étrangeté, à travers l'emploi de la métaphore de l'éloignement (l'*Ent-fernung* heideggérien). Ces expériences ne sont pas sans rappeler celles auxquelles nous sommes confrontés et par la traduction et par la métaphore, notamment dans leur traitement théorique que nous sommes en train d'esquisser.

Or ce terme d'*Ent-fernung*, en raison de l'écart qu'il désigne entre proximité et étrangeté chez Heidegger, à été traduit par « é-loignement » dans la version de Martineau (1985), « déloignement » dans l'édition Gallimard traduite par François Vezin (1988), mais elle a été « modifié » dans les extraits proposés par Martin Rueff dans la conférence, qui traduit, suivant les remarques de Marlène Zarader, par « dés-éloignement[593] » :

> Par dés-éloignement – le mot désignant un mode d'être du *Dasein* considéré en son être-au-monde nous n'entendons point quelque chose comme l'éloignement (proximité) ou mérite une distance, un écart. Ce terme de dés-éloignement, nous l'employons dans un sens actif et transitif. […] Dés-éloigner veut dire faire disparaitre le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné, de quelque chose – approcher […] Le dés-éloignement découvre l'éloignement[594].

Dans ce choix de traduction, le mot employé sert à manifester le concept heideggérien de *Ein-fernung* pour désigner la tendance du *Dasein* à la proximité : la mise en exergue du préfixe dés- sert à montrer ce processus de suppression de la distance, sans pour autant

[593] Cf. Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, réédition 2013 ; Id., *Lire* Être et temps *de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.
[594] Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction de l'allemand par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, modifiée par Martin Rueff, « Être loin », *conf. cit.*

l'effacer : le mot éloignement reste présent même dans l'absence de distance que le terme « dés-éloignement » veut mettre en avant. Dans son éclairante conférence, Rueff nous fait apercevoir que « loin » et « près » nécessitent de la préposition « de ». Constatation banale, sans doute, mais qui en même temps nous fait réfléchir au fait que dans ce discours sur la métaphore, le choix du verbe « dés-éloigner » chez Ricœur relève de ce besoin de dire en même temps le « loin » et le « près » impliqués dans le processus métaphorique[595]. C'est le paradoxe qui caractérise la métaphore, pour Ricœur, car à travers le rapprochement d'images distantes, nous apercevons la ressemblance et une nouvelle signification se crée, « *en dépit* de la différence, *malgré* la contradiction », selon les mots de Ricœur :

> [C]onstruire le rapport sur le modèle de l'opération et reporter le paradoxe de l'opération sur la relation. Il apparait alors que la structure conceptuelle de la ressemblance oppose et unit l'identité et la différence. […] La ressemblance est alors la catégorie logique correspondant à l'opération prédicative dans laquelle le « rendre proche » rencontre la résistance du « être éloigné » ; autrement dit, la métaphore montre le travail de la ressemblance, parce que, dans l'énoncé métaphorique, la contradiction littérale maintient la différence ; le « même » et le « différent » ne sont pas simplement mêlés, mais demeurent opposés. Par ce trait spécifique, l'énigme est retenue au cœur de la métaphore. Dans la métaphore, le « même » opère *en dépit* du « différent »[596].

[595] Notre hypothèse est que Ricœur a lui-même choisi de traduire par « des-éloignement » le terme heideggérien, car à l'époque de *La Métaphore vive* la seule traduction existante de *Sein und Zeit* était une traduction partielle parue en 1964 sous la plume d'Alphonse de Waelhens et Walter Biemel et que Ricœur lisait couramment l'allemand. Cette hypothèse peut être partiellement confirmée par ce que Ricœur dit dans son autobiographie intellectuelle, déjà cité dans la première partie de notre travail : « C'est durant les quatre années précédant la guerre que j'appris l'allemand, poursuivis la lecture d'Husserl et commençai celle de *Sein und Zeit* (le maître-livre de Heidegger devait rester sans traduction française pendant plusieurs décennies !) », Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, op. cit.,* p. 40.
[596] Paul Ricœur, *La métaphore vive, op. cit.,* pp. 249-250.

Ricœur inscrit la métaphore dans « la longue litanie du malgré » dans laquelle deux décennies plus tard il placera aussi le paradoxe inhérent à la traduction :

> Oui, il faut faire l'aveu : d'une langue à l'autre, la situation est bien celle de la dispersion et de la confusion. Et *pourtant* la traduction s'inscrit dans la longue litanie des 'malgré tout'. En dépit des fratricides, nous militons pour la fraternité universelle. En dépit de l'hétérogénéité des idiomes, il y a des bilingues, des polyglottes, des interprètes et des traducteurs[597].

Dans l'avant dernière citation, Ricœur parle du « même » le traitant de synonyme de « semblable », dans le sillage d'Aristote : le semblable ne concerne pas uniquement les choses qui ont les mêmes attributs, celles qui ont plus de ressemblances que de différences, ou celle dont la qualité est une. Le semblable est aussi « ce qui a en partage, avec une autre chose, un plus grand nombre de contraires, ou de plus importants contraires, selon lesquels les choses sont susceptibles d'altération[598] ». D'après cette lecture, c'est par la différence qu'on retrouve le semblable.

Rendre proche ce qui est lointain, produire du même avec le divers, ce n'est pas sans rappeler ce qu'on dit souvent quand on parle de traduction. Il nous suffit de penser à l'expression « l'auberge du lointain » employée par Antoine Berman dans son célèbre essai *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. L'expression en question nous vient du troubadour Jaufré Rudel, comme souligné par le même Berman, et en particulier du vers 16 de son poème « l'alberc de lohn », dont le titre du livre du philosophe français serait une traduction. Comme le fait remarquer Paolo Bellomo, en ancien occitan, il n'existe aucune démarcation entre adverbe et adjectif, ainsi qu'entre adverbe et substantif et entre adjectif et substantif. « Lohn » peut ainsi être traduit en français standard

[597] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 22.
[598] Aristote, *Métaphysique*, chap. IX, 1018 *a* 15-18, cité par Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.*, p.250.

contemporain tant pas l'adjectif « lointain(e) », que par l'adverbe « loin » – ce qui est d'ailleurs le cas dans les traductions existantes – mais il peut aussi éventuellement traduire un substantif, ce que semble avoir privilégié Berman. Ce choix n'est pas sans conséquences. Dire « l'auberge lointaine » ou « l'auberge loin » n'a pas le même effet de sens de dire « du lointain », où on se retrouve face à une personnification de ce « lointain », l'amoureux-pèlerin du poème, lequel trouve refuge dans cette auberge que Berman traduit dans une métaphore de la traduction. Ce faisant, Berman fait du *lointain* « quelque chose qui ressemble à une fonction : à la fois moteur, objet et objectif de la traduction. Du désir d'accueil de l'étranger[599] ». Transformé en concept, ce *lointain* est ce qui peut être approché grâce à la traduction-auberge. À travers cette stratégie traductive, Berman fait de l'articulation entre distance et proximité, entre étrangeté et familiarité, le cœur de son discours sur la traduction.

Or, quand Ricœur nous dit que « voir le même dans le différent, c'est voir le semblable[600] » (249), nous pourrions aussi lire cette proposition sous le prisme de l'articulation proche/loin que nous avons esquissée : voir le proche dans le lointain, c'est voir le dés-éloignement. Ressemblance et dés-éloignement, propres à la métaphore, peuvent être construits comme « le lieu de la rencontre conflictuelle entre le même et le différent[601] ». Le pouvoir de la métaphore, qu'il finit par définir comme le « concept du procès métaphorique » se trouve moins dans son essence substitutive que dans son « essence prédicative », le distinguant d'autres tropes tels que l'analogie ou la comparaison. Comprise dans ce sens, la métaphore n'est pas une comparaison abrégée, privée du « comme » : elle devient un dire autrement.

---

[599] Paolo Bellomo, « L'auberge est plutôt lointaine », *inTRAlinea*, « Space in Translation », Lucia Quaquarelli, Licia Reggiani & Marc Silver (dir.), 2021 – https://www.intralinea.org/specials/article/2573.
[600] Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, *op. cit*., p. 249.
[601] *Ibid*., p. 250.

Ici, une fois de plus, il nous semble pertinent de faire le rapprochement entre ce que Ricœur affirme lorsqu'il place le thème de l'équivalence en traduction sous la formule empruntée à l'helléniste Marcelle Détienne « *Comparer l'incomparable* » où l'auteur, s'appuyant sur le slogan « on ne peut comparer que le comparable », propose la voie du « comparatisme constructif ». C'est en effet à travers cette parabole de la construction que Ricœur explique, du moins théoriquement, « le travail de la traduction[602] » en termes de « *construction du comparable*[603] » pour refuser la notion d'intraduisible à laquelle il consacre certains de ses réflexions sur la traduction. Partant du « paradoxe qui est à la fois à l'origine de la traduction et un effet de la traduction, à savoir le caractère en un sens intraduisible d'un message verbal d'une langue dans une autre[604] », il reconnait l'existence de deux types d'intraduisibles qui englobent en quelque sorte l'acte de traduire dès son commencement et jusqu'à l'accomplissement de la traduction. Un « intraduisible de départ » qui est donné par la condition de la pluralité des langues ou, encore mieux dit-il en reprenant Humboldt, « la *diversité*, la différence des langues » ; et un « intraduisible terminal, celui qui est produit par la traduction[605] ». Or, il nous semble que c'est justement sur cette notion d'intraduisible que le discours ricœurien sur la traduction hésite et montre ses limites, car le philosophe n'arrive pas à interroger davantage cet effet d'intraduisible, tel un résidu, qui reste dans chaque traduction. Celui pour qui le discours spéculatif sert toujours à « construire des comparables », n'arrive pas à penser l'intraduisible si ce n'est que par un retournement « pratique », à savoir l'opposition millénaire entre fidélité et trahison. Inutile de dire que l'exhumation de cette dichotomie parmi les plus controversées de la pensée de la traduction ne résout ni n'ajoute rien au débat sur

[602] Paul Ricoeur, « Un 'passage' : traduire l'intraduisible », *Sur la traduction*, *op. cit*., p. 42.
[603] *Ibid*., pp. 45 et ss.
[604] *Ibid*., p. 37.
[605] *Ibid*., pp. 37-39.

l'intraduisible et, au contraire, le délégitime quant à sa portée politique[606]. Nous pouvons relier ce rejet de Ricœur au propos de Meschonnic affirmant que « l'intraduisible n'est pas une donnée empirique, c'est un effet de théorie », si ce n'est que pour ce dernier la pensée de l'intraduisible est l'apanage d'une « théo-logique de la traduction », et il se réfère explicitement à Jacques Derrida, ou d'une ruse de la théorie du sens : « mettre la poésie, et donc la traduction, dans le sens, c'est produire du mystère, de l'intraduisible[607] ».

Nous nous proposons alors de reprendre ce point aveugle de la pensée de Ricœur sur l'intraduisible, parce qu'il nous semble que chez lui le rejet de ce terme ne repose pas sur la croyance d'une traduisibilité absolue et donc d'une équivalence parfaite entre les langues. Dépouillée de la portée politique et philosophique que l'intraduisible peut avoir, pour Ricœur il est le « fantasme » d'un reste du désir impossible d'une unité linguistique, qu'elle soit originelle ou artificielle : « Nous sommes, par constitution et non par un hasard qui serait une faute, 'après Babel', selon le titre de Steiner[608] ». C'est pourquoi, face à cette condition d'intraduisibilité initiale, le seul mouvement possible est celui de tenter une nouvelle construction, à travers les comparables, ce qui amène Ricœur à proposer une « relecture du mythe de Babel[609] ». Le récit, souvent compris comme le moment fondateur où l'humanité passe d'une seule langue à une pluralité des langages[610],

[606] Cet aspect a été mis en évidence par André Dussart : « Constatant l'impossibilité pour le traducteur de recourir à une langue originelle, voire tout au moins à un fonds commun à toutes les langues, ou de construire une langue artificielle, il tente d'échapper à cette alternative par le recours à une autre dichotomie : 'fidélité versus trahisons'. Il exhume ainsi l'un des principes les plus anciens, mais aussi les plus contradictoires de la traductologie, celui du *fidus interpres*. Le dilemme n'est pas pour autant résolu : de quelle fidélité s'agit-il ? D'ailleurs, Ricœur lui-même ne manque pas de soulever la question : 'Mais fidélité à qui et à quoi' », André Dussart, « Paul Ricœur et le deuil de la traduction absolue », *Équivalences*, 2007, 34 1-2, p. 34.
[607] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire, op. cit.*, p. 98.
[608] Paul Ricœur, « Un 'passage' : traduire l'intraduisible », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 41.
[609] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *ibid.*, p. 23.
[610] Nous reprenons cette distinction entre une *langue* universelle et des *langages* multiples de Julia Kristeva, *Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Paris, Seuil, 1981, pp. 100-105. Elle s'avèrera

est questionné par Ricœur déjà à partir de cette interprétation qui voit dans la dispersion et donc dans la différence une faute en quête de sa rédemption.

Avant Genèse 11, 1-9, rappelle-t-il en s'appuyant sur les thèses d'Umberto Eco[611], deux versets (Genèse 10, 31-32) montrent comment la pluralité des langues est en réalité une donnée factuelle : après le Déluge, chacun est déjà « selon sa langue », ce qui sert à démontrer qu'il y a bien une pluralité linguistique avant Babel ou, pour mieux dire, avant que cette pluralité ne soit thématisée par l'histoire racontée dans le mythe sous la forme d'une punition divine. S'inscrivant dans une longue tradition qui fait du mythe de Babel une métaphore de la traduction[612], « la métaphore de la métaphore[613] » pour le dire avec Derrida, Ricœur voit dans la traduction « une tâche, non au sens d'une obligation contraignante, mais au sens de la *chose à faire* pour que l'action humaine puisse simplement continuer[614] ». Alors, quand « les fils de l'homme » cessent de bâtir la ville et la tour à cause de la confusion de « leurs lèvres », l'inachèvement ne représente « aucune récrimination, aucune déploration, aucune accusation […] Ils cessent de bâtir ! Façon de dire : c'est ainsi. Tiens, tiens, c'est ainsi comme aimait à dire Benjamin. À partir de cette réalité de la vie, traduisons ![615] ».

La traduction devient ainsi une *poétique* de l'inachèvement à double sens : elle est appelée par l'inachèvement, car elle devient une conséquence de l'impossibilité de

particulièrement intéressante pour comprendre l'opération glissantienne de renversement du statut hiérarchique entre la langue et les langages, comme nous allons le voir.

[611] Cf. Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta,* Roma-Bari, Laterza, 1993.

[612] Cf. Paul Zumthor, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, 1997, pp. 204 et ss.

[613] Jacques Derrida, « Des Tours de Babel », *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987-1988, p.203.

[614] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction*, *op. cit*., p. 24. La traduction comme « condition de l'homme moderne » on serait tentée de dire, suivant le titre français de l'ouvrage d'Hanna Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, traduit de l'allemand par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, ouvrage dont Ricœur rédige une préface pour la réédition de 1994, pp. 5-32. Mais aussi la traduction comme tâche humaine selon une certaine lecture de l'essai de Walter Benjamin. Dans ce passage, c'est Ricœur lui-même qui suggère le rapprochement par d'autres voies à Arendt et Benjamin.

[615] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction*, *op. cit*., p. 25. Pour les citations des versets de Genèse 10-11 Ricœur s'appuie sur la « rugueuse traduction de Chouraqui », p. 23.

construire sous l'égide d'une seule langue ; elle produit de l'inachèvement, car elle est aussi la cause de cette même impossibilité, qui est à la fois une intraduisibilité et une inconstructibilité radicale. Elle est imposée et interdite, « nécessaire et impossible » à la fois, comme l'affirme Derrida :

> La « tour de Babel » ne figure pas seulement la multiplicité irréductible des langues, elle exhibe un inachèvement, l'impossibilité de compléter, de totaliser, de saturer, d'achever quelque chose qui serait de l'ordre de l'édification, de la construction architecturale, du système et de l'architectonique. Ce que la multiplicité des idiomes vient de limiter, ce n'est pas seulement une traduction « vraie », une entr'expression transparente et adéquate, c'est aussi un ordre structural, une cohérence du constructum. Il y a là (traduisons) comme une limite interne à la formalisation, une incomplétude de la constructure. Il serait facile et jusqu'à un certain point justifié d'y voir la traduction d'un système en déconstruction[616].

Or, pour répondre à cette « réalité de la vie », Ricœur propose une démarche radicalement opposée de la thèse derridienne, car pour lui c'est par la traduction qu'on peut construire du comparable. Sa relecture du mythe est ainsi moins « fidèle » qu'elle ne le vaudrait, car elle renverse le propos même de la chute et de la faillite de la tour causées par la confusion des langues. Face à l'intraduisible, ce geste devient emblématique au moment de l'établissement d'un glossaire, où ce choix se configure comme « la dernière épreuve où se cristallise en quelque sorte *in fine* ce qui devrait être une impossibilité de traduire[617] ». Nous allons voir comment cette pratique du glossaire comme « construction du comparable » peut être comprise différemment dans la pratique d'écriture chez Glissant.

[616] Jacques Derrida, « Des tours de Babel », *Psyché. Inventions de l'autre, op. cit.,* pp. 203-235, pp. 203-204 pour cette citation.
[617] Paul Ricœur, « Un 'passage' : traduire l'intraduisible », *Sur la traduction, op. cit.,* p. 39.

« Voir comme » : une ressemblance sans identité

Dans le sillage de cette idée de « construction du comparable », Ricœur pose une question qui lie la théorie de la ressemblance dans la métaphore à une réflexion plus large sur la représentation d'un élément dans une photographie ou dans un portrait : « Ressembler, c'est en un sens être à l'image de… ; ne dit-on pas indifféremment d'un portrait ou d'une photographie qu'ils sont à l'image ou à la ressemblance de l'original ?[618] ». Également, et la question est volontairement provocatrice, ne dit-on pas que la traduction est ou plutôt *devrait* être à l'image ou à la ressemblance de l'original ? En effet, le rapport entre un reflet dans un miroir, une photographie, un portrait et leur sujet trouve des convergences dans le rapport existant entre un texte littéraire et ses reproductions, ses duplications, ses rééditions, ses réécritures, ses traductions et ses parodies : elles se donnent différemment dans l'espace et dans le temps.

C'est dans la jonction entre le « dire-comme » et le « voir-comme » qu'une théorie de l'imagination s'esquisse chez Ricœur dans son étude sur la métaphore. Une attention à l'imagination dans l'œuvre du philosophe qu'il n'est plus nécessaire de démontrer – il suffit de penser à la récente publication de ses cours sur l'imagination à Chicago, à laquelle a fait suite un numéro de la revue *Esprit* entièrement consacré aux « pouvoirs de l'imagination », en mai 2024[619]. Or, d'après nous la rencontre entre imagination et métaphore peut nous informer sur la manière d'entendre la traduction. Partons de ce que Ricœur lui-même nous suggère à propos du rôle de l'imagination pour penser l'articulation entre identité et différence :

[618] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit*., p. 244.
[619] Paul Ricœur, *L'Imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975), op. cit.* ; « Paul Ricœur. Les pouvoirs de l'imagination », *Esprit*, 309, Mai 2024.

> Ce schématisme fait de l'imagination le lieu d'émergence du sens figuratif dans le jeu de l'identité et de la différence. Et la métaphore est ce lieu dans le discours où ce schématisme est visible, parce que l'identité et la différence ne sont pas confondues mais affrontées[620].

C'est à la lisière entre la sixième et la septième étude de *La Métaphore vive* que Ricœur intègre aux analyses purement linguistiques des réflexions tournées vers le pouvoir imaginatif de la métaphore : « en ouvrant le sens du côté de l'imaginaire, [la métaphore] l'ouvre aussi du côté d'une dimension de réalité qui ne coïncide pas avec ce que le langage ordinaire vise sous le nom de réalité naturelle[621] ». S'il ne s'agit pas encore de se pencher de manière systématique sur des expressions non verbales, tel qu'il le fait dans ses cours sur l'imagination en s'intéressant à la peinture, le lien entre métaphore et imagination demeure. Dans l'espace de cet ouvrage, sa théorie de l'imagination, contemporaine de ce travail sur la métaphore, se borne à une théorie de la signification verbale, ayant pour Ricœur l'enjeu d'une fusion, à savoir la « fusion du "sens" et des "sensa", entendue désormais comme un déploiement iconique du sens dans l'imaginaire[622] ».

Ce n'est pas étonnant alors si, comme le remarque Alessandro Colleoni, dans ce tournant des années 1970 Ricœur s'intéresse aux analyses de Ludwig Wittgenstein et notamment au concept de « voir comme » de ses *Recherches philosophiques* (1953, traduction 2004)[623]. Le cas emblématique des figures ambiguës et des illusions d'optiques, tel par exemple le dessin du « canard-lapin » de Joseph Jastrow, permettent en effet de montrer le croisement entre pensée, expérience et langage. Le poète étatsunien Billy Collins a tenté de capturer cette ambiguïté inhérente à l'image en question,

[620] Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.*, p. 253.
[621] *Ibid*., p. 267.
[622] *Ibidem*.
[623] Alessandro Colleoni, « L'idée de 'voir comme' de la poésie à la traduction. Un parcours ricœurien », *art. cit.*

justement en insistant sur la caractéristique intrinsèque à l'image du lapin-canard, à savoir le fait qu'elle dépasse toute question interprétative vérifiable : sa « raison d'être » reposant justement sur la coprésence de deux images, sans que nous puissions faire l'économie ni de l'une ni de l'autre. Voici le poème :

> The lamb may lie down with the lion,
> But they will never be as close as this pair
> Who share the very lines of their existence,
> whose overlapping is their *raison d'être*.
> How strange and symbiotic the binds
> That make one disappear
> Whenever the other is spied.
> Throw the duck a stare,
> And the rabbit hops down his hole.
> Give the rabbit the eye,
> And the duck waddles off the folio.
> Say, these could be our mascots, you and I
> I could look at you forever
> And never see the two of us together[624].

Le cas extrême de ces figures ambiguës, et notamment de l'image du lapin-canard, nous permet d'interroger la nature amphibie, réversible et bistable de ces images, qu'on pourrait comparer aux paradoxes inhérents tant aux processus métaphoriques qu'aux

[624] Billy Collins, « Duck/Rabbit », *Picnic, Lightning*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1998. Nous avons remarqué que le « seeing-as » de Wittgenstein est ici reproduit à travers un « jeu de langage », selon l'expression du philosophe, à savoir la presque homophonie en langue anglaise entre le « as » et le « us ». Nous nous rappelons que Franco Nasi, pendant son cours de théories de la traduction à l'Università di Modena e Reggio Emilia, en proposait une version italienne qui se terminait en reprenant le syntagme « vedere-come » par lequel on traduit couramment en italien le propos de Wittgenstein : « io potrei guardarti per tutta la vita/ ma non vederci mai come coppia unita ». Après un bref échange récent que nous avons eu avec Nasi, ce dernier nous a avoué que ni son choix ni sans doute celui de Collins, n'étaient un clin d'œil à Wittgenstein. Un peu déçue par cette réponse, nous nous sommes rendue compte seulement après, en nous relisant, que cette rêverie traductive (« osservazione molto acuta » selon Nasi) pouvait en réalité confirmer le fait que la *poétique* comme lieu de la traduction où se croisent philosophie et littérature peut être un outil critique d'autant plus efficace.

opérations traductives. Il y a une espèce de mouvement dégagé par l'image elle-même qui permet de la penser comme une image unique, le canard et le lapin partageant sur la page « the very lines of their existence », alors qu'elle ne peut pas faire l'économie de ces deux éléments dont elle est composée. Il en va de même quand on pense à une traduction d'une œuvre : elle partage les lignes de son existence avec l'œuvre qu'elle traduit, tout en contribuant à l'unité de l'œuvre elle-même. Avant de tirer des conclusions hâtives de ce raisonnement, il faut s'expliquer davantage sur cette unité de l'œuvre qui, pour nous, ne vise pas à un horizon de « réconciliation » comme évoqué par certaines interprétations de la célèbre préface *Die Aufgabe des Übersetzers*[625] de Walter Benjamin. Quand on parle d'unité de l'œuvre on se réfère plutôt ici à « l'illusion imaginative[626] » qui nous fait percevoir le texte de départ et ses traductions comme étant 'le même texte'. Comme c'était le cas pour la métaphore, l'articulation entre ressemblance et tension de la différence se joue précisément dans l'interstice du « voir comme » : nous voyons la traduction comme l'œuvre, alors qu'elle ne l'est pas, ou elle ne l'est pas tout à fait.

Pour Ricœur, c'est cette entremise de l'imaginaire qui permet de passer de la ressemblance à une perception de l'équivalence, ici conçue comme unité de l'identité et de la différence. Dans le cas de la métaphore, c'est grâce à l'intervention de l'image comme élément extralinguistique qu'il est possible de penser ensemble « l'impertinence sémantique [627]» et le plein du sens métaphorique. Le « voir comme » déclenché par l'usage de la métaphore, c'est le « voir le semblable » par lequel Aristote qualifie la bonne

[625] Walter Benjamin, « La Tâche du traducteur », *op. cit.*
[626] Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.*, p. 262.
[627] Ricoeur reprend l'expression « impertinence sémantique » du philosophe algérien Jean Cohen (cf. *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1966) pour expliquer le caractère interprétatif du procès métaphorique, interprétation « qui est d'abord mise en échec lorsqu'elle se contente d'utiliser les ressources des significations ordinaires », Paul Ricœur, *L'Imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, *op. cit.*, p. 331.

métaphore, ce qui pour Ricœur permet « la fusion du sens et de l'imaginaire, caractéristique du 'sens iconisé'[628] ». Nous pouvons accepter ce terme de « fusion » employé par le philosophe à condition de ne pas le lire comme un repli sur l'identique, idée qu'il nous semble par ailleurs récuser, à sa manière, dans ses textes sur la traduction lorsqu'il énonce :

> Parce qu'il n'existe pas de critère absolu de bonne traduction ; pour qu'un tel critère soit disponible, il faudrait qu'on puisse comparer le texte de départ et le texte d'arrivée à un troisième texte qui serait porteur du sens identique supposé circuler du premier au second. La même chose dit de part et d'autre. De même que pour le Platon du *Parménide*, il n'y a pas de troisième homme entre l'idée de l'homme et tel homme singulier – Socrate, pour ne pas le nommer ! –, il n'y a pas non plus de tiers texte entre le texte source et le texte d'arrivée. D'où le paradoxe, avant le dilemme : une bonne traduction ne peut viser qu'à une équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens démontrable. **Une équivalence sans identité.** Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée[629].

On touche ici à la question de l'équivalence, tant au niveau de la perception de la ressemblance entre 'l'original' et 'sa traduction', tant au niveau des présumées équivalences qu'on cherche dans l'acte même de traduire. Comme nous pouvons le remarquer, Ricœur ne parle pas d'original, ce terme étant rejeté et dans sa réflexion sur la traduction et dans celle sur la métaphore et l'imagination. Certes, il ne récuse pas l'idée même d'équivalence mais, comme nous l'avons déjà souligné, il la place sous le signe d'un travail, d'une quête, d'une possibilité parmi d'autres, jamais vraiment atteignable si on l'inscrit sous l'égide de l'identité. Pour cette raison, il affirme « qu'il n'a pas de critère absolu de la bonne traduction », propos avec lequel nous ne pouvons pas ne pas être

[628] Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit,* p. 271.
[629] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 27.

d'accord. Cependant, quand il dit que la raison de cette absence demeure dans l'absence d'un troisième texte, c'est précisément le moment où l'on s'aperçoit que la pensée de la traduction de Ricœur reste encadrée dans un schématisme binaire duquel il faudrait s'affranchir. Cet espace *tiers* existe, moins comme un troisième objet de la comparaison, mais comme ce qui se déploie à chaque fois par le mouvement même de la traduction, et notamment par le fait que ce mouvement est en œuvre dans différentes langues[630]. Un texte est en effet entrainé dans un rapport avec *des* traductions, qu'il s'agisse des retraductions dans une langue donnée, de la pluralité des traductions dans différentes langues, ou bien des diverses interprétations voire des traductions intralinguistiques. Ces deux dernières situations traductives sont d'autant plus importantes à considérer car, comme nous l'avons souligné dans la partie consacrée à l'herméneutique traductive chez Ricœur, elles démontrent de manière assez frappante que la virtualité de ce troisième texte demeure justement dans l'accumulation des ressemblances et des différences interprétatives entre les diverses versions du texte. Un aspect que Ricœur montre bien lorsqu'il propose sa théorie de la lecture, mais qu'il décide, consciemment ou inconsciemment, de ne pas prendre en compte dans ses interventions sur la traduction.

Quand il dit que « à défaut de ce texte tiers, où résiderait le sens même, l'identique sémantique, il n'y a pour seul recours que la lecture critique de quelques spécialistes sinon polyglottes du moins bilingues, lecture critique équivalant à une retraduction privée[631] », il se replie vers une position qui veut garder pour séparées interprétation et traduction, la

[630] Nous renvoyons ici à la notion de « tiers texte » proposée par Lily Robert Foley et notamment à sa thèse « Politique et poétique du tiers texte : une expérience de lecture de "L'innomable" - "The unnamable" de Samuel Beckett » soutenue en 2014 à l'Université de Paris VIII sous la direction de Tiphaine Samoyault. Nous nous permettons aussi de renvoyer au projet collectif *Tiers langages, Tiers paysages, Tiers terrains* que nous avons créé avec Marion Grange, Bronwyn Louw, Marion Dupuis et Tiphaine Samoyault : https://cral.ehess.fr/actualite/tiers-langages-tiers-paysages-tiers-terrains.

[631] Paul Ricœur, « Défi et bonheur de la traduction », *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 7.

première étant la seule capable de suppléer à l'impossibilité de comparer les deux textes de départ et d'arrivée. Comme si la perfection qu'il propose d'abandonner quand on parle de traduction pouvait, au contraire, être accomplie par le geste de l'interprétation où on pourrait atteindre une compréhension parfaite[632].

C'est en nous tournant vers ses cours sur l'imagination, que ce problème est traité, avec une plus forte radicalité et une force pensive qui permettent de relire ses propos sur la traduction sous un nouvel éclairage. L'imagination, pour le rôle qu'elle joue dans le procès métaphorique, contribue à créer du nouveau, quelque chose de l'ordre de l'inédit fondée sur l'absence de l'identité conceptuelle :

> Selon moi, l'imagination doit être rattachée au rôle de la ressemblance dans la production d'un nouveau sens […]. Or ce qui fait la grande difficulté de ce problème de la ressemblance, c'est que nous sommes toujours tentés d'en revenir à un concept de ressemblance renvoyant à une ressemblance fournie par un original. Il est très difficile d'élaborer une logique de la ressemblance parce que nous avons affaire à un premier concept de ressemblance dont il faut d'abord nous libérer : nous supposons en effet que les choses sont déjà semblables et que, parce qu'elles sont semblables, nous pouvons transférer leurs noms. […] La question se pose donc de savoir quelle est la raison de la ressemblance, et l'on est ainsi renvoyé à l'existence d'une unité conceptuelle antérieure, c'est-à-dire d'une mêmeté censée régir la similitude. Le problème est plus intéressant lorsque nous ne disposons pas de cette mêmeté, de cette identité conceptuelle censée fournir la justification de la ressemblance des choses[633].

C'est sous le signe d'une nouveauté, d'une création, d'une *poétique* justement, qu'on peut envisager alors ces trois espaces de la pensée ricœurienne, à savoir la métaphore,

[632] Cf. André Dussart, « Paul Ricœur et le deuil de la traduction absolue », *art. cit.*
[633] Paul Ricœur, *L'Imagination*, *op. cit.*, pp. 333-334.

l'imagination, la traduction. Poussons encore plus loin la réflexion, pour affirmer que le « voire comme » qui précède le « comme si » activé par la métaphore et par la traduction via l'imagination pourrait faire évoluer le paradoxe posé par la traduction et par la métaphore. Abandonner l'idée d'équivalence, pour lui préférer la notion de « ressemblance » telle qu'envisagée par Ricœur dans son étude de la métaphore, pour reformuler le propos ricœurien : « D'où le paradoxe, avant le dilemme : une ~~**bonne**~~ traduction ne peut viser qu'à une ressemblance présumée non fondée dans une identité de sens démontrable. ***Une ressemblance sans identité*** ». Or, il est clair que cette ressemblance n'est pas à chercher dans le corps du texte, une traduction ne partageant avec son double, l'original, aucun des mots inscrits sur la page. Nous serions tentée d'adapter à la traduction l'exorde habituel d'entrée dans la narration des conteurs majorquins que Ricœur reprend de Jakobson pour souligner le dédoublement inhérent au processus métaphorique : « *aixo era y no era* [634]», cela était et n'était pas. Or, la traduction aussi est et n'est pas.

« Être-comme » : vivacité métaphorique

C'est surtout pour la nature prédicative de cette impertinence sémantique mise en jeu dans et par la métaphore, qu'on passe à une véritable pensée ontologique de la métaphore chez Ricœur. Il s'agit de la dernière étape de notre parcours ricœurien pour essayer de montrer comment le discours sur la métaphore et sur la traduction peuvent être compris dans leur pouvoir de transformation et de reconfiguration de notre appréhension du monde.

[634] Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.,* p. 321.

La reconnaissance du caractère prédicatif de la métaphore s'explique par le fait qu'on passe d'une théorie de la substitution des noms, pour la considérer comme ce qui agit sur les mots, les phrases, les discours. Pour ce faire, Ricœur propose de lire le verbe « être » impliqué dans la métaphore non seulement dans son sens littéral, relationnel, mais aussi dans son sens métaphorique, existentiel. Prenons l'exemple d'une métaphore poétique où on emploie le verbe être pour expliciter la relation et la nouvelle réalité déployée par la métaphore elle-même, comme par exemple le célèbre vers de Baudelaire cité à maintes reprises par Ricœur : « La nature est un temple où de vivants piliers… ». Ici, la copule du verbe être ne sert pas uniquement à relier le prédicat « temple » au sujet « nature », elle sert aussi à faire émerger des nouvelles manières de décrire « ce *qui est*[635] ». L'exercice du « voir-comme » nous permettant d'imaginer la nature comme un temple devient ainsi un exercice de l'« être-comme » grâce à la tension « intime à la force logique du verbe être », à savoir sa portée métaphorique qui signifie à la fois 'n'est pas' et 'est comme'.

Ainsi comprise, la métaphore poétique participe du processus herméneutique car elle offre aux lecteurs « des modes possibles d'être, […] des dimensions symboliques possibles de notre être au monde[636] ». Or, comme nous l'enseigne une certaine tradition romantique de l'herméneutique, ces possibilités « découvert[es]-ouvert[es][637] » par l'œuvre – la métaphore poétique étant considérée par Ricœur comme une œuvre, un poème en miniature – peuvent être apprises dans les deux sens, à savoir à partir du lieu d'énonciation ou à partir du lieu de réception[638]. Ce double mouvement n'est pas sans

[635] *Ibid*., p. 311.
[636] Paul Ricœur, « La métaphore et le discours centrale de l'herméneutique », *art. cit*., p. 107.
[637] *Ibidem*.
[638] Nous choisissons sciemment le terme « lieu » pour désigner à la fois la ou les subjectivités comprises sous les noms de « auteur » ou de « lecteur », ainsi que leurs contextes, leurs temps historiques, leurs géographies.

rappeler les deux trajectoires propres à tout acte de traduire selon Schleiermacher (dans le sens d'un « *übersetzen* » et pas dans l'acception de « *dolmetschen* ») : « amener le lecteur à l'auteur », « amener l'auteur au lecteur », formule par ailleurs reprise par Franz Rosenzweig quand il disait que traduire, c'est servir deux maîtres, l'étranger dans son étrangeté, le lecteur dans son appropriation[639]. Or, Ricœur se réfère justement à ce nouveau paradoxe offert par la traduction et présenté par Schleiermacher et Rosenzweig, en se risquant – c'est le verbe que Ricœur utilise – à « appliquer à cette situation le vocabulaire freudien et à parler, outre de travail de traduction, au sens où Freud parle de travail de remémoration, de travail de deuil[640] ». Avant de commenter ce « travail de deuil », revenons sur les « diverses méthodes de traduire » proposées par Schleiermacher, à savoir le mouvement qui porte le lecteur vers l'auteur et, à l'inverse, celui qui porte l'auteur vers le lecteur. S'inscrivant dans la conception romantique de la traduction, Schleiermacher opte pour la première de ces deux méthodes, car pour lui la traduction doit montrer l'altérité du texte de départ. Cette approche, qu'on a appelée plus tard en traductologie « *source-oriented* » ou « sourcière », sert de point de repère, nous l'avons remarqué, pour le tournant éthique de la traduction chez Berman et, par conséquent, chez Ricœur. Cependant, dans ses travaux sur la métaphore, Ricœur semble suggérer une méthode radicalement différente voire opposée à celle dont il fait le plaidoyer dans *Sur la traduction*, car il affirme que la signification d'un texte n'est pas derrière lui « mais avant de lui. Ce n'est pas quelque chose de caché, mais quelque chose qui est découvert-ouvert[641] ». Voici comment s'articule alors chez lui le double phénomène de l'herméneutique et de la métaphore :

[639] Cf. Marc Crépon, *Le Malin génie des langues*, Paris, Vrin, 2000, pp. 141-154.
[640] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 28.
[641] Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *art. cit.*, p. 107.

> Ce concept d'interprétation exprime un déplacement décisif d'accent par rapport à la tradition romantique de l'herméneutique ; dans cette tradition l'accent était mis sur l'aptitude de l'auditeur ou du lecteur à se transposer dans la vie spirituelle d'un autre orateur ou écrivain. **L'accent, désormais, est moins sur l'autre, en tant qu'entité spirituelle, que sur le monde que l'œuvre déploie. Verstehen-comprendre, c'est suivre la dynamique de l'œuvre, son mouvement de ce qu'elle dit à ce au sujet de quoi elle dit**. Par-delà ma situation comme lecteur, par-delà la situation de l'auteur, **je m'offre moi-même au mode possible d'être au monde que le texte ouvre et découvre pour moi**[642].

Cette citation surprend pour sa manière de montrer-cacher un discours sur la traduction déjà en germe chez Ricœur, confirmant une fois de plus la possibilité de tracer une correspondance entre la compréhension du fonctionnement du processus métaphorique et la compréhension de l'acte de traduire. Une correspondance que, nous continuons de le répéter, Ricœur n'a pas souhaité creuser davantage, pour privilégier une pensée de la traduction comme « épreuve de l'étranger » au sens de Berman.

La métaphore poétique incite à dire autrement, à voir autrement, à être autrement et, finalement, à penser autrement. Avec son pouvoir de rédescription du monde, elle a aussi un effet sur la pensée philosophique dans la mesure où elle ouvre pour le sujet un autre « mode possible d'être au monde », suggéré par le langage poétique. S'approcher de ce qui est voilé, de ce qui est insaisissable pas les biais du langage ordinaire mais qui exige la littérature, la poésie, confère à celles-ci une place particulière dans la pensée ricœurienne, pensée qui pourtant reste éminemment philosophique et qui considère nécessaire de garder une distinction entre les deux registres discursifs. La poésie et la philosophie sont pour lui « en contact », elles « se touchent » et sont solidaires dans leurs

[642] *Ibidem*.

implications politiques et éthiques, comme il le dit en commentant le tableau de Rembrandt *Aristote contemplant un buste d'Homère* :

> Contrairement au titre, Aristote ne contemple pas le buste d'Homère : il le touche. C'est-à-dire qu'il est en contact avec la poésie. La prose conceptuelle du philosophe est en contact avec la langue rythmée du poème. Aristote regarde autre chose. Quoi ? Nous ne le savons pas. Mais il regarde autre chose que la philosophie. Il touche la poésie mais pour réorienter son regard vers autre chose ; vers l'être ? la vérité ? Tout ce qu'on peut imaginer[643].

Cependant, pour Ricœur, poésie et philosophie gardent chacune leur spécificité. Ainsi, on peut entendre le mot poésie dans le sens plus large du mot « poétique » dans la manière dont l'utilise Ricœur lui-même, à savoir quelque chose qui est « au-delà de la poésie au sens rimé et rythmé » mais qui met en jeu une « production de sens ». De ce point de vue, le poétique, avec son « énergie créatrice d'innovation » précède et infère tout discours de second degré, comme dans le cas de la philosophie qui, quant à elle, reste « réflexive[644] ».

Or, il est important de remarquer que ce que nous entendons par *poétique* implique également la réflexion, ce que Ricœur semble négliger ici. Certes, il s'agit de deux réflexions différentes et cette différence concerne premièrement le rôle attribué au concept dans ces deux types de réflexion, question qui est au cœur de la distinction que Ricœur établit entre le discours spéculatif et le discours poétique dans la huitième étude de *La métaphore vive*. Si nous acceptons qu'une certaine indétermination caractérise tout langage, que le rêve d'une langue formalisée permettant la parfaite domination des concepts est un rêve caduc, comment penser cette distinction proposée par Ricœur ? D'autant plus que, comme il le suggère en commentant le tableau de Rembrandt, le fait

[643] Entretien entre Paul Ricœur et Edmond Blattchen, « Le philosophe, le poète et le politique », Bruno Clément (dir.), *L'Homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Numéro hors-série de *Rue Descartes*, 58, novembre 2006, Paris, PUF, p. 6.
[644] *Ibid*., p. 7.

de constater pour le philosophe (Aristote à l'occurrence) qu'il y a de l'ineffable, de l'indicible par les biais de la *poétique* (le buste du poète Homère), devient une raison supplémentaire pour tourner son regard vers ce « tout ce qu'on peut imaginer », ce qui veut dire pour Ricœur une « unité non générique de l'être[645] ». Car il ne faut pas l'oublier, la quête ontologique, même dans son impossibilité, reste au cœur de la pensée philosophique de Ricœur. Cette unité est d'autant plus recherchée qu'elle est difficile à atteindre : difficile, mais pas impossible pour Ricœur[646]. À eux seuls, ces deux mots, « difficile » et « impossible », aident à situer certains réflexions ricœuriennes sur la traduction dans le sillage de ce qu'on a dit jusqu'ici au sujet de la métaphore, justement pour les implications profondes dans cette distinction entre poésie et philosophie.

« Théoriquement difficile, dur (*hard*) et pratiquement facile, aisé (*easy*)[647] », Ricœur reprend cette expression du philosophe analytique Donald Davidson issue d'un colloque international sur l'interprétation, pour sortir du débat « traduisible *versus* intraduisible » – possibilité ou impossibilité de la traduction – et lui substituer « l'alternative fidélité *versus* trahison ». Si nous avons déjà commenté ce propos ricœurien, il nous semble nécessaire de revenir une fois de plus sur la question de l'intraduisibilité pour l'inscrire dans ce « travail de deuil », dont il caractérise l'acte de traduire. Car, quand il postule que le gain en traduction serait dans « l'acceptation de la différence indépassable du propre et de l'étranger », il s'agit aussi pour nous d'inscrire le

[645] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 335.
[646] Comme le remarque Jacques Derrida dans son hommage à Ricœur :« À ma proposition d'allure aporétique selon laquelle le pardon est, en un sens non-négatif, l'*im-possible* même (on ne peut pardonner que l'impardonnable ; pardonner ce qui est déjà pardonnable, ce n'est pas pardonner ; ce qui ne revient pas à dire qu'il *n'y a pas* de pardon mais que celui-ci, pour paraitre *possible*, devrait, comme on dit, *faire l'impossible* : pardonner l'impardonnable), Ricœur opposa plus d'une fois une autre formule : « Le pardon n'est pas impossible, il est difficile ». Quelle différence y a-t-il, et où passe-t-elle, entre « l'im-possible » (non-négatif) et le « difficile », le très-difficile, le plus difficile possible, la difficulté, l'*infaisable* même ? Quelle différence entre ce qui est radicalement difficile et ce qui parait im-possible ? », Jacques Derrida, « La parole. Donner, nommer, appeler », *op. cit.*, p. 27.
[647] Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 17.

problème de la traduction au cœur de sa démarche philosophique. Indépassable, c'est-à-dire ce qu'on ne peut pas dépasser, d'une certaine manière infranchissable, ce que l'on ne peut pas traverser. Impassable alors, mais pas impossible, comme le faisait dire Lewis Carroll à la petite porte parlante s'adressant à Alice, trop grande pour lui passer au travers : « Door: Why it's simply impassible! Alice: Why, don't you mean impossible? Door: No, I so mean impassible. (chuckles) Nothing's impossible! ».

Or, c'est autour de cette question de la possibilité de l'impossible ou de l'impossibilité du possible qu'il est intéressant de lire ce travail du deuil par lequel Ricœur caractérise le travail de traduction. Pour ce faire, nous allons nous plonger sur « l'une des seules polémiques engagées par Ricœur dans le cadre de son œuvre philosophique[648] », à savoir l'échange singulier qu'il entretient avec Jacques Derrida autours des enjeux de la métaphore. C'est dans la huitième étude de *La Métaphore vive* que Ricœur s'engage dans des commentaires très détaillés de « La Mythologie blanche », publiée par Derrida en 1971, pour souligner l'écart indépassable entre leurs deux tentatives de penser le rôle joué par la métaphore dans le discours philosophique ; cette critique donnera lieu trois ans plus tard à une réponse de Derrida dans « Le Retrait de la métaphore » où ce dernier essaie de mettre un point final à cet échange pour « re-situer le lieu d'un débat possible, plutôt que pour l'ouvrir et encore moins pour le fermer[649] ». Car en effet, et de manière paradoxale, c'est à Derrida de souligner la possibilité d'un tel débat alors que Ricœur semble apercevoir une séparation radicale entre leurs approches respectives. Une impossibilité de tenir ensemble le conflit de ces deux interprétations que nous pourrons considérer comme une véritable expérience de l'intraduisible.

[648] Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, *op. cit.*, p. 5.
[649] Jacques Derrida, « Le Retrait de la métaphore », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, *op. cit.*, p. 69.

Cependant, dans la dernière étude de son essai de 1975, Ricœur se lance en réalité dans un exercice de traduction qui tente de penser ensemble deux registres de langage, à l'intérieur de la même langue, à savoir le discours poétique et le discours philosophique. Il cherche en effet à démontrer comment on peut *traduire* le langage poétique dans le langage philosophique, en essayant de construire un pont entre ces deux sphères du discours : à la métaphore de faire office de ce pont. Un projet, celui de Ricœur, qui rejoint et en même temps s'écarte de celui de Derrida (et de Heidegger avant eux, le rapport à ce dernier demeurant la référence première, voire la source de ce débat[650]). Si nous ne pouvons pas nous attarder sur les détails de cet échange pourtant passionnant comme le montre l'ouvrage de Jean-Luc Amalric dont nous sommes redevables pour la rédaction de cette partie, il est néanmoins important d'en souligner certains aspects, notamment certains accords et désaccords qui peuvent nous apporter des suggestions supplémentaires au sein de notre parcours.

En effet, si Derrida tout comme Ricœur pensent la métaphore à partir d'une volonté commune de réactiver la fonction créatrice de la métaphore dans le langage philosophique, les deux le font à partir de deux perspectives opposées. Ricœur centre son argumentation sur le primat de la métaphore vive et sur l'autonomie du concept philosophique pour conclure sur le caractère dérivé de la problématique de la métaphore morte : « c'est la vie du concept dans la mort de la métaphore[651] » dit-il en reprenant Hegel. Pour Derrida, la métaphore n'est pas maitrisable par la philosophie, tout discours

[650] Comme le dit Jean-Luc Amalric dans son introduction à *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, *op. cit.*, p. 9 : « c'est la complexité du rapport à Heidegger des deux penseurs qui a sans doute brouillé les termes du débat. Ricœur et Derrida se tiennent en effet dans un rapport de continuité *et* de rupture avec l'héritage heideggérien, mais d'un côté et de l'autre les continuités et les ruptures ne sont pas les mêmes. Ce sont précisément ces différences qui, nous semble-t-il, conduisent à deux compréhensions différentes de l'*enjeu* de la métaphore ».
[651] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 372.

philosophique étant déjà pris dans un discours métaphorique. D'ici, la nécessité de « reconnaitre en son principe la *condition d'impossibilité* d'un tel projet[652] », c'est-à-dire le projet que tentera Ricœur quatre ans plus tard dans sa tentative de faire de la métaphore vive un outil pour aider la philosophie à penser. Pour Derrida, à chaque fois que la philosophie prend la « relève » sur l'instabilité provoquée par le langage, en l'occurrence le langage en tant que langage métaphorique, elle en fait une abstraction pour tenter de dominer le sens. Pour le dire autrement, à chaque fois que la philosophie produit des concepts, la métaphore meurt, renversant complétement la théorie hégélienne. C'est ce que Ricœur souligne dans son commentaire à « La Mythologie blanche » :

> Mais l'efficace de la métaphore morte ne prend son sens complet que quand on établit l'équation entre l'*usure* qui affecte la métaphore et le mouvement d'ascendance que constitue la formation du concept. L'usure de la métaphore se dissimule dans la « relève » du concept. Par « relève », J. Derrida traduit très heureusement l'*Aufhebung* hégélienne. Dès lors, raviver la métaphore, c'est démasquer le concept[653].

Ce mot « relève » nous intéresse particulièrement car il est à la fois un produit de la traduction et il produit la traduction chez Derrida. Ce dernier s'en explique dans « Qu'est-ce qu'une traduction relevante ? » pour justifier ce terme par lequel il qualifie une certaine traduction, en reprenant justement son choix en 1967 de traduire de l'allemand l'*Aufheben, Aufhebung* de Hegel :

> [U]n mot capital et à double sens […] qui signifie à la fois supprimer et élever, un mot dont Hegel dit qu'il représente une chance spéculative de la langue allemande, un mot que tout le monde s'accordait jusque-là pour trouver

[652] Jacques Derrida, « La Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) », *Poétique*, 5, 1971, p. 9. Ce texte est repris dans Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp.247-324.
[653] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 363.

> intraduisible – ou, si vous préférez, un mot que personne au monde ne s'accordait avec personne pour traduire de façon stable et satisfaisante dans aucune langue, j'avais proposé le nom « relève » ou le verbe « relever ». Cela permettrait de garder, les conjoignant en un seul mot, le double motif de l'élévation et du remplacement qui conserve ce qu'il nie ou détruit, gardant ce qu'il fait disparaitre […] Mon opération fut-elle une traduction ? Je ne suis pas sûr qu'elle mérite ce nom[654].

Entre la « relève » du concept sur la métaphore et la « relevance » de la traduction, il y a chez Derrida une parenté, à savoir « ce qui justement arrive à la chair du texte, au corps, au corps parlé et au corps traduit – quand on s'endeuille de la lettre pour sauver le sens[655] ». En effet, si nous nous attardons encore un peu sur ce terme « relevant » dans la manière où il a été employé par Derrida, nous retrouvons le cœur même du débat entre ce dernier et Ricœur pour ce qui concerne l'efficacité des métaphores dans le discours philosophique, à savoir le jeu de l'impertinence et de la pertinence sémantique. Pour ce faire, nous allons revenir une dernière fois sur l'expression de Jean Cohen qui définissait la métaphore comme une « prédication impertinente[656] », expression empruntée par Ricœur tout au long de *La Métaphore vive*. Et pourtant, c'est dans un autre lieu et dans une autre langue que ce terme est repris, durant l'une de ses leçons sur l'imagination à l'Université de Chicago, où il explique à ses étudiants la « torsion sur les mots[657] » opérée par la métaphore, par le biais d'une réflexion *en traduction*. Oui, car il faut le rappeler, ces cours sur l'imagination avaient été écrits et prononcés en anglais par Ricœur, destinés à un public anglophone, ce qui l'amène à s'attarder souvent sur des questions proprement traductives, lorsqu'il s'agit par exemple d'expliquer certains termes de la tradition

[654] Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction relevante ? », *art. cit.*, p. 44.
[655] *Ibid*., p. 31.
[656] Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, *op. cit.*, p. 144, cité dans Paul Ricœur, *L'Imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, *op. cit.*, p. 332.
[657] *Ibidem*.

philosophique française en anglais[658]. C'est bien le cas du mot « impertinence » et de son double sens existant tant en français qu'en anglais où l'adjectif « *impertinent*, en effet, désigne à la fois de l'inconvenance et une sorte de choc, lié au choc sémantique que nous percevons[659] ». À travers ce détour par la traduction, ou plutôt ce détour par une réflexion *en traduction*, Ricœur nous semble s'exposer directement au phénomène métaphorique qu'il est en train de décrire. En outre, ce terme nous semble marquer la différence entre lui et Derrida, car il préfère décrire ce transfert métaphorique du discours poétique au discours philosophique comme un transfert « impertinent » et non pas comme « relevant » à la façon de Derrida.

Leur différend repose sur deux conceptions distinctes de ce qui est propre et de ce qui est étranger dans la métaphore, autrement dit, de ce que signifie « sens littéral » et « sens figuré » et, par conséquent, de ce qu'on nomme « métaphore lexicalisée », « métaphore morte », « métaphore usée ». La critique adressée par Derrida à une certaine visée métaphysique de la philosophie questionne précisément la distinction entre un sens propre et un sens figuré, tel qu'énoncée par la théorie traditionnelle de la métaphore : toute prétention à fixer le sens est déstabilisée par le mouvement même du langage, ce qu'il appelle la *différance*.

Au contraire, Ricœur ne renonce pas à considérer cette duplication du sens, de la référence, héritage de Jakobson, sous réserve de considérer le caractère littéral du sens non pas comme « prestige du primitif ou de l'originel », mais comme l'effet d'une

[658] C'est lors de la présentation du livre sur *L'Imagination* que Tiphaine Samoyault s'est attardée sur les défis pour le traducteur Jean-Luc Amalric de traduire ce texte de Ricœur, ce dernier étant « pas tout à fait en traduction mais en traduction néanmoins ». Nous remercions Tiphaine Samoyault pour avoir partagé avec nous son texte inédit « Traduire avec la traduction » prononcé le 29 avril 2024 à l'Institut Protestant de Théologie de Paris.
[659] Paul Ricœur, *L'Imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, *op. cit.*, p. 332.

interprétation courante, voire usuelle de ce sens littéral à laquelle succomberait l'impertinence sémantique générée par la métaphore :

> Nous avons certes admis que l'emploi métaphorique d'un mot peut toujours être opposé à son emploi littéral ; mais littéral ne veut pas dire propre au sens d'originaire, mais simplement courant, « usuel » ; le sens littéral est celui qui est lexicalisé. Il n'est donc pas besoin d'une métaphysique du propre pour justifier la différence du littéral et du figuré ; c'est l'emploi dans le discours, et non je ne sais quel prestige du primitif ou de l'originel, qui spécifie la différence du littéral et du métaphorique. Bien plus, la distinction du littéral et du métaphorique n'existe que par le conflit de deux interprétations : l'une, n'utilisant que des valeurs déjà lexicalisées, succombe à l'impertinence sémantique ; l'autre, instaurant une nouvelle pertinence sémantique, requiert du mot une torsion qui en déplace le sens. Ainsi, une meilleure analyse sémantique du procès métaphorique suffit à dissiper la mystique du « propre », sans que la métaphorique succombe avec elle[660].

Au cœur de ce débat sur la possibilité ou l'impossibilité de transposer un sens littéral dans un sens figuré, de passer d'un discours poétique à un discours philosophique, il y a bien une pensée de la traduction. Comme le remarque Amalric, les deux poétiques de la métaphore de Ricœur et Derrida s'accordent dans l'affirmation d'une impossibilité de réduire spéculativement la pluralité des métaphores à l'unité d'un sens propre originaire. Ce sur quoi elles divergent, c'est la possibilité ou l'impossibilité d'inscrire la métaphore dans une plus large théorie du sens, question qui demeure centrale aussi quand on parle de traduction.

Or, si pour Derrida la métaphore et la traduction sont à l'origine d'une agonistique générale, dont aucune philosophie ne peut plus se relever, car à chaque fois que la

[660] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 369.

philosophie tente de dominer le langage par l'abstraction du concept, elle « s'endeuille de la lettre pour sauver le sens », pour Ricœur c'est précisément à partir de ce « travail du deuil » qu'il est possible de penser le fonctionnement de la métaphore, comme geste traductif qui participe à la construction du sens. Par le passage qu'elle se fraie d'un discours poétique à un discours philosophique, la métaphore incarne ce même travail de deuil. C'est lors d'un autre échange avec Derrida, extrait de la table ronde du XV^{e} congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française à l'Université de Montréal, que Ricœur anticipe plusieurs des réflexions qui l'occuperont dans les années, voire les décennies successives autour de la métaphore d'abord, puis de la traduction ensuite. Le congrès, ayant pour thème « La communication », est l'occasion d'une discussion centrée sur le rapport entre sémantique et sémiotique : là où la déconstruction derridienne tente une dissémination du sens dans une pluralité de germinations significatives, l'herméneutique critique de Ricœur tente la voie de la reconstruction, non pas pour remonter à une origine du sens, mais pour suivre son « itinérance[661] ». Cette action s'inscrit pour lui au cœur de la traduction, comme il le dit en s'adressant à Derrida :

> Le discours est toujours pris dans des signes, d'accord ; mais il peut changer de treillis, c'est ça la traduction. Alors le problème est de savoir ce qu'on traduit ; ce qu'on traduit, c'est le sens d'un discours. Vous le faites passer d'un système sémiologique dans un autre système sémiologique. Qu'est-ce qui se passe ? Ce sont des traits du sens. Mais si vous n'avez pas une théorie du sens vous ne pouvez pas non plus faire une théorie de la traduction[662].

[661] Cf. Jean Greish, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2001.

[662] Extrait de la table ronde au XV^{e} congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, « La Communication », Université de Montréal 1971, repris dans Jacques Derrida, « La parole. Donner, nommer, appeler », Myriam Revault d'Allonnes, François Azouvi (dir.), *Ricœur I, op. cit.*, p. 36. Lors de ce congrès Ricœur donne une communication intitulée « Discours et communication » et Derrida intervient avec un propos intitulé « Signature, événement, contexte », publiées dans *La Communication. Actes du XVe congrès de l'association des Sociétés de philosophie de langue française (Université de Montréal, 1971)*, Montréal, Montmorency, 1973. Pour un compte-rendu de ce congrès et de « la discussion passionnante » entre Ricœur et Derrida, cf. Jacques Étienne, « La Communication. Actes du XVe congrès de l'association

Si jusqu'à présent il pouvait encore paraître hypothétique d'adosser à la réflexion sur la métaphore de Ricœur une pensée de la traduction *ante litteram*, il nous semble assez évident que pour lui les deux, métaphore et traduction, se rejoignent dans un même questionnement philosophique, à savoir la question ontologique du sens – ce qui n'est pas sans rappeler ce vers quoi se retournait Aristote dans le tableau de Rembrandt. Le regard du philosophe Aristote, ainsi que le regard de Ricœur, par le truchement de ce que nous avons appelé *poétique*, se tourne vers « autre chose […] pour réorienter [leur] regard vers autre chose ; vers l'être ? la vérité ? ». Cette vérité que Ricœur recherche dans le phénomène de la métaphore vive rejoint la vérité qu'on peut chercher dans toute opération de traduction, une vérité au « sens 'tensionnel' du mot[663] », une vérité incertaine, qui est la nôtre, et qui sans cesse s'abreuve de « tout ce qu'on peut imaginer ».

Penser-autrement : sortie

C'est par le biais d'une dernière métaphore que nous aimerions nous congédier de notre parcours ricœurien sur la traduction. Nous quittons la maison que nous avons habitée pendant ces pages, en empruntant la métaphore de la porte utilisée par Ricœur pour opposer sa démarche de celle de Derrida : « Le coup de maître, ici, dit Ricœur en se référant à *La Mythologie blanche* de Derrida, est d'entrer dans la métaphorique non par la porte de la naissance, mais, si j'ose dire, par la porte de la mort[664] ». Or, pour nous, ces portes se sont multipliées tout au long de la réflexion, sans vraiment avoir conscience d'où elles allaient nous amener. Au moment de les ouvrir, nous nous étions proposée d'analyser la manière dont Ricœur traite de l'écart entre identité et différence dans *La*

des Sociétés de philosophie de langue française (Université de Montréal, 1971) », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 74, n° 22, pp. 350-354.
[663] Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 320.
[664] *Ibid*., p. 362.

Métaphore vive pour essayer de tisser des liens avec ses réflexions sur la traduction. Cette piste nous a conduite vers une recherche *poétique* des phénomènes de la ressemblance, de l'imagination et de la tension ontologique propres à la conception ricœurienne de la métaphore, nous permettant de tracer des parallèles avec les formules par lesquelles il caractérise la traduction : construction des comparables, équivalence dans identité, travail du deuil.

Or, ces portes que nous avons ouvertes nous ont montré qu'il est en effet possible, voire souhaitable de penser ensemble métaphore et traduction, et cela moins dans le sens d'un « comme » que dans le sens d'un « autrement » : un dire autrement, un voir autrement, un être autrement et un penser autrement. Chez Ricœur, la pensée de la métaphore et la pensée de la traduction sont *vives* justement grâce à cet « autrement », car il y a dans cet adverbe la force qui nous sert pour nous écarter des chemins tracés, des voies battues, des itinéraires usés. L'analogie que nous avons faite entre métaphore et traduction peut enfin tomber pour laisser entrer une *poétique* du traduire chez Ricœur que nous espérons avoir dessinée. Cette *poétique* ne veut pas définir ou démontrer, ni prétendre à l'exhaustivité, elle ne sert pas à faire ou à penser « plus[665] » mais à faire ou à penser *autrement*. Notre idée de *poétique* vise plus modestement à montrer les tensions inhérentes à toute pensée de la traduction et particulièrement chez Ricœur, lui qui inscrit sa démarche philosophique sous le signe du conflit et de la tension, comme il le dit lui-même dans les dernières pages de *La Métaphore vive* :

> [V]oir l'univers du discours comme un univers dynamisé par un jeu d'attractions et de répulsions qui ne cessent de mettre en position

[665] « La métaphore n'est pas vive seulement en ce qu'elle vivifie un langage constitué. La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un « penser plus » au niveau du concept. C'est cette lutte pour le « penser plus », sous la conduite du « principe vivifiant » qui est l'« âme » de l'interprétation », *Ibid*., p. 384.

> d'interaction et d'intersection des mouvances dont les foyers organisateurs sont décentrés les uns par rapport aux autres, sans que jamais ce jeu trouve le repos dans un savoir absolu qui en résorberait les tensions[666].

Notre espoir est d'avoir réussi à garder ce côté tensionnel pour maintenir *vive* sa pensée de la traduction[667].

[666] *Ibid*., p. 382.
[667] C'est un calque de l'italien *mantenere viva.* Nous savons qu'en français on aurait dû plutôt employer l'adjectif vivante ou simplement lui préférer d'autres verbes pouvant exprimer cette idée de garder en vie, raviver, vivifier. Mais l'expression traduite de l'italien nous permettait de reprendre l'adjectif par lequel Ricœur qualifie la métaphore. C'est notre impertinence.

11.

Sur l'opacité :

Glissant et l'exercice poétique des différences

Contrairement à Ricœur qui a consacré un ouvrage entier à sa réflexion sur la métaphore, nous ne trouvons pas chez Glissant une systématisation de sa pensée de l'opacité qu'il serait possible de commenter en détail. Ce concept, si on peut le qualifier ainsi, traverse pourtant la presque intégralité de l'œuvre glissantienne. Il apparaît de manière littérale à partir de l'*Intention poétique* (1969), notamment dans le chapitre « Sur l'opacité », consacré à un commentaire de William Faulkner. Si nous avons déjà abordé ce court texte qu'il consacre à l'écrivain du Mississippi, il nous semble important de revenir sur l'importance de ce concept à l'intérieur de sa pensée de la traduction pour au moins trois raison.

D'abord, parce que l'opacité est entendue par Glissant comme constitutive de l'identité et, plus largement, du rapport entre identité et altérité. Elle a donc une portée ontologique qui amène à questionner la possibilité d'accéder à une essence, à la vérité de l'Être qui s'exprime dans une seule et présumée langue. Ainsi, quand Glissant revendique « le droit pour tous à l'opacité », il attaque de front les convictions théoriques et philosophiques qui ont marqué la pensée en Occident, pour revendiquer la part d'identité qui ne peut pas être réduite ainsi que la part d'altérité qui ne peut pas être rendue intelligible et transparente :

> Acclamer le droit à l'opacité, en tourner un autre humanisme, c'est pourtant renoncer à ramener les vérités de l'étendue à la mesure d'une seule transparence, qui serait mienne, que j'imposerais. […] Car tu as droit d'être obscur, d'abord à toi-même. L'opacité n'est pas le dérèglement, elle a sa propre transparence, non imposée, qu'il faut savoir mériter de sentir. […] L'opacité accueille et recueille le mystère et l'évidence de toutes les poétiques, c'est-à-dire de tous les détails des lieux du monde, sans les offusquer jamais ni tenter de les réduire à l'unité. L'opacité ne favorise aucune essence, qui serait retirée en son seul contentement. Elle déclame en probabilités accessibles les épaisses dimensions de l'être-comme-étant […] L'épaisse dimension n'est pas une obscurité indépassable […] l'opacité est un attribut de l'être-comme-étant, dont la philosophie tient compte, sans l'éclairer[668].

C'est dans cette première acception du terme que Glissant mobilise l'opacité dans son commentaire de l'œuvre de Faulkner, lorsqu'il s'intéresse à la manière dont ce dernier s'efforce de revisiter et de réinterroger sans fin « les malédictions, les fatals arcanes, les parts d'ombre insondables et les manières de logique implacables de son Sud américain [669]». En effet, l'opacité assume ici une double valeur : d'une part, elle sert à qualifier la « réelle densité » que les Noirs américains opposent au racisme, à la haine et à la brutalité répandues de la société ségrégationniste dont Faulkner faisait partie, dont témoigne « l'incapacité de Faulkner à cerner [ses] personnage[s][670] » ; de l'autre, et par conséquent, elle devient la force de l'écriture faulknérienne qui, s'interdisant toute description réaliste ou psychologisante de ses personnages noirs, prend une « allure phénoménologique, c'est-à-dire qu'elle ne prétend à aucune 'profondeur', qui eut été imposture ». En comparant la structure narrative des différents ouvrages de l'écrivain du

[668] Édouard Glissant, *Philosophie de la Relation*, *op. cit.*, p. 70.
[669] Évelyne Lloze, « La relation Glissant-Faulkner », *Cahiers du Celec* [En ligne], 5, 2013.
[670] Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, *op. cit.*, pp. 168-169.

Mississippi, Glissant repère une différence de traitement dans la description des personnages Noirs et Blancs, notamment pour ce qui concerne l'accès aux « lieux de l'intériorité, de l'approfondissement, du trouble et du vertige de conscience ». Ainsi, si le récit subjectif et le monologue intérieur semblent être l'apanage des Blancs, aux Noirs il n'est consacré aucune tentative de « dévoilement ». Glissant met en exergue cette constante de l'œuvre qui provoque chez lui la question suivante : « était-ce là un respect de l'opacité de l'Autre ou un début d'apartheid ? Libre épaisseur de l'identité ou négligence du désintérêt ? » Loin d'y voir un désintérêt ou un relent de racisme intériorisé – ce que d'autres lecteurs y ont vu, notamment au sein de la communauté afro-descendante –, la lecture qu'il nous propose valide une interprétation de l'œuvre comme volontairement opaque sur ce point :

> [j]e préfère penser qu'il y a dans ce choix méthodologique la lucidité et l'honnêteté (la générosité en somme, naturelle autant que systématique, c'est-à-dire d'ordre esthétique) de celui qui sait, qui admet en effet qu'il ne comprendra jamais ni les Noirs ni les Indiens, et qu'il serait odieux (et, à ses yeux, ridicule) de poser au narrateur tout-puissant et d'essayer de pénétrer ces consciences pour lui impénétrables[671].

L'écriture faulknerienne est, pour Glissant, une écriture du « différé » qui préserve l'opacité irréductible de l'autre créant une rupture avec la loi de la narration et du récit traditionnel. D'après ces brèves remarques, il est clair qu'il ne s'agit pas pour lui d'analyser le lexique de Faulkner, ni d'en problématiser les représentations. C'est à travers la forme, voire la structure se son langage poétique, que Faulkner arrive à « dire sans dire tout en disant[672] » : son opacité demeure dans cette capacité de toucher

[671] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*, Paris, Stock, 1996, p. 97.
[672] *Ibid*., p. 34.

l'impossible et l'indicible sans les nommer. Ce n'est pas alors par le génie de sa langue que Faulkner arrive à rendre manifeste cette complexité, mais plutôt par « ce flux d'écriture au rythme de ce dévoilement tragique » qui n'est « point un style […] mais un renouvellement des modes mêmes de l'écriture, qui pourra valoir dans toute autre langue que l'anglo-américain[673] ».

Dans le prolongement de cette pensée de l'opacité, la promotion du concept chez Glissant nous semble également interroger un deuxième aspect qui concerne toute réflexion sur la traduction, à savoir la manière dont on lit des œuvres littéraires, et plus particulièrement la manière dont Glissant se confronte aux pratiques de lecture critique. Car, rappelons-le, ce dernier n'est pas étranger aux commentaires textuels et à l'analyse littéraire : il suffit de rappeler ses contributions aux *Lettres Nouvelles* de Maurice Nadeau[674], et surtout cette lecture de Faulkner qui était pour lui « le plus grand écrivain de ce siècle[675] ». Comment s'approche-t-il de cette œuvre ? Comment peut-il respecter cette opacité alors qu'il se livre à une interprétation des romans et des nouvelles, en y consacrant un ouvrage critique de trois cent cinquante pages ?

Il suffit de lire les pages conclusives de l'ouvrage pour se faire une idée de la démarche glissantienne au moment où il considère sa lecture critique comme une façon parmi d'autres « de donner raison à cette œuvre » :

---

[673] *Ibid.*, p. 97.

[674] La participation de Glissant à cette revue est recensée à partir du numéro 12 de février 1954. Pendant une période de presque cinq ans, il y publie treize textes de critique littéraire, parmi lesquels on trouve : « L'héritage de la malédiction », 28, juin 1955 ; « L'ancêtre parlait », 30, septembre 1995 ; « Segalen, Segalen ! », 32, novembre 1955 ; « Aimé Césaire et la découverte du monde », 34, janvier 1956 ; « La question de la poésie nationale », 36, mars 1956 ; « Les Indes », 39, juin 1956 ; « Poésie proses et poèmes », 40, juillet-août 1956 ; « Leiris ethnographe », 43, novembre 1956 ; « Carthage », 54, novembre 1957 ; « Notes sur Yves Bonnefoy », 65, novembre 1958 ; « Le chant profond de Kateb Yacine », 67, janvier 1959 ; à ces publications s'en ajoutent deux sans titre dans les numéros 52 de septembre 1957 et 63 de septembre 1958. La plupart de ces textes ont été repris dans *L'Intention poétique*, *op. cit.* (Cf. Buata B. Malela, *Édouard Glissant. Du poète au penseur*, *op. cit.*, p. 57).

[675] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 54.

- […] Mais, oui, dis-je, il y a combien d'autres manières, chacune d'elles, pour peu qu'on cherche à justifier ou à démontrer, deviendrait la meilleure.
- Non pas démontrer ni justifier, approcher tout au plus. Mais oui, dit-elle, la meilleure à jamais, la meilleure à chaque fois[676].

Dans sa tentative d'interprétation, Glisant fait recourt à une lecture qu'il appelle ailleurs dans ses textes « *en diagonale* », à savoir une manière de lire qui pratique l'apposition « d'autres mers, d'autres rives, d'autres obscurs[677] ». Une lecture, donc, qui ouvre aux possibilités multiples de l'interprétation d'une œuvre et qui prend en compte les différences profondes parmi les lecteurs d'une même œuvre. Car, il faut le rappeler, Glissant propose aussi ses lectures de Faulkner pendant ses années d'enseignement en Louisiane, devant un auditoire d'étudiants et de professeurs dont beaucoup sont des afro-américains. Un geste hasardeux, voire inconscient comme il le souligne lui-même : vouloir persuader son public « qu'il y avait lieu de pratiquer Faulkner, de le lire, de le méditer », alors qu'à leur tour ces étudiants auraient « bien des droits » de se refuser de « reconnaître » cet auteur : « Ils avaient amassé, en particulier ces étudiants au cours de leur jeune existence, autant de raisons de s'éloigner de Faulkner que celui-ci en avait eu de ne pas se confondre avec eux, avec leur devenir, au moment qu'il écrivait son œuvre ».

Tout en reconnaissant les controverses impliquant à la fois l'œuvre et l'homme, Glissant propose sa propre lecture, imprégnée de son regard singulier et de la volonté de la faire dialoguer avec sa propre poétique. Il s'approprie en quelque sorte l'œuvre de Faulkner, il y inscrit sa propre interprétation, sans trop se soucier de la fidélité aux intentions de l'écrivain. En reconnaissant la partialité de toute lecture, dont la sienne, sa

[676] *Ibid.*, p. 347. Ici, ce n'est pas inutile de renvoyer à « l'idée d'approchement liée à la connaissance » que nous avons mis en exergue dans la partie consacré à la fréquentation de Glissant avec Bachelard, cf. *infra*.
[677] Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, *op. cit.*, p. 218.

réflexion s'accompagne d'un propos plutôt radical et étonnamment actuel vis-à-vis des pratiques de « revisitation » d'une œuvre, appelant à « une relecture radicalement 'autre' » de l'œuvre en question :

> Disons-le autrement : cette œuvre de Faulkner se sera accomplie quand sa lecture aura été rendue « effective » par une revisitation des Noirs américains généralement, tout comme certains d'entre eux, et peut-être Toni Morrison l'une des premières, ont commencé de le faire, tout comme par ailleurs je tente de le faire ici[678].

Cette lecture cursive se configure aussi comme un geste politique qui touche aux questions traductives car elle ouvre à la possibilité d'un renouvellement de la réception d'une œuvre, en ne se limitant pas à légitimer les diverses lectures, mais en remettant au centre la participation directe des subjectivités touchés par cette même œuvre. Tout en étant sous-jacente dans la lecture interprétative de l'œuvre, la question de la traduction devient centrale dans la réflexion sur le langage de Faulkner. Car, il n'est pas inutile de rappeler que dans son analyse, Glissant s'appuie principalement sur des traductions, « les admirables traductions en français », soigneusement citées à la fin de l'ouvrage, bien qu'il fût tout à fait équipé pour lire Faulkner en langue anglaise[679]. D'ailleurs, il n'est pas à exclure que sa lecture se soit faite dans les deux langues, car *Faulkner, Mississippi* est tout aussi parsemé de renvois à l'anglais de certains passages commentés – parfois aussi par le biais des traductions brutes, « tendancieuse[s], ou interprétative[s][680] », de sa part quand il n'y avait pas des traductions officielles disponibles.

[678] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi, op. cit.*, p. 80.
[679] S'il est vrai que Glissant avouait souvent son malaise à parler des langues étrangères, y compris l'anglais, il ne faut pas oublier que pendant presque vingt ans il a habité et enseigné aux États-Unis comme nous l'avons souligné dans la première partie.
[680] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi, op. cit.*, p. 269.

En général, il nous semble que ce choix de s'appuyer sur les traductions ne se situe pas dans la croyance dans le mythe voulant que la traduction soit le miroir de son 'original', mais relève plutôt d'une prise de position claire de la part de Glissant vis-à-vis de la traduction. Car l'écrivain sait bien que ces traductions « laissent se perdre quelque chose du langage de Faulkner, le langage paysan du Mississippi et ses particularismes », mais cela ne semble pas l'intéresser ou, au contraire, c'est précisément cela qui l'intéresse : même si elles n'arrivent pas forcément à pénétrer la langue faulknérienne, c'est-à-dire à « accéder à la lettre de cette œuvre », les traductions « contribuent fortement à souligner les structures et les intentions de l'œuvre[681] », sans pour autant éclaircir celle-ci. Il semble que la traduction déterritorialise le langage et les langues représentées dans le texte (notamment le parler noir) et, ce faisant, augmente l'effet d'opacité.

Ainsi, un troisième degré de la notion d'opacité se dessine, ici strictement liée à sa réflexion sur la traduction. Nous pensons au célèbre texte « Transparence et opacité » de *Poétique de la Relation* où pour la première fois Glissant désigne la traduction et l'apprentissage des langues étrangères comme « deux mécanismes fondamentaux de la pratique relationnelle[682] », inaugurant l'inscription de la réflexion sur la traduction au sein de sa poétique philosophique. Ce texte est précieux car c'est l'auteur lui-même qui met en lien opacité et traduction à l'intérieur d'une plus vaste réflexion sur la manière dont s'expriment, dans un texte littéraire, les « rapports langue-culture-situation au monde[683] » :

> Le texte littéraire est par fonction, et contradictoirement, producteur d'opacité.

[681] Édouard Glissant, *L'Imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009), op. cit.*, p. 19.
[682] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit.*, p. 129.
[683] *Ibid*., p. 134.

> Parce que l'écrivain, entrant dans ses écritures entassées, renonce à un absolu, son intention poétique, tout d'évidence et de sublimité. L'écriture est relative par rapport à cet absolu, c'est-à-dire qu'elle l'opacifie en effet, l'accomplissant dans la langue. Le texte va de la transparence rêvée à l'opacité produite dans les mots.
>
> Parce que le texte écrit s'oppose à tout ce qui chez un lecteur aurait porté celui-ci à formuler autrement l'intention de l'auteur, dont en même temps il ne peut que deviner les contours. Le lecteur va, ou plutôt essaie de revenir, de l'opacité produite à la transparence qu'il y a lue.
>
> La pratique d'un texte littéraire figure ainsi une opposition entre deux opacités, celle irréductible de ce texte, quand même il s'agirait du plus bénin sonnet, et celle toujours en mouvement de l'auteur ou d'un lecteur. Il arrive que ce dernier prenne littéralement conscience de cette opposition, auquel cas il dit que le texte est « difficile ».
>
> L'apprentissage et la traduction ont ceci de commun qu'ils tentent de redonner au texte « de la transparence ». C'est-à-dire qu'ils s'efforcent de jeter un pont entre deux séries d'opacités : d'un texte opposé à un lecteur novice pour qui tout texte est réputé difficile (c'est le cas de l'apprentissage), d'un texte aventuré au possible d'un autre texte (c'est le cas de la traduction)[684].

À lui seul, cet extrait nous informe sur l'ancrage de la réflexion de Glissant dans un débat plus large, qui touche aux questions des théories littéraires des années 1970-1990, concernant les trois intentions sous-jacentes à la circulation d'un texte littéraire : celle de l'auteur, celle du lecteur et celle du texte lui-même[685]. S'il affirme à plusieurs reprises une certaine autonomie interprétative (nous pensons à l'entretien avec Pattano que nous avons cité plus haut, où l'auteur se disait désintéressé à contrôler la réussite des traductions de son œuvre), le regard porté par Glissant nous semble imperméable aux

[684] *Ibid*. pp. 129-130.
[685] Cf. Franco Nasi, *Specchi comunicanti*, Milano, Medusa, 2010.

éventuelles critiques autour des « limites de l'interprétation[686] » et des dangers inhérents aux dérives incontrôlables du sens. Précisément parce qu'il appuie ses réflexions sur un renouvellement de l'approche des pratiques langagières par la prise en compte de ce rapport d'opacité entre un sujet et la « langue-culture-situation au monde », la traduction ainsi que l'interprétation sont engendrées par leur potentialité de « créer un appétit pour les obscurités propices des transferts[687] ». Car, c'est à partir de la violence inscrite dans la prétendue transparence du rapport entre un sujet et la langue qu'il pratique, que la pensée de la traduction chez Glissant s'affranchit de toute banalisation, généralisation trompeuse ou de toute dérive de *qualunquismo,* comme on dit en italien.

Pour revenir à la lecture de Faulkner, c'est précisément par l'opacité qui trame le rapport de l'écrivain à sa langue (l'anglo-américain du Mississippi), sa culture (la société ségrégationniste et raciste du sud étatsunien) et sa situation au monde (la réalité du Sud vécue comme une damnation), que l'œuvre littéraire émise à partir de ce lieu se met en résonnance avec d'autres rapports d'opacité venues d'ailleurs :

> L'art de la traduction est entré dans le cercle de la création littéraire, comme une des transversales qui révèlent l'une à l'autre des intentions poétiques diverses mais aujourd'hui convergentes. En ce qui concerne Faulkner, il faut retenir que dans son texte la trame du différé est translinguistique. Plus on traduit cette œuvre, plus on la « comprend »[688].

Une réflexion ici s'impose sur la relation entre ce verbe « comprendre » et l'opacité, quand on sait les réticences de Glissant sur ce verbe. Avant de nous aventurer dans cette réflexion qui nous amènera à explorer d'autres lieux et concepts de la pensée glissantienne, nous nous proposons de suivre une dernière fois l'auteur dans son

[686] Cf. Umberto Eco, *I limiti dell'interpretazione,* Milano, Bompiani, 1990.
[687] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit.*, p. 134.
[688] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi, op. cit.*, pp. 141-142.

commentaire faulknérien quand il dit « essayer de [le] comprendre, c'est-à-dire de se représenter à soi-même[689] ». De ce point de vue, le rapport avec ce qui relève de l'incompréhensible, du caché et de l'énigme, ne demande pas « une finesse de la recherche », mais « une multiplication des représentations[690] ». Nous voyons qu'ici, toute logique préalable à l'interprétation est brouillée. Face à la différence entre les identités, la pratique des langues et de leur multiplicité interne interpellent le geste herméneutique autrement que par sa visée de creuser. Celui-ci devient un moyen de stratification, d'accumulation et de ressassement, comme Glissant le dit dans l'épigraphe de *Faulkner, Mississippi* : « le ressassement est à l'exégèse ce que le Chaos est au désordre ». Très probablement tirée de sa propre plume (la citation est signé par un « Anonyme du XX^{e} siècle »), cette phrase plus que jamais représentative de l'opacité glissantienne désigne les processus littéraires comme producteurs de l'« infinissable », à savoir « le livre qui ne finit pas de finir[691] ».

Entendre, le langage

Les réticences de Glissant pour le verbe « comprendre » sont connues. Surtout à partir de *Poétique de la Relation*, il s'attarde à plusieurs reprises sur ce verbe, le commentant au passage, l'écrivant entre guillemets ou en italique comme pour mettre en garde son lectorat sur son emploi, jusqu'à le questionner même dans son étymologie latine : « il y a dans ce verbe comprendre le mouvement des mains qui prennent l'entour et le ramènent

[689] *Ibid*., p. 28.
[690] Extrait brut du projet « Abécédaire ou B-A BA Joubert. É. Glissant interrogé par P. Chamoiseau », tourné en 2008 par Mathieu Glissant, inédit. Une fois de plus, nous remercions Mathieu Glissant pour la générosité de ce partage.
[691] *Ibidem*.

à soi. Geste d'enfermement sinon d'appropriation[692] ». L'écrivain associe en effet à ce verbe « un sens répressif redoutable » lorsqu'il se traduit dans une attitude ou plutôt un « besoin[693] » qui, dans le sillage des mouvements de découvertes géographiques et de conquêtes, voit dans la compréhension des cultures une forme nouvelle d'universalisation. Ainsi, dans son texte intitulé « Pour l'opacité », il crée un parallèle entre transparence et compréhension :

> Si nous examinons le processus de la « compréhension » des êtres et des idées dans la perspective de la pensée occidentale, nous retrouvons à son principe l'exigence de cette transparence. Pour pouvoir te « comprendre » et donc t'accepter, il me faut ramener ton épaisseur à ce barème idéel qui me fournit motif à comparaisons et peut-être à jugements. Il me faut réduire[694].

Sa critique s'adresse en effet contre un héritage de la pensée occidentale qui a fait du « processus de la "compréhension" » un outil de réduction des différences, geste dont il aperçoit la violence dans l'étymologie du terme, en l'occurrence « saisir ensemble » et par extension, essentialiser la différence avant de l'englober :

> Accepter les différences, c'est bien sûr bouleverser la hiérarchie du barème. Je « comprends » ta différence, c'est-à-dire que je la mets en rapport, sans hiérarchiser, avec ma norme. Je t'admets à existence, dans mon système. Je

[692] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit.*, p. 206. Il est intéressant de montrer qu'avec cette lecture du verbe comprendre nous sommes confrontée aux problématiques que nous avons soulevées dans la partie sur la métaphore et notamment à travers le débat entre Ricœur et Derrida sur l'usage et l'usure des métaphores. Ricœur donne l'exemple du verbe « comprendre » et de son acception philosophique pour démontrer l'autonomie du concept, une fois que la métaphore est lexicalisée : « Il y a philosophème parce qu'un concept peut être actif en tant que pensée dans une métaphore elle-même morte. Ce que Hegel a précisément pensé, c'est la vie du concept dans la mort de la métaphore. C'est bien parce que nous n'entendons plus "prendre" dans "comprendre" que "comprendre" a un sens philosophique propre », Paul Ricœur, *La Métaphore vive, op. cit.*, p. 372.
[693] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit.*, p. 38.
[694] *Ibid.*, p. 204.

> te crée une nouvelle fois. – Mais peut-être nous faut-il en finir avec l'idée même du barème. Commuer toute réduction[695].

De ce point de vue, il serait difficile de qualifier d'herméneutique l'attitude de Glissant vis-à-vis de la lecture et de l'interprétation d'une œuvre littéraire, ainsi que d'associer sa pensée de la traduction à cette méthode philosophique. Lui-même, lors d'un entretien qui portait sur la situation aux Antilles juste après la parution de *Le Discours Antillais*, affirmait que le « désir d'interpréter » relevait d'une attitude trop objective, qui tend à égaliser « sous la raison théorique la plus universalisante, une réalité qui échappe aux catégories de la pensée 'politique' [696]».

Certes, le fait de penser à ce verbe par le seul biais de la langue française (et au plus, des autres langues romanes), peut certainement représenter un écueil. Pensons tout simplement à l'anglais *to understand* qui rend la remarque de Glissant moins évidente[697], ou encore aux synonymes de ce verbe en français, notamment le verbe *entendre*, dans lequel on pourrait facilement entrevoir l'étymologie latine classique d'« étendre, tendre vers » où, s'il y a bien une suggestion d'expansion, il y a aussi un renvoi à « l'étendue », à la prolifération horizontale, plus proche de la pensée de Glissant[698].

C'est d'ailleurs ce verbe, « entendre », que l'écrivain choisit d'employer dans les lignes de clôture/« Ouvertures » du *Discours antillais*, pour demander à son lectorat un

---

[695] *Ibidem*.

[696] Extrait d'un entretien avec le comité de la revue *CARE* (Centre Antillais de Recherches et d'Etudes) paru en avril 1983, repris dans « Avec Édouard Glissant », *Chimères*, 90, 2017, p. 95.

[697] Nous nous limitons aux seules langues que nous maîtrisons, mais il serait intéressant de voir comment se dit la « compréhension » dans d'autres langues. Et déjà à l'intérieur de la langue allemande, et notamment du vocabulaire philosophique, le verbe *verstehen* s'accompagne d'un autre verbe *begreifen*, employé par Hegel et qui évoque la faculté de comprendre des données empiriques et de les abstraire en produisant des concepts. Cette dernière variante du mot « comprendre » en allemand nous semble s'approcher davantage du sens que Glissant donne à ce verbe, en incluant un geste de saisie.

[698] Glissant oppose souvent la profondeur à l'étendue, marquant une opposition entre les esthétiques européennes et les esthétiques des Amériques : la profondeur a une visée, elle travaille avec les ruses de la perspective, alors que « ce qui a tendance à s'étendre, d'où la notion d'étendue […], n'a pas de visée, tant qu'elle peut s'étendre elle s'étend. Il n'y a pas un mode régulier de l'étendue », Extrait transcrit de l'« Abécédaire ou B-A BA Joubert. É. Glissant interrogé par P. Chamoiseau », *extrait cité*.

effort d'écoute plutôt que de compréhension de son texte : « Si le lecteur a suivi cet ouvrage jusqu'à ce point, je souhaiterais qu'à travers l'enchevêtrement de mes approches du réel antillais il ait surpris ce ton qui monte de tant de lieux inaperçus : oui, qu'il l'ait *entendu*[699] ». À partir d'une perspective plus corporelle, physique et sensorielle qui passe par le son, l'ouïe (« ce ton qui monte »), plutôt que par le déchiffrage de l'écriture, Glissant nous semble suggérer un décalage de l'acte herméneutique du « comprendre » à l'« entendre ». Un geste stratégique, intentionnel, qu'illustre la conduite de l'ouvrage en question dont l'une des préoccupations majeures est d'investiguer le rapport entre oral et écrit à la Martinique et, plus généralement, dans l'espace antillais.

Ainsi, dans la partie « Introductions » on trouve listées les « situations » par lesquelles *entendre* ce *Discours antillais*, l'abordant notamment « À partir du manque oral et du créole ». Glissant propose d'interroger les effets de dépossession consécutifs à « l'apprentissage de la lecture » en français par une certaine élite dont il reconnaît faire partie, dans une communauté à tradition orale où, cependant, cette langue orale « porte la marque secrète, impossible et irrepérable, de l'écrit », comme c'est le cas de la langue créole. Intervenant dans un contexte diglossique, cette « science toute neuve » (la fixation par l'écrit, la lecture) non seulement bouscule les rapports entre les deux langues en jeu dans leurs rapports entre oralité et écriture – ce qui entraîne de lourdes conséquences dans la production langagière de la communauté à tous les niveaux et registres linguistiques ; elle génère aussi une « déperdition collective » qui s'exprime en termes de fractures sociales et de troubles existentiels. Une action de « compréhension », c'est-à-dire une manière de « se représenter à soi-même », comme il le disait pour Faulkner, envisagée dans un sens collectif et communautaire, est ainsi nécessaire pour scruter la dépossession

[699] Édouard Glissant, *Le Discours antillais, op. cit.*, p. 803.

d'une communauté ayant « perdu le sens de [sa] voix ». Que cette représentation de soi se fasse par l'écrit, voilà le paradoxe questionné par lui-même et qui semble faire écho aux remarques conclusives du *Discours antillais* citées plus haut :

> Aussi, qu'il parait dérisoire de décrire en livres, d'approcher par écrits, ce qui ainsi s'évapore tout alentour.
> Le réveil oral et l'éclat du créole combleront-ils le manque ? La révolution qui les fécondera est-elle encore possible ? Le pays qui les *comprendra* est-il là autour de nous ?[700]

Comprendre et entendre, ces deux mots placés en position presque antithétique dans l'architecture du livre, nous semblent bien encadrer la réflexion glissantienne sur la traduction, à partir justement de leurs significations et de leurs effets dans la pensée de l'écrivain. Revenons un instant sur ce verbe « entendre », en suivant les propositions offertes par Tiphaine Samoyault dans ses réflexions sur la formule « s'entendre[701] ».

En effet, « entendre » c'est, selon le dictionnaire, « percevoir par l'oreille », ce qui fait rentrer ce verbe dans une dimension plutôt orale de la communication, alors que la compréhension serait plutôt le domaine de l'écriture. Et pourtant, Samoyault souligne une contradiction intéressante au cœur de ce verbe et de ses dérivations : dans le jargon philosophique, par exemple, l'« entendement » désigne depuis Descartes la faculté de comprendre, d'apercevoir, de saisir l'intelligible par opposition aux sensations. Il y a dans

[700] Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, *op. cit.*, pp. 32-33.
[701] Nous tenons à souligner la nature spontanée de ce détour, n'ayant pas eu des conversations à ce sujet avec Tiphaine Samoyault avant la rédaction de cette partie. Notre intérêt pour le verbe « entendre » s'est construit à travers la lecture des textes de Glissant et ce n'est qu'ensuite qu'on a retrouvé des pistes intéressantes à creuser dans trois lieux de la pensée de Samoyault, qu'on citera dans l'ordre de notre propre découverte : Tiphaine Samoyault, « S'entendre », Jean Herold Paul, Darline Alexis, Louis Rodrigue Thomas (dir.), *Une vie en partage. Mélanges offerts au philosophe*, Port-au-Prince, Éditions Gouttes-Lettres, 2024, pp. 125-133 ; Tiphaine Samoyault, « S'entendre », *Entre les langues*. Conférences de Yassine Temlali et Tiphaine Samoyault, Alger, Éditions motifs, 2022 ; Tiphaine Samoyault « S'entendre », *Les Cours méthodiques et populaires de philosophie*, Paris, Bibliothèque nationale de France, février 2022.

ce mot quelque chose qui est porté par le domaine de l'intellection, de la clarté, de la fluidité, de la transparence. De l'autre côté l'entente, tout comme la compréhension, est aussi synonyme d'interprétation comme l'atteste le *Dictionnaire de l'Académie française*, notamment pour ce qui concerne la locution « à double entente, susceptible de plusieurs sens, équivoque, ambigu ». De ce point de vue, l'entente est en jeu à chaque fois qu'il y a ambiguïté, équivocité, opacité.

Nous le voyons, comprendre, c'est alors aussi se comprendre entre individus, ainsi qu'entendre, c'est aussi s'entendre : c'est parler la même langue, pas uniquement dans le sens littéral de partager le même système linguistique mais aussi dans le sens métaphorique de s'accorder au niveau du langage. C'est ce qui entraine une certaine fluidité et transparence dans la conversation, mais aussi ce qui demande un effort, justement pour ce qui concerne la production d'un sens, son déchiffrement. La liaison entre le domaine de l'intellection et celui de l'audition, inscrite dans le verbe « entendre », permet de faire busculer la primauté accordée à l'écriture où l'acte interprétatif tend vers une certaine idée de vérité inspirée par la certitude de ce qui laisse une marque écrite. Mettre en discussion le verbe « comprendre » en lui associant métaphoriquement son synonyme « entendre » peut être une manière de relever « l'oralité résiduelle[702] » propre à chaque texte écrit.

Or, s'il est vrai que Glissant ne se penche pas spécifiquement sur cet aspect dans ses discours sur la traduction, il nous semble impossible de ne pas essayer d'intégrer ses réflexions sur et pour l'oralité à l'intérieur de sa propre pensée de la traduction. Car, de même que nous avons remarqué chez Ricœur une forme d'oubli de sa réflexion précédente dans ses interventions sur la traduction, de même, il nous semble que dans la

[702] Tiphaine Samoyault, « S'entendre », *conf. cit.*

manière d'aborder la question de la traduction chez Glissant on n'a pas assez insisté sur cette présence de l'oralité[703]. Il s'agit ainsi de voir comment fonctionne « le mouvement de la parole dans l'écriture[704] », pour s'en tenir à la définition que Meschonnic donne du « rythme », afin de mettre en exergue une manière tout à fait inédite d'*entendre* le langage, la langue et les différences qui se tissent à l'intérieur du texte écrit. Car, on le sait, dans sa pratique d'écrivain, Glissant n'a jamais cessé de prendre en compte « le souvenir de la langue créole[705] », ce qui a moins à faire avec une certaine contamination de l'écriture par la langue créole parlée dans la vie ordinaire et quotidienne – ce ne serait qu'une simple folklorisation de la langue, à travers l'emploi de créolismes – qu'avec une véritable mémoire sonore gardée à travers les traces des contes créoles[706]. Un écho linguistique donc, qui fait sauter toute prétention à l'exactitude ou à la saisie d'un sens, car il agit d'une irruption de la langue beaucoup plus souterraine.

[703] La question de l'oralité, tout comme celle de l'écoute et de la voix du texte, du « rythme », sont devenues des questions de plus en plus urgentes dans les études traductologiques. Outre qu'aux ouvrages très connus de Meschonnic, dont notamment *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982 ; Id., *Poétique du traduire*, *op. cit*., nous renvoyons aux réflexions qui se sont produites en Italie dans ces dernières années, notamment à Franca Cavagnoli, *La voce del testo. L'arte e il mestiere di tradurre*, Milano, Feltrinelli, 2010 et à Franco Nasi, *Ritmi americani. Saggi su stile e traduzione*, Macerata, Quodlibet, 2025.

[704] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, *op. cit*., p. 250. Plus généralement, Meschonnic définit ainsi le rythme dans le langage : « [L]'organisation des marques par lesquelles les signifiants, linguistiques et extralinguistiques (dans le cas de la communication orale surtout) produisent une sémantique spécifique, distincte du sens lexical, et que j'appelle la signifiance : c'est-à-dire les valeurs, propres à un discours et à un seul. Ces marques peuvent se situer à tous les "niveaux" du langage : accentuelles, prosodiques, lexicales, syntaxiques. Elles constituent ensemble une paradigmatique et une syntagmatique qui neutralisent précisément la notion de niveau. Contre la réduction courante du "sens" au lexical, la signifiance est de tout le discours, elle est dans chaque consonne, dans chaque voyelle qui, en tant que paradigme et que syntagmatique, dégage des séries. Ainsi les signifiants sont autant syntaxiques que prosodiques. Le "sens" n'est plus dans les mots, lexicalement. Dans son acception restreinte, le rythme est l'accentuel, distinct de la prosodie – organisation vocalique, consonantique. Dans son acception large, celle que j'implique ici le plus souvent, le rythme englobe la prosodie. Et, en parlant, l'intonation. Organisant ensemble la signifiance et la signification du discours, le rythme est l'organisation même du sens dans le discours. Et le sens étant l'activité du sujet de l'énonciation, le rythme est l'organisation du sujet comme discours dans et par son discours. », *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, *op. cit.*, pp. 216-217.

[705] Édouard Glissant, *L'Imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, *op. cit.*, p. 18.

[706] Pour une étude approfondie de la présence du créole dans l'œuvre de Glissant, nous renvoyons à Loïc Céry, « *Tan fè tan*. Édouard Glissant et le génie du créole : de la digenèse à la diglossie », *Les Cahiers du Tout-Monde*, 2, Paris, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, juillet 2022, pp. 309-371.

Une fois de plus, pour approcher cet aspect de la poétique glissantienne il faut se tourner vers l'histoire des langues créoles et notamment vers la figure du conteur, ce « maître de la parole » qui, au cœur des plantations esclavagistes, employait « des formules cabalistiques […] héritées sans doute des langues africaines, dont personne ne connaissait le sens, et qui agissaient fortement sur l'auditoire sans qu'on sache pourquoi[707] ». Deux points sont à souligner ici. D'abord, l'apparente indétermination de la source linguistique, ces formules étant probablement héritées des langues africaines, sans qu'on puisse vraiment revenir à la source d'une langue spécifique. Ensuite, le peu d'importance attribué au sens, car ce n'est pas tant le message en soi qui est opérant sur l'auditoire mais plutôt la force transmise par ce mode de signifier du conteur, ce dernier arrivant à se faire entendre, sans qu'il y ait aucune visée de compréhension. En effet, au sein des habitations, moins cette parole était intelligible et claire, plus elle fonctionnait comme arme de résistance face au contrôle des colons. La non-compréhension devient une stratégie pour survivre et pour faire communauté. Le malentendu devient fécond car il permet de dissimuler, de cacher et de ne pas se faire saisir[708].

Dans un ouvrage qui s'interroge sur « comment écrire en pays dominé », Patrick Chamoiseau illustre très efficacement l'opération de dissimulation opérée par les esclaves et les conteurs au sein des habitations, avec une description très précise des pratiques et des stratégies qui sont devenues propres à la constitution des langues créoles. Alors que les maîtres des habitations ont traité cette langue pour sa « fonctionnalité première », c'est-à-dire la communication, « car ils disposaient, eux, de la langue française », les esclaves s'engagent dans un autre type de rapport avec cette nouvelle langue :

[707] Édouard Glissant, *L'Imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, *op. cit.*, p. 18.
[708] Cf. Tiphaine Samoyault « S'entendre », où Samoyault parle de la « fécondité du malentendu », compris comme un outil et une stratégie en se référant à l'ouvrage dirigé par Bruno Clément et Marc Escola, *Le malentendu. Généalogie du geste herméneutique*, Presses Universitaires de Vincennes, 2003.

> [Les esclaves] l'investiront à fond, à mort, en y fourrant les traces de leurs langues premières, mais aussi en la fécondant de mots nouveaux, de mots tordus, de symboles mobiles, d'émotion et d'érotisme frondeur, de violence détournée, d'emphase orgueilleuse et, surtout, d'une ré-opacification de ce qu'ils devenaient. Ils en accélérèrent les rythmes : répétitions, réduplications, demi-chansons, bruitages, bégaiements, glissements syllabiques, multiples strates de cadences… Ils en dissimulèrent les sens sous des tonalités instables. Ils y ramenèrent des miettes du français fascinant qui leur restait à conquérir, et qu'ils abordèrent par la bande des moqueries. Oh, ils créèrent un embrouillement linguistique qui échappa aux maîtres et qui démultiplia les facettes du créole d'une Habitation à l'autre, d'un coin du pays à un autre, d'une époque à une autre. Je découvris une structure complexe que l'Écrire menaçait d'appauvrir ou d'immobiliser. Mais cette structure complexe me suggérait la poétique de ce que pourrait être une écriture ouverte dans toute langue dominée[709].

Dans ce même texte, Chamoiseau reconnaît dans l'écriture de Glissant, et notamment dans son roman *Malemort* publié en 1975, cette influence de la poétique des conteurs, lui apprenant à enfricher la langue française, à la rendre plus opaque. Cette pratique d'enfrichement pouvant être opposée aux maintes occurrences où Glissant emploie les termes « défrichage », « défrichables », « défricher » les associant par homophonie au terme déchiffrage : « il n'est désormais pas de profondeur à explorer (pas de structure à pister, pas de versant défrichable, pas de communication cryptable) […][710] ». Car, si le défrichage est un acte de domestication de la nature qui se transpose métaphoriquement dans un acte de production de l'identique et de monocultures, par son contraire, l'*enfrichement*, nous pouvons envisager un certain renversement du pouvoir établi par une langue. Enfricher la langue, c'est la libérer, c'est la faire sortir d'une logique

[709] Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 260-261.
[710] Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, *op. cit.*, p. 18.

productiviste, lui permettant de pousser en variété plutôt qu'en vérité, en « étendue », plutôt qu'en « profondeur ». Cette pratique d'enfrichement de la langue est productrice de ce que Glissant appelle un *langage*, à savoir une façon d'habiter la langue française qui ne néglige pas le rapport entre celle-ci, la culture créole et la situation de cette langue dans le monde. Voici la formule célèbre par laquelle Glissant établit ce rapport nouveau entre langue et langage : « ENTENDS, JE TE PARLE DANS TA LANGUE, ET ENTENDS ENCORE, C'EST DANS MON LANGAGE QUE JE TE COMPRENDS[711] ».

L'acception de ce terme chez Glissant n'a pas grand-chose à voir avec la manière dont il est employé par les théories linguistiques (tout en étant redevable malgré tout de la pensée de Benveniste), mais il représente plutôt « une nouvelle manière pour chacun d'utiliser la langue qui lui est donnée, une manière ouverte […] la manifestation de notre rapport à la langue[712] ». La distinction entre langue et langage devient un concept opératoire pour réfléchir aux pratiques de compréhension, d'interprétation ainsi que de lecture, d'écriture et de traduction. Voyons pourquoi.

Si la notion de langage ne doit pas être confondue avec l'usage qu'en fait Saussure, elle peut être apparentée, avec les précautions nécessaires, à ce qu'Henri Meschonnic définit par sa théorie du rythme, à savoir « l'organisation du sujet comme discours dans et par son discours[713] ». Avant de devenir un concept central de sa pensée de la traduction, le rythme est pour Meschonnic l'expression d'une subjectivité et d'une historicité dans et par la langue. Il est la marque créatrice qui garantit l'unicité de chaque discours,

[711] Édouard Glissant, *La Cohée du Lamentin, op. cit.*, p. 38. Les majuscules sont de Glissant. D'autres variantes de cette phrase sont présentes dans l'œuvre de l'écrivain, mais nous avons choisi celle-ci en raison de la présence de l'impératif « entends », très approprié pour notre propos.
[712] Édouard Glissant, « Traduire : relire, relier. Conférence inaugurale », *art. cit.*
[713] Henri Meschonnic, *Critique du rythme*, *op. cit.*, p. 217.

produisant un écart vis-à-vis du système linguistique. Or, cette même démarcation entre la langue et le langage apparaît chez Glissant, mais l'écart entre les deux est évidemment vécu de manière beaucoup plus contrainte, plus tendue, plus difficile. Avant d'être un moyen d'expression individuelle, le langage est pour l'écrivain martiniquais un manque qui fait l'objet d'une quête partagée, selon une définition antécédente qu'il donne de ce même terme :

> J'appelle ici langage une série structurée et consciente d'attitudes face à (de relations ou de complicités avec, de réaction à l'encontre de) la langue qu'une collectivité pratique, que cette langue soit maternelle […] ou menacée, ou partagée, ou optative, ou imposée. La langue crée le rapport, le langage crée la différence, l'un et l'autre précieux[714].

Le langage dont Glissant parle est un *mode* de signification, plutôt qu'un *moyen* de communication. D'où le rapprochement que nous avons suggéré avec le rythme de Meschonnic quand il dit que « le mode de signifier, beaucoup plus que les sens des mots, est dans le rythme, comme le langage est dans le corps, ce que l'écriture inverse, en mettant *le corps dans le langage*[715] ».

Pour mieux saisir ce rapport que Glissant tisse entre langage et paysage, voyons comment il le met en scène et le thématise dans sa pratique d'écriture, notamment dans le roman *Malemort*. Que le langage soit dans ce livre un enjeu central, questionnant la possibilité même de pouvoir le pénétrer, est marqué par la présence d'un glossaire, inaugurant la pratique de cet outil paratextuel dans l'œuvre de Glissant[716]. Comme le souligne Jean-Yves Debreuille, il s'agit d'un glossaire, non d'un lexique, « pour que la

[714] Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, *op. cit.*, pp. 551-552.
[715] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, *op. cit.*, p. 25.
[716] Nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Tra traduzione e scrittura : i glossari nell'opera di Édouard Glissant », dans *Quaderni della Società Italiana di Traduttologia*, Francesco Fava, Edoardo Zuccato (dir.), « I margini della traduzione », 1, Modena, Mucchi, 2023, pp. 27-44.

langue – glossa – s'y entende[717] ». En effet, si ce glossaire est adressé aux « lecteurs *d'ailleurs*, qui ne s'accommodent pas de mots inconnus ou qui veulent tout comprendre », l'écrivain investit cet outil d'une fonction premièrement endogène : « mais peut-être pour nous, pour nous aussi, établir la liste de tant de mots en nous dont le sens échappe, ou plus loin fixer la syntaxe de ce langage que nous balbutions. Les lecteurs *d'ici* sont futurs[718] ».

Par cette deuxième phrase, Glissant retourne la pratique du glossaire, la réorientant vers le langage lui-même, un langage qu'il se tache de « bâtir » pour contrer la « neutralité stérilisante de l'expression à laquelle on a contraint les Martiniquais », à travers un « langage-choc, un langage-antidote, non neutre » qui puisse servir à rechercher les « lignes de force, de projets culturels, qui de l'intérieur même de la langue française seraient de nature à faciliter (en les éclairant) les pratiques futures d'un créole (écrit ou) revitalisé[719] ». En effet, il suffit de se plonger sur les vingt-neuf entrées du glossaire pour se rendre compte de l'intention dérisoire de l'auteur par rapport à la complexité linguistique, structurelle et narrative du roman. D'autant plus que, dans la plupart des gloses proposées, l'auteur ne se contente pas de traduire, en donnant une possible équivalence en français ou bien en donnant une explication claire et précise. Au contraire, il se perd souvent dans des détails 'inutiles' au déchiffrement du sens, pour désorienter « ces lecteurs d'ailleurs » qui prétendent comprendre et peut-être pour leur montrer aussi une nouvelle manière d'entendre leur propre langue. Trois échantillons :

> *Dachine* : chou de Chine ? Légume. On l'adore ou on le déteste. Nous adorons.

[717] Jean-Yves Debreuille, « Le langage désancré de *Malemort* », dans Yves-Alain Favre, Antonio Ferreira de Brito (dir.), *Horizons d'Édouard Glissant. Actes du colloque de Pau*, Pau, J&D Editions, 1992, pp. 319-328, p. 320.
[718] Édouard Glissant, *Malemort, op. cit.*, p. 231.
[719] Édouard Glissant, *Le Discours antillais, op. cit.*, p. 660.

> *Fromager* : grand arbre à réputation magique. On dit qu'il crie quand on le coupe. Il a crié beaucoup.
> *Lambi* : gros coquillage. Nous en apprécions fort le goût. Nous ne soufflons plus dedans.

Le langage, comme mode de signifier, est avant tout un outil de compréhension et d'expression d'un soi (collectif et individuel) préalable à toute compréhension et entente avec l'entour. Cette quête d'un langage approprié n'est pas l'apanage d'un refus de la langue française, mais d'une maîtrise de l'écart existant entre ce que cette langue véhicule et le lieu où elle s'exprime. Ainsi, pour Glissant le langage devient la manifestation d'un « rapport structurel à un paysage[720] » qu'aucun glossaire dans son acception classique ne saurait entièrement épuiser. Par ce procédé à la fois d'accueil et d'exclusion linguistique, l'écrivain déroute les lecteurs en leur donnant l'illusion de pouvoir accéder au sens de ses mots alors que cette procédure ne fait que l'offusquer. Au désir de compréhension de la langue qui anime les lecteurs « d'ailleurs », c'est-à-dire les Français, Glissant répond par une mise en scène constante de son langage, à jamais enfriché par le paysage et dont ses lecteurs ne peuvent qu'*entendre* le mouvement, contraints à renoncer à toute tentative de compréhension. Très efficacement, dans le texte, Glissant nous donne la définition de ce langage, ou plutôt il nous la fait entendre :

> Dans la même saline où s'étaient étirés au gré des ombres et des éclats frêles des derniers flambeaux **non pas seulement un langage une manière de sérier les choses** dans l'indistinct du temps et de la nuit confondus, non pas simplement le changement des ombres peu à peu *en un autre corps* et *un autre esprit*, **mais aussi la difficulté elle-même** (qui prenait donc corps, frêle diffus) **d'avoir à articuler**, autour des racines mauves, des fours à charbon sépulcraux dans leurs hardes de pluie, des fosses d'ignames haut balancées,

[720] *Ibidem.*

> des plaque à cassaves sans yeux, des bâts de mulets en trapèze, des zébus lourds à la charrette, des chaudières rapiécées, des jambières de haillons sur la ligne de coupe de cannes, autour des cases sous les manguiers ou des bourgs de planchettes marquettés de terre grise, **quelque cri que ce fût qui pût réellement se nouer en forme de langage**[721].

Or, cette distinction que Glissant propose entre langue et langage s'avère fondamentale pour approcher la notion de multilinguisme telle qu'employée par l'écrivain, les deux réflexions étant structurantes de sa pensée de la traduction. Car c'est le langage dans sa réalité anthropologique, c'est-à-dire comme articulation d'un sujet collectif avec son histoire et son paysage, qui permet de reconfigurer la manière de concevoir les rapports des langues entre elles : « comment ne pas convenir que désormais [le langage] nourrira de plus en plus la nostalgie consciente et fécondante des langues qu'il ne *comprendra pas* ?[722] ». Le développement d'une poétique du langage est en effet la condition préalable pour envisager un entendement entre les langues qui ne s'appuie pas uniquement sur leur intercompréhension car, comme le dit l'écrivain à maintes reprises, le multilinguisme pour lui n'est pas quantitatif :

> Les humanités d'aujourd'hui développent un sens pratique et divinatoire des langues, elles y emploient un pourcentage beaucoup plus élevé des capacités du cerveau humain. C'est-à-dire : d'abord que le multilinguisme ne se ramène pas au développement d'un plurilinguisme quantitatif, le multilinguisme relève non seulement d'une situation, mais aussi d'une sensibilité nouvelle, liée à ma fréquentation d'une poétique de la mondialité. Dans ce cadre, l'importance de la traduction devient irremplaçable […][723].

---

[721] Édouard Glissant, *Malemort, op. cit.*, pp. 69-70.
[722] Édouard Glissant, *L'Intention poétique, op. cit.*, p. 46.
[723] Edouard Glissant, « J'écris en présence de toutes les langues du monde », *CrossXwords/ Mots-croisés*, 21e Congrès Eurozine, Paris, 2008. Eurozine est une fédération de revues en Europe avec plus de 70 partenaires. Parmi ses partenaires, la revue *Esprit* qui par ailleurs figure parmi les revues organisatrices de cette vingt-et-unième édition, avec Sens *Public*, *Multitudes* et *Ent'revues*. Le thème développé, discuté et

Cet « idéal multilingue[724] », nous le voyons, relève d'une « sensibilité nouvelle », à savoir celle d'une intuition de la présence souterraine d'autres langues dans les pratiques linguistiques de tout un chacun, dont l'importance de la traduction.

Face à ces propos généreux et générales qui placent la traduction au cœur d'une refonte des imaginaires linguistiques, nous ne pouvons pas nous contenter d'adhérer à la vision proposée par Glissant sans la questionner davantage. Pour poursuivre notre dialogue autour de l'herméneutique traductive, nous souhaitons interroger ce sens « divinatoire des langues » qu'il considère comme incité par la traduction, dans le but d'inscrire cette pensée glissantienne de la traduction au sein d'une tentative plus vaste de repenser l'épistémologie des phénomènes inhérents à l'herméneutique.

Deviner, le multilinguisme

L'entrée « herméneutique » de l'*Encyclopédie Universalis,* rédigée par Jean Greisch, atteste que « dès l'Antiquité, les philosophes se sont intéressés au statut ambigu de cet art, qui recouvre aussi bien l'interprétation des œuvres poétiques que l'art divinatoire (mantique) ». Pour Platon, l'*hermèneia* est reléguée à « une pure affaire de virtuosité », celle-ci ne pouvant constituer « ni une technique pouvant être enseignée ni, à plus forte raison, un savoir digne de ce nom ». Le philosophe, homme du *logos,* ne peut pas s'intéresser aux formes d'interprétation car celles-ci ne relèvent pas d'un savoir ferme et stable[725]. Si avec Aristote et l'hellénisme plus tardif, cette idée de l'interprétation est

débattu lors du congrès était le multilinguisme et le travail en réseau. Glissant participe au débat avec cette intervention, lors d'une discussion collective au Théâtre National de la Colline, à côté de Barbara Cassin, Michel Deguy, Daho Bjerbal, Clarisse Herrenschimdt, Geert Lovink, Ruth Wodak.

[724] Loïc Céry, « *Tan fè tan*. Édouard Glissant et le génie du créole : de la digenèse à la diglossie », *art. cit.*, p. 316.

[725] Cf. la fiche de lecture écrite par Jean Greisch, « Herméneutique », *Encyclopédie universalis* - https://www.universalis.fr/encyclopedie/hermeneutique/.

remise en question pour lui conférer une dignité scientifique – elle n'est pas comprise comme activité subjective mais objective – et elle désigne plus strictement l'explication savante ou encore l'interprète et le traducteur, l'herméneutique garde néanmoins un statut ambigu, plus apparentée à un art qu'à une science, comme le souligne Gadamer :

> On trouve déjà une certaine ambiguïté dans l'usage le plus ancien du terme. Hermès était le messager des dieux chargé de transmettre aux hommes les messages des dieux – et les descriptions homériques montrent souvent qu'il accomplit littéralement ce qui lui a été confié. Mais on voit souvent aussi, surtout dans l'usage profane, que le travail de l'hermeneus est justement de traduire ce qui a été proféré d'une façon étrangère ou incompréhensible dans une langue qui peut être comprise par tous. Le travail de la traduction jouit dès lors toujours d'une certaine « liberté ». […] Partout, l'herméneutique doit accomplir une telle transposition d'un monde à l'autre, du monde d'une langue étrangère à une autre qui nous est familière […][726].

Pour Schleiermacher aussi, l'effort de la compréhension, consistant à « prendre sur soi le travail et la peine de l'interprétation », relève d'une pratique qu'il qualifie de « divinatoire » et qui scelle le lien entre la méthode herméneutique et une certaine idée du rapport avec l'altérité :

> La méthode divinatoire est celle dans laquelle, en se transformant, pour ainsi dire, soi-même en l'autre, on cherche à saisir immédiatement l'individuel. La méthode comparative pose tout d'abord celui qu'il faut comprendre comme un universel et découvre le particulier ensuite en faisant une comparaison avec d'autres qui sont compris sous le même universel[727].

[726] Hans-George Gadamer, « Herméneutique classique et philosophique (1968) », *op. cit.*, p. 85.
[727] Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, traduit de l'allemand par Christian Berner, Paris, Cerf, 1989, p. 150.

Dans cette perspective, la compréhension présuppose la possibilité de prendre le point de vue d'autrui, de s'y identifier presque, en se transportant dans une conscience étrangère. En plein esprit romantique, l'interprétation devient un modèle d'empathie ou de ce qu'on a appelé avec Ricœur « intropathie », à savoir l'expérience de l'autrui reprise par la phénoménologie husserlienne. La méthode divinatoire est regardée avec admiration par l'herméneutique classique car elle « permet de comprendre et d'exposer quelque chose de mystérieux – qu'il s'agisse d'un discours étranger ou de la conviction inexprimée d'autrui[728] ».

À bien regarder dans les dictionnaires, le verbe « deviner » peut en effet vouloir dire « pénétrer la personnalité profonde de quelqu'un, déceler ses pensées, percer ses intentions » ainsi que « reconnaître, identifier quelqu'un », dans un sens très proche de celui qu'on vient de retrouver dans la conception de l'herméneutique de Schleiermacher et plus généralement de l'acception romantique de la traduction. Le verbe est tout autant associé à ce qui est caché, occulté et qui demande, afin d'être compris, des pratiques irrationnelles relevant du domaine de la prédiction, de l'intuition et de l'imagination : « découvrir quelque chose que l'on ne sait pas, et que l'on cherche à connaître le plus souvent, par des voies diverses non rationnelles (intuition, perspicacité, observation, comparaison, interprétation, supposition, conjecture, etc.) […] ». Mais ce qui est intéressant dans ce geste divinatoire, c'est précisément le fait qu'on ne le considère pas comme relevant de la science, son caractère incertain, vague et ambigu ne permettant pas de le placer du côté de la vérité absolue, de l'interprétation définitive et de l'appréhension universelle. Il met en jeu un autre ordre du savoir. Deviner, c'est aussi « distinguer, reconnaître plus ou moins confusément quelque chose (chez quelqu'un) bien que cela ne

[728] Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, *op. cit.*, p. 150.

soit pas apparent, évident ; le pressentir, l'entrevoir, en prendre plus ou moins conscience[729] ».

Nous proposons d'aborder la question de la traduction chez Glissant sous le prisme de ces premières remarques qui articulent l'herméneutique à cet art divinatoire. Car, c'est précisément dans ses discours sur la traduction que Glissant l'associe souvent à la divination. On pense à l'« Éloge » conclusif de *La Terre le Feu l'Eau et les Vents*. *Une anthologie de la poésie du Tout-monde*, où les traducteurs sont qualifiés d'« intrépides et obstinés, savants et devins[730] » ; ou quand, en se référant à l'œuvre de Mahmoud Darwich, Glissant dit déplorer de ne pas pouvoir lire la langue arabe pour apprécier « les paysages inédits » que le poète palestinien attribue à cette langue « comme on le devine à travers les versions françaises de ses textes », avant d'ajouter de manière explicite que « la traduction est cela même qui nous permet cette divination[731] ».

Dans les discours théoriques sur la traduction, celle-ci est en effet très souvent décrite comme un art qui touche au sacré ou bien aux miracles, au mystère et à la magie. Nous pensons à Italo Calvino qui définit la traduction comme un art proche du miracle :

> Tradurre è un'arte: il passaggio di un testo letterario, qualsiasi sia il suo valore, in un'altra lingua richiede ogni volta un qualche tipo di miracolo. Sappiamo tutti che la poesia in versi è intraducibile per definizione; ma la vera letteratura, anche quella in prosa, lavora proprio sul margine

[729] Définitions tirées du Centre National de Ressources textuelles et Lexicales - https://cnrtl.fr/definition/deviner.
[730] Glissant, *La Terre le Feu l'Eau et les Vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 315.
[731] Glissant, *Traité du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 225. La méthode divinatoire est plus individualisante que la rationalité positiviste. C'est une épistémologie conjecturale qui peut prendre le nom de poétique. C'est ce qui « introduit *dans* l'interprétation le point de vue de celui qui la produit comme donnée objective », Muriel Pic, « Lire dans la poussière. Sur l'actualité de la philologie. À partir d'une note en bas de page de Carlo Ginzburg », *Incidence*, 15, printemps 2020, p. 267-304, p. 283. Elle écrit cela à propos de Schleiermacher.

> intraducibile di ogni lingua. Il traduttore letterario è colui che mette in gioco tutto se stesso per tradurre l'intraducibile[732].

Un lexique que nous retrouvons aussi chez Glissant lorsqu'il décrit presque systématiquement la traduction comme un art (« art en soi », « art spécifique », « art de l'imaginaire », « art du croisement des métissages », « art du vertige », « art de l'effleurement et de l'approche », « art de la fugue », « art de la relation globale »), souvent apparenté au champ sémantique du mystère, du magique et du secret :

> [n]ous ne franchissons pas seulement la distance d'une langue à l'autre, nous entrons dans le mystère d'une multirelation où toutes les langues du monde, ou audibles ou secrètes, trament ensemble des chemins qui sont autant d'échos[733].

> […] et voyez le merveilleux, c'est que cette exploration d'un langage, par-delà les diverses langues utilisées et au-delà, ne pervertit en rien aucune d'elles et ajoute à chacune, les convoquant toutes en un point focal, un lieu de mystère ou de magie où, se rencontrant, elles se comprennent enfin[734].

Cette dernière citation est d'autant plus significative que Glissant emploie ici le verbe « comprendre », le dépouillant de l'acception négative qu'on a soulignée plus haut. Dans d'autres occasions, Glissant se demande si « les traductions permettent déjà des correspondances sensibles entre les systèmes de langues » et s'il y a bien « un ordre caché de la fréquentation des langues entre elles[735] », éventuellement suggéré par les pratiques de traduction. La traduction est investie chez lui d'un pouvoir imaginatif, prédictif et divinatoire d'une manière sans doute différente de ce qu'on vient d'évoquer à propos

[732] Italo Calvino, « Tradurre è il vero modo di leggere un testo », *Saggi 1945-1985*, *op. cit.*, p. 1825.
[733] Édouard Glissant, *La Cohée du Lamentin*, *op. cit.*, p. 143.
[734] Édouard Glissant, « Traduire : relire, relier. Conférence inaugurale », *art. cit.*
[735] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 114.

d'une certaine vision de l'herméneutique, mais nous permettant pourtant de réfléchir à celle-ci différemment.

L'emploi de ce lexique se charge d'un poids symbolique non négligeable si l'on considère la place qu'occupe dans l'œuvre romanesque de Glissant la « quête du sacré », comme le souligne Elena Pessini. Un sacré certes immanent, laïc, qui n'a rien à voir avec une visée métaphysique, mais qui a néanmoins la force de transformer « le geste le plus simple en un acte rayonnant de sens secrets et la réalité, même la plus banale, en un nœud de significations[736] ». Une fois de plus, il nous semble utile de faire dialoguer les propos théoriques de Glissant à l'intérieur de sa pratique d'écrivain pour essayer de situer cette fréquentation avec le mystère et la magie, dans le réel antillais. Nous pensons en particulier aux maints personnages, dans l'œuvre de l'écrivain, qui ont pour tâche de « lire le chaos, [de] fréquenter le mystère, [de] trouver dans le vide[737] » grâce au don de la voyance, comme c'est le cas du personnage-symbole de papa Longoué, protagoniste du *Quatrième siècle* (1964), puis repris dans *Tout-Monde* trente ans plus tard. Le vieil homme, dernier descendant de la famille Longoué fondée par un esclave venu d'Afrique qui a choisi de marroner le jour même de l'arrivée, a pour charge de transmettre les mémoires enfouies et arrachées de l'histoire du peuple antillais. « Voyant, guérisseur, déparleur […] quimboiseur », ce personnage est « détenteur des secrets et du savoir de la culture orale » qu'il est chargé de transmettre au jeune Mathieu Béluse (double de Glissant et protagoniste de tous ses romans) lors de leurs rencontres. Mais cette transmission mémorielle ne peut pas être accomplie à travers une reconstruction logique de l'histoire, la colonisation, la traite atlantique puis le système plantationnaire ayant

[736] Elena Pessini, « La quête du sacré dans *Tout-monde* », dans *Rêver le monde, écrire le monde. Théorie et narrations d'Édouard Glissant*, Carminella Biondi, Elena Pessini (dir.), Bologne, CLUEB, 2004, p. 101.
[737] *Ibid*., p. 111.

dépouillé les premiers esclaves venus d'Afrique – les « migrants nus » – de « [leurs] langues, de [leurs] dieux, de [leurs] outils, de [leurs] instruments quotidiens, de [leurs] savoir, de [leurs] mesure du temps, de [leurs] imaginaires des paysages[738] ». Ne pouvant pas accéder à la vérité historique, le conteur-quimboiseur-déparleur a recours au surnaturel, à l'inexplicable, au mystère et à l'opaque pour retrouver les traces de cette mémoire. Deux mondes se rencontrent : d'un côté, le jeune Mathieu animé du désir de tout comprendre à l'histoire antillaise, de pouvoir tout ranger dans des archives et de réussir à organiser le passé ; de l'autre côté, le geste narratif irrégulier de papa Longoué, par sa fréquentation avec l'inexpliqué et l'inexplicable, qui relève d'un savoir autre, plus incertain, pour prendre en charge l'histoire et la géographie « torturée[s][739] » des antillais.

Regards, voyance, fréquentation esthétique et sensorielle de l'entour, Glissant confie à ce personnage une tâche d'importance : assurer la transition entre la culture orale et celle de l'écrit en gardant les traces de cette oralité. Il n'est alors pas arbitraire de considérer le conteur-quimboiseur-déparleur comme une figure emblématique pour reconfigurer l'épistémologie de la compréhension, de l'interprétation et de l'herméneutique dans la pensée glissantienne, car à travers cette figure l'écrivain met en avant une nouvelle manière de fréquenter les langues :

> […] Mathieu parfaisait la tâche qu'il avait entreprise, d'amener le vieil homme à parler (dans ce langage inappréciable, tout en manière et en répétitions, qui n'en avançait pas moins avec sûreté vers un savoir, au-delà des mots, que seul papa Longoué devinait : car il ne prévoyait rien avec évidence et à vrai dire se laissait guider par la suite capricieuse des paroles ; oui, de ce parler qui convenait si bien à l'épaisseur du jour, au poids de la

[738] Édouard Glissant, *Mémoires des esclavages*, Paris, Gallimard, 2007, p. 108.
[739] Au début de son recueil de poèmes *Le Sang rivé*, Paris, Gallimard, 1983, Glissant met cet exergue significatif « à toute géographie torturée » pour signaler le lien profond entre la géographie du paysage et les épisodes de l'histoire.

> chaleur, à la lente mémoire), pour éclairer le passé et pour expliquer peut-être précisément cette ardeur du passé qui était chez lui Mathieu tellement inexplicable[740].

Ce dernier conteur-quimboiseur-déparleur garde l'héritage des « conteurs primordiaux » qui, au milieu de la plantation, se levaient, suscitaient le silence et improvisaient une parole souveraine. Animé par son « unique désir » de « se mettre debout, entrer dans une la-ronde et paroler[741] », le conteur est le représentant de la résistance par la langue et la parole contre le pouvoir colonial. Or, faire de ce personnage une figure clef de la pensée de la traduction de Glissant, nous semble d'autant plus significatif si l'on s'attarde sur la manière dont cette manière de parler se transforme en un « déparler ». Ce véritable « principe esthétique », spécifiquement antillais, nous permet de voir comment, à travers la figure du conteur-quimboiseur-déparleur, Glissant arrive à proposer un désarmement de toute idée de transparence imposée par une langue supposée dominer sur les autres et réduire l'épaisseur inhérente à tout sujet[742].

Caractéristique des conteurs est ce moment où, dans leurs contes, ils prennent une « voix-pas-claire », selon les mots de Chamoiseau. Le conteur bascule dans « un langage quasi incompréhensible, quelque chose comme du créole mal prononcé – ou prononcé sous un code inconnu, ou sous un reste de langue africaine, ou sous un déroulé de langue probablement inventée ». La logique classique inhérente à la compréhension fait défaut car des morceaux entiers de l'histoire racontée se perdent et la narration prend le flux

[740] Édouard Glissant, *Le Quatrième siècle* [1964], Paris, Gallimard, 1997, p. 17.
[741] Patrick Chamoiseau, *Le conteur, la nuit et le panier*, Paris, Seuil, 2021, pp. 50-51.
[742] Cf. La transcription de la table ronde « La relation et le rhizome : du parler au *déparler* » avec le concours de Celia Britton, Éric Brogniet, Loïc Céry, Patrick Chamoiseau, Nabiha Jerad et Samia Kassab-Charfi, dans Samia Kassab-Charfi et Sonia Zlitni-Fitouri (dir.), *Autour d'Édouard Glissant, Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la Relation*, , Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2008, pp. 333-361.

« océanique » d'une démesure « mystérieuse[743] ». Mais le déparleur, nous dit Glissant, « a une rhétorique impeccable », soignée et sciemment démesurée, et son intérêt n'est pas d'être entendu ou compris par son auditoire, lui seul connaissant ses propres références au réel[744]. Et pourtant, l'auditoire reste, acceptant de ne pas pouvoir tout saisir et se tâchant lui aussi de deviner ce qu'est dit par le conteur, sans avoir la certitude ni la prétention de savoir exactement ce qu'il a voulu dire. Or, il nous semble que cette non-clarté de la voix des conteurs peut sous-entendre une nouvelle esthétique de la compréhension interlinguistique, s'appuyant sur un rejet de la fluidité du discours ainsi que de son intelligibilité. Par son langage, la figure du « déparleur » sert à brouiller toute épistémologie de la langue, de la compréhension et, finalement de la traduction, car « sa langue est un corps vivant qui avance, qui calcule, qui a des zones d'ombre, d'hésitation […] Divination d'une infinité de possibles insoupçonnés[745] ».

Traduire, « les échos de la multiplicité »

Pour Glissant, c'est à la parole poétique d'être le lieu de cette quête du sacré et c'est aux poètes alors, dans le sens plus large du terme, d'amener cette quête[746] :

---

[743] Patrick Chamoiseau, *Le conteur, la nuit et le panier*, *op. cit*., p. 132.

[744] Édouard Glissant, « La relation et le rhizome : du parler au *déparler* », *op. cit*., pp. 347-348 : « Ce n'est pas qu'il parle pour lui, mais il parle *à la volée* et ça lui est égal qu'on l'ait entendu ou qu'on ne l'ait pas entendu, qu'on l'ait écouté ou qu'on ne l'ait pas écouté ; si on l'a écouté et qu'on réagit, c'est tant mieux, mais si on ne l'a pas écouté et qu'on ne réagit pas, ça lui est égal. […] le « déparleur a une rhétorique impeccable parce qu'il a une référence à un réel que lui seul connaît. Il a parfois des contacts avec des gens qui savent l'entendre, ça lui est parfaitement égal qu'on l'entende ou qu'on le comprenne ».

[745] Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, *L'Intraitable beauté du monde. Adresse à Barack Obama*, *op. cit.*, p. 120.

[746] Ici, une fois de plus, il nous semble pertinent de tisser un éventuel lien entre la vision glissantienne de la poésie et les propos du deuxième Heidegger qui adhérait pleinement au propos de Hölderlin pour qui : « le penseur dit l'être, le poète nomme le sacré » (Cf. Martin Heidegger, *Questions I*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Henry Corbin et al., Paris, Gallimard, 1968). Dans le sillage de cette même réflexion, nous pensons également à Nietzsche, pour qui les poètes avaient un instinct créateur du divin, cf. Pierre Klossowski, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie », *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963.

> Il y eut, qui s'éleva, **une parole sacrée**. Or le poème, alors le poème, de soi engendré, commença d'être reconnu.
>
> Ainsi aurait dû être prononcé, peut-être, **dans les préhistoires de toutes les littératures du monde, un même commencement**. Son intitulé indiquerait un premier et obscur composé de l'*intention* des langages, bien avant que les rudes clartés des histoires ne divisent les espaces et les échos des voix. **C'était avant toute humanité**. […] Des éternités plus loin, ce qui a surgi sur les pentes obscurcies des grottes n'était pas l'ombre trompeuse d'une réalité d'au-dehors, mais **le signe même de la fusion du tout au tout** : les humanités n'avaient pas encore retranché leurs différences à coup d'amputations sanglantes, et ce qui était gravé là sur les roches de leurs cavernes, ni main divine ni trait conjuratoire, était aussi la mémoire de ce poème originel, venu de soi-même, et l'écho de cette parole sacrée, née déjà de toutes choses au monde. Poème, relent, écho, qui exhalaient et accompagnaient la stupeur sacrée[747].

Cette longue citation nous permet sans doute de saisir l'intérêt qu'il y a à intégrer une pensée de la traduction dans cette quête poétique du sacré. Car, nous le voyons, Glissant parle ici d'une fusion cosmique virtuelle (« la mémoire de ce poème originel », de cette « parole sacrée ») préalable à toute langue, à toute civilisation, à toute humanité, dans une espèce de moment linguistique pré-adamique qui pourrait le rapprocher des réflexions de Benjamin[748]. Cependant, il ne s'agit pas d'inscrire cette « fusion du tout au tout » dans un mythe des origines ou dans une foi religieuse, car cette parole sacrée n'a rien de transcendantale ou de métaphysique, elle est immanente, « née déjà de toutes chose au monde ». L'image que Glissant nous propose ici n'est pas celle d'un moment où

[747] Édouard Glissant, *Philosophie de la Relation*, *op. cit.*, p. 11.
[748] Walter Benjamin, « La Tâche du traducteur », *op. cit*. Pour une lecture comparative entre Glissant et Benjamin à propos de leurs pensées de la traduction, nous renvoyons à l'article de Loïc Céry, « Traduire en Relation : jalons pour une refonte », Séance inaugurale du Cycle Traduction, Paris, Institut du Tout-monde, 2017, consultable en ligne à l'adresse suivante : https://www.tout-monde.com/sites/loic-cery---traduire-en-relation.pdf.

l'humanité était dispensée de la confusion babélienne, mais justement celle d'un « moment primordial – et non pas primitif – où le même était en rapport avec l'autre. Le même qui était l'habitant des cavernes, par exemple, son autre ce n'était pas un autrui, son autre c'était l'animal et l'entour[749]». Or, il ne s'agit pas pour lui de proposer une nouvelle forme d'animisme ni de retrouver une fusion principielle de l'Être par le biais d'une langue plus authentique offerte par la poésie (selon les vœux d'Heidegger), mais de pointer « la vieille ambition des poètes de la fusion avec l'énergie cosmique et l'énergie naturelle » pour l'inscrire dans une visée proprement esthétique[750].

Ce « commencement » est le moment où la parole n'était pas encore *logos* : elle était « poème, relent, écho » qui ne se servait d'aucune langue particulière, mais qui relevait plutôt d'un « premier et obscur composé de l'*intention* des langages » :

> Écrire un poème, ou le chanter, ou le rêver, c'était consentir à cette vérité invérifiable, que le poème en soi est contemporain des premiers brasiers de la terre. Voilà pourquoi nous nous plaisons à ce que le prétexte du poème demeure très obscur, chacun recule à convenir à ses clartés, ce poème tout-voyant ne se prévaut d'aucune nécessité visible, et les assurés poètes les disent, et ce poème en revient à chaque fois à cela qui fut un épisode ou un besoin des presciences des humanités, et il renouvelle, avec les poètes les plus inattendus, dans leur nécessité de parole, ce cheminement qui a mené de l'obscur originel du chant à ses évidences tremblantes. **Le tissu du poème est trouble, indiscernable, le poème va sa route par-dessous, il manifeste des éclats dans toutes les langues du monde, cri ou parole, c'est-à-dire dans toutes les directions, où nous nous sommes peut-être perdus, il s'étend de**

[749] Édouard Glissant, *L'Imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009) , op. cit.,* p. 93.
[750] Édouard Glissant, « Abécédaire ou B-A BA Joubert. É. Glissant interrogé par P. Chamoiseau », *extrait cité*.

> **vérité d'un paysage en vécu d'un autre, le poème nomade, il roule *de temps à temps***[751].

Cette parole sacrée se configure comme la manifestation d'une relation du tout au tout préexistant à toute forme de violence séparatrice commise par les êtres humains. Or, l'intéressant, chez Glissant, c'est que cette quête de la relation sacrée se manifeste concrètement à travers les « éclats dans toutes les langues du monde, cri ou parole », l'entassement de la multiplicité de ces « échos de voix » étant la seule manière de faire rayonner ce moment de « fusion esthétique[752] » où se ramassait « l'*intention* des langages ». N'étant l'apanage d'aucune science ni d'aucune genèse, ce moment fusionnel demeure une « vérité invérifiable », obscure, et que les poètes se donnent pour tâche de fouiller, de *traduire*.

Pour rendre compte de ces derniers propos, nous allons interroger le dernier texte de Glissant, ou plutôt le dernier recueil de textes, à savoir *La Terre le Feu l'Eau et les Vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde* (2010)[753]. La terre, le feu, l'eau et les vents, les quatre éléments qui donnent son titre à l'anthologie pour laquelle nous avons souligné la possible influence de l'enseignement bachelardien, loin d'être des critères thématiques pour classer les textes du recueil, représentent cette « fusion esthétique » qu'on vient d'évoquer :

> Cette anthologie inaugure un nouveau système de relation avec le monde, avec ceux qui l'habitent d'une part et, d'autre part, avec ce qui constitue ce monde, c'est-à-dire les éléments de la nature […] s'il n'y a pas un Universel, il existe des éléments permanents de relation entre les hommes, déterminants

[751] Édouard Glissant, *Philosophie de la Relation, op. cit.,* pp. 12-13.
[752] Édouard Glissant, « Abécédaire ou B-A BA Joubert. É. Glissant interrogé par P. Chamoiseau », *extrait cité*.
[753] Cette réflexion s'appuie en partie sur notre article « La Terre le Feu l'Eau et les Vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde. Traduction, écologie ou 'les échos de la multiplicité', *Littérature*, 216, Décembre 2024, pp. 55-67.

> pour leur vie comme pour leur mort. Je pense aux cyclones dévastateurs (le vent), aux inondations irréparables (l'eau), aux tremblements qui provoquent le désastre (la terre), aux incendies qui ravagent (le feu), mais aussi aux énergies et aux élans que ces mêmes éléments lèvent en nous[754].

Cet « objet pluriel[755] », tant dans ses contenus et ses formes que dans son geste de composition collective – outre Glissant, une vingtaine de personnes proches de l'écrivain participent à la construction de ce florilège poétique – semblait être en germe depuis le début de sa réflexion philosophico-poétique lorsqu'en 1956, dans *Soleil de la conscience*, il proposait d'abandonner le rêve du « Seul Poème », pour inviter les poétes à « s'établir au contraire dans une sorte de durée », accumulant et recueillant la parole poétique venue de tout temps et tout espace[756]. Or, bien que le mot « poésie » apparaisse dans le sous-titre, il ne s'agit nullement d'un recueil de seuls textes en vers, la poésie étant entendue par Glissant comme une « sensibilité à la chaleur du monde[757] ». De plus, si l'on s'attarde sur le syntagme « Tout-monde », on comprend toute suite que cette anthologie se détache des frontières des littératures nationales, la poésie étant aussi conçue comme « le moment où cet imaginaire se *traduit* et s'exprime dans un langage[758] ». À travers l'emmêlement de textes immémoriaux et de textes contemporains, d'écrits singuliers et d'œuvres collectives, de poèmes, de contes, de chansons, dans une masse de paroles virtuellement

[754] Valérie Marin la Meslée, « Édouard Glissant : "Le hasard est une donnée de la connaissance" », *Le Point*, 20 mai 2010 - https://www.lepoint.fr/culture/edouard-glissant-le-hasard-est-une-donnee-de-la-connaissance-20-05-2010-457521_3.php.
[755] Céline Bohnert & Françoise Gevrey (dir.), *L'Anthologie. Histoire et enjeux d'une forme éditoriale du Moyen Age au XXIe siècle*, Reims, Epure, 2014, p. 7.
[756] Édouard Glissant, *Soleil de la Conscience*, *op. cit.*, pp. 41-42 : « Les poètes dès lors cessent de considérer un seul poème, bon ou mauvais, pour s'établir au contraire dans une sorte de durée. Ainsi, quand le temps est venu de la Raison Nouvelle, donner à lire d'anciens textes, les premiers par exemple qu'on ait vraiment écrits, c'est avoir le courage (n'étant encore sûr de rien) de revenir à ces pages du début pour tâcher de mettre à nu les mobiles, le rêve des origines […] ; le poème épars, qui davantage qu'un brouillon est presque la ligne de flottaison entre deux poèmes achevés, peut être aussi essentiel sinon durable. »
[757] Édouard Glissant, « Chacun de nous peut faire une anthologie de la poésie du Tout-monde », *entretien cité.*
[758] *Ibidem.*

multilingues et dans un manque apparent et déclaré d'ordre « logique [et] chronologique[759] », Glissant suggère la possibilité imprévisible d'une mise en écho de diverses paroles poétiques venues d'un ailleurs spatial, temporel et linguistique. « Clairobscurément [760]» ordonnés, plus de 200 extraits de textes s'agencent – 230 pour être précise – provenant des quatre coins du monde et originairement rédigés dans différentes langues. Ces textes font irruption dans la poétique de la langue française, se joignant dans ce « langage de partage[761] » par lequel Glissant qualifie ici la traduction et qui, dans cette anthologie, s'exprime à travers les différentes facettes de la langue française. En effet, si l'on excepte les textes issus des littératures en « plusieurs langues françaises[762] », le reste des extraits provient de nombreuses littératures déclamées ou écrites à partir d'une multitude de lieux et, par conséquent, originairement conçues dans une pluralité des langues[763]. Ainsi, on peut affirmer que l'un de critères qui informent cette anthologie s'inscrit dans une pratique concrète de « médiation d'une poétique[764] », à savoir la mise en résonnance de cette pluralité linguistique à travers la traduction :

> Les éclats de la parole sont les manifestes de tant de peuples qui tout un coup sont accourus chanter leurs langues, avant que peut-être elles ne disparaissent, usées et effacées par les sabirs internationaux. L'aventure commence, pour

[759] Édouard Glissant, *La Terre le Feu l'Eau et les Vents*, *op. cit.*, p. 18.
[760] Dans un courriel envoyé aux participants au projet de l'anthologie, Glissant écrit : « Chers amis, voici la liste extensive (trop) du contenu de La Poésie du Tout-monde. Envoyez-moi des textes, qui m'étonnent ! à vous, clairobscurément », dans Catherine Delpech-Hellsten, « Edouard Glissant à l'infinie « cheminaison » du Tout-monde », *Francofonia*, n. 63, Automne 2012, p. 167.
[761] Édouard Glissant, « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *op. cit.*
[762] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 134. Les textes originairement écrits en langue française proviennent de différents lieux (France, Suisse, Belgique, Tunisie, Guadeloupe, Algérie, Congo, Sénégal, Haïti, Mali, Ile Maurice, Martinique, Guyane, Guinée, Liban, Côte d'Ivoire) et différents temps, notamment l'ancien français du Moyen Âge.
[763] La liste étant trop longue, nous donnons un aperçu non exhaustif de différentes langues de provenance de ces textes : anglo-américain (États-Unis, Angleterre, Pays de Galles, Jamaïque), italien, grec ancien, (vieux) islandais, chinois, allemand, portugais-brésilien, peyote, maya quiché, catalan, latin, nahuatl, turc, sanscrit, espagnol (Espagne, Cuba, Argentine, Chili, Colombie, Pérou, Venezuela, Guatemala, Mexique), malgache, finnois, néerlandais, japonais, arabe (classique et dialectal), russe, yiddish, suédois, langues des Indiens d'Amérique du Nord non spécifiées, créole (Haïti, Martinique), sotho, hindi.
[764] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 134.

> toutes ces langues de l'oralité, hier méprisées, hier dominées. Fixations, transcriptions, et leurs pièges à éviter ; mais aussi inscription de ces langues dans une formation sociale qui a peut-être tendance, ou qui est amenée par force, à utiliser ce qu'on appelle une grande langue de communication, langue dominante. Le divers du monde a besoin des langues du monde[765].

Moins à la recherche d'équivalences entre les langues, la traduction devient ici un moyen de réactiver la « fusion esthétique » qui devient un produit des processus de création littéraire inspirés par le « désir impossible de toutes les langues du monde[766] ». Ce désir vertigineux de la totalité des langues n'est pas « le vertige qui précède l'apocalypse et la chute de Babel. C'est le tremblement initiateur, face à ce possible. Il est donné, dans toutes les langues, de bâtir la Tour[767] ». Face à la pluralité des langues et des langages, le moment est venu de les faire bâtir ensemble, parce que c'est justement dans ce processus de « translation des images formelles de la langue[768] » qu'il est possible de saisir « les nuances et les variations du réel sur la terre entière » et de considérer chaque langue comme une langue « du rapport avec le monde[769] ». S'inscrivant dans l'anthologie, cette vision de la traduction vise à faire entendre, voire à deviner des « échos de la multiplicité » entre les différents espaces-temps.

Or, nous aimerions conclure notre voyage dans la pensée de la traduction chez Glissant en nous arrêtant sur les traductions ou adaptations qu'il a signées ou co-signées dans cette anthologie. Il s'agit d'un nombre très restreint de textes par rapport à la quantité d'extraits présents dans l'ouvrage et dont l'analyse ne relève pas d'un geste traductif

[765] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, *op. cit.*, p. 121.
[766] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, pp. 122.
[767] *Ibid*., p. 123.
[768] Luigia Pattano, « Traduire la relation des langues : un entretien avec Édouard Glissant », *art. cit.*
[769] Édouard Glissant, « Chacun de nous peut faire une anthologie de la poésie du Tout-monde », *entretien cit.*

particulièrement méticuleux, comme l'a remarqué Lilian Pestre de Almeida[770]. L'enjeu de la traduction pour Glissant est visiblement ailleurs. Les morceaux de textes qui portent sa signature de traducteur frappent par leur hétérogénéité : de Bertolt Brecht à Allen Ginsberg, de Camoes à Rutebeuf, en passant par des textes de chansons d'Abel Meeropol et du groupe musical Chico Science & Nação, on se rend facilement compte que l'opération glissantienne vise à exalter la différence des sources sélectionnées pour cette anthologie. Souvent ses traductions sont suivies des versions en langue originale, notamment lorsqu'il s'agit des textes moins connus et issus de la tradition orale (chansons, contes, dictons), comme si Glissant voulait mettre en scène cette œuvre de construction multilingue de la tour babélienne. Sans vouloir trop nous attarder sur ses choix traductifs, il est intéressant de remarquer la façon dont sa démarche reflète sa pensée de l'opacité et s'avère précieuse pour questionner à nouveaux frais certaines instances des *Translation Studies*.

D'abord, l'on constate une certaine tendance à tisser des liens entre la poétique de ces textes et la sienne, entre les lieux d'où ces paroles sont déclamées et son lieu, la Martinique. Ainsi, le poème « Okra » de Jayne Cortez est traduit sous le titre de « Gombo » : il s'agit de la même plante originaire de l'Afrique tropicale qu'on appelle *okra* dans le sud des États-Unis et *gombo* en Martinique, Guadeloupe et Haïti. Or, il serait difficile de qualifier d'ethnocentrique cette stratégie traductive de Glissant, qui pourtant domestique le texte pour mettre en exergue les diverses manières de nommer cette plante dans des zones géographiques qui partagent un passé colonial marqué par la traite esclavagiste et dont cette plante est sans doute l'héritage. À cela s'ajoute une certaine

[770] Lilian Pestre de Almeida, « Réflexions sur les traces italiennes pour et dans une poétique antillaise : Édouard Glissant », *RiMe*, 10, juin 2013, pp. 127-154. S'attardant dans une note en bas de page sur les traductions du portugais et de l'espagnol, la chercheuse ne manque pas de relever des erreurs, des contre-sens et des faux-sens dans les versions de Glissant.

liberté traductive, lorsqu'il traduit le vers « inventor of secret paths » comme « cet inventeur de traces secrètes », alors que dans les matériaux préparatoires à l'anthologie conservés au Fonds Édouard Glissant, il avait opté par une version plus 'fidèle', « cet inventeur de chemins secrets[771] ». Certes, moins adhérente au texte de départ, la version publiée relève d'une volonté de mettre en résonance ce poème avec l'une de notions clefs de sa pensée, à savoir la pensée de la trace. Une véritable manipulation poétique, qui pourtant s'avère cohérente avec sa propre vision de la traduction lorsqu'il la définit comme « une pratique de la trace ». Dans d'autres textes, cette pensée de l'opacité se donne à voir dans le choix de ne pas traduire certains termes, jusqu'à se configurer comme une espèce de poétique de l'intraduisible, comme dans le cas de la chanson « Rio, Pontes & Overdrives » où une strophe entière est presque recopiée telle quelle, en portugais-brésilien, sans recours à la traduction. Ce dernier exemple permet de donner une dimension concrète à l'opacité, en l'envisageant comme une stratégie de résistance et comme une possibilité ouverte pour la pratique traductive, afin de ne pas considérer cette opération comme une transposition transparente d'une langue à une autre.

Si l'anthologie ouvrait avec une traduction, et notamment la traduction de Glissant de la chanson « Strange Fruits » d'Abel Meeropol chantée par Billie Holiday, c'est par un renoncement à la traduction que le texte se termine : avant le tout dernier extrait de Glissant et la partie « Éloge » et « Sources et Crédits littéraire », une dernière chanson « Me cyaan believe it » du jamaïcain Michael Smith est donnée aux lecteurs sans recours à la traduction. Loin d'être le fruit d'un hasard, il s'agit au contraire d'un choix

[771] Bibliothèque nationale de France, Départements des manuscrits, Fonds Édouard Glissant, NAF 28894 (58)-(63).

méthodologique revendiqué par Glissant lorsque, dans un entretien avec Hans Ulrich Obrist, il commente sa démarche compositionnelle de l'anthologie :

> [J]'ai voulu absolument que ça commence avec « Strange Fruit », la chanson d'Abel Meeropol que Billie Holiday chantait… J'ai traduit moi-même tous les textes en anglais en espagnol parce que j'ai voulu qu'il y ait une espèce de résonance entre eux… Mais j'ai voulu que le dernier texte de l'anthologie soit un texte en créole jamaïcain, de Michael Smith… C'est le fameux poème que Linton Kwesi Johnson chante dans ses représentations… et je l'ai mis sans traduction. J'ai voulu que l'anthologie se termine par un texte sans traduction… […] Sans traduction. Et ça fait beaucoup d'effet, d'ailleurs, sur les lecteurs… ce dernier poème non traduit… Ce n'est ni en anglais, ni en français, ni en espagnol… et le lecteur est obligé de traduire lui-même. Je crois que l'anthologie finit ainsi dans une sorte de devenir qui me semble intéressant[772].

Pensées en devenir : sortie

Il nous semble que ces mots aident à lire sous un nouvel regard ce que Glissant entend quand il parle de la traduction comme « art de la fugue et du renoncement » pour signifier cette « part de soi qu'on abandonne, en toute poétique, à l'autre[773] ». Bien que lui n'ait pas associé directement ce renoncement à une pensée de l'opacité et de l'intraduisible, nous nous risquons à le faire en guise de conclusion. Car, c'est par ce renoncement à la traduction, par cette opacité partagée, que l'écrivain arrive à exalter la pratique de la traduction en tant qu'exercice de l'altérité, nous invitant à abandonner toute conviction atavique des rapports entre identités et langues, ainsi qu'à parcourir différemment les

[772] Édouard Glissant et Hans Ulrich Obrist « La terre le feu l'eau et les vents », Théâtre de l'Odéon, 3 novembre 2010, repris dans Édouard Glissant, *Dans un monde imprévisible, l'utopie est nécessaire*, Archives Hans Ulrich Obrist, Paris/Arles, Seuil/Luma, 2024, p. 207.
[773] Édouard Glissant, « Traduire : relire, relier. Conférence inaugurale », *art.cit.*

textes, en bousculant les logiques ordinaires de lecture, de compréhension, d'interprétation et de traduction des œuvres littéraires.

En transposant cette manière inédite de fréquenter et d'essayer d'habiter une langue, en l'occurrence le créole né dans les habitations, à sa propre poétique, Glissant s'inspire de l'art oratoire des conteurs pour *enfricher* la langue française, le fouillant et l'imaginant à l'instar du paysage antillais. La force de ce geste poétique est d'autant plus frappante que l'écrivain en fait aussi un outil politique pour remettre en discussion les pratiques de déchiffrement ou de « défrichage du monde[774] », voire de compréhension et d'entendement, dans la manière où ces pratiques ont été habituellement acquises par les savoirs occidentaux dominants. Cela se traduit non seulement par la création d'un langage propre, mais aussi par une véritable pensée du multilinguisme, c'est-à-dire une pensée de la langue qui assume la présence des autres langues. Il ne s'agit pas d'une pratique du plurilinguisme, mais de ce « plus d'une langue » qui à lui seul définit la déconstruction chez Derrida, et dont Barbara Cassin a assumé la relève, notamment avec ce livre-événement qu'est le *Vocabulaire européen des philosophies – Dictionnaire des intraduisibles* publié en 2004[775], nous rappelant que nous parlons *une* langue *avec* et *parmi* d'autres. Mais le « plus d'une langue » peut devenir aussi un « plus de langue » dans un retournement de la formule en négatif qui pourtant nous semble aussi suggérer que, pour penser la traduction, la maîtrise d'une langue, ou de plusieurs, ne suffit pas. Il faut peut-être passer par d'autres exercices de l'imaginaire – étant entendu que la traduction peut en être un, ce qui donne une idée du rôle culturel et poétique assigné à celle-ci, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, elle déterritorialise, opacifie, conduit

[774] Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, *op. cit.*, p. 15.
[775] Cf. aussi Barbara Cassin, *Plus d'une langue. Petites conférences*, Paris, Bayard, 2012.

dans d’autres temps, favorise les rencontres imprévisibles et permet l’exploration d’autres formes de savoir.

Conclusion

Au seuil de ce travail de recherche, nous proposions d'opérer un rapprochement de deux voix à priori dissonantes, celles d'Édouard Glissant et de Paul Ricœur, pour atteindre à une compréhension plus lumineuse de ces deux manières de se pencher sur la traduction littéraire et philosophique par le biais d'une réflexion sur l'altérité. Pour ce faire, nous avons dû traverser certains obstacles d'ordre langagier, méthodologique et théorique que la comparaison nous posait. Si Glissant et Ricœur, on l'a vu, ont pu partager certaines expériences et certaines références, ils ne parlent pas le même langage : le premier cherche à s'affranchir du caractère unitaire du *logos* quand le second déploie sa pensée en lui. En outre, ce rapprochement nous a souvent fait trébucher en raison, certes, des différences profondes qui traversaient les pensées de la traduction d'Édouard Glissant et Paul Ricœur, mais aussi, et surtout, car nous avions sous-estimé d'autres difficultés inhérentes aux enjeux posés par la traduction, à savoir la difficulté d'écrire non seulement *sur la traduction*, mais aussi *en traduction*. Les frustrations que nous avons rencontrées au long de l'écriture, ainsi que les inquiétudes et les incertitudes qui ont parfois accompagné ce geste d'écriture en traduction, nous imposent donc une première remarque conclusive. Ce balbutiement dans l'écriture, à la limite du métaphorique, nous a fait découvrir notre voix comme non moins dissonante que celles des deux penseurs, nous demandant d'apprendre à accomplir ce « travail de deuil » et à maîtriser cet « art du renoncement » par lesquelles Ricœur et Glissant désignent la traduction.

Ainsi, pour entamer cette « conversation imaginaire », nous avons dû faire un premier deuil : renoncer à aborder la totalité des questionnements soulevés à la suite de l'étude attentive de la pensée de la traduction chez les deux auteurs. Nous pensons par exemple aux liens entre traduction et mémoire que les deux inscrivent dans leurs pensées du traduire – la traduction comme « travail de mémoire » et comme « pratique de la trace » –, des liens que nous avons néanmoins esquissés dans notre réflexion, mais qui mériteraient d'être explorés davantage. Nous avons également abandonné l'idée d'épuiser l'intégralité de la riche bibliographie qui nourrit les études de traduction, les études ricœuriennes et les études glissantiennes, nous forçant à opérer une sélection pour construire notre propre bibliothèque, forcément partielle, mais qui constitue néanmoins le socle de notre réflexion[776].

Entre abandons et choix, nous nous sommes éloignée de la volonté de mener un travail qui puisse éclairer entièrement la manière dont Glissant et Ricœur articulent leurs réflexions, ainsi que nous nous sommes affranchie de la contrainte de trouver une cohérence systématique dans les résonances pendant la comparaison. Le rapprochement entre les deux s'est fait, pour rester toujours dans la métaphore musicale, sous le signe d'un contrepoint, c'est-à-dire à travers une composition plus ou moins harmonique de ces deux lignes mélodiques distinctes, que nous avons reliées entre elles par quelques points d'accord ponctuels, s'inscrivant sous le signe de ce que nous avons nommé la *poétique*[777].

Dans la première partie, nous avons mis en exergue les occasions, les lieux et les rencontres partagés par les deux auteurs afin de montrer comment certaines expériences

[776] Nous nous excusons avec les chercheuses et les chercheurs qui travaillent à la croisée de notre sujet et que nous n'avons pas inclus dans nos références écrites. Notre démarche nous a amenée ailleurs mais, très probablement, elles et ils constituent une part essentielle de nos lectures.
[777] Pour cette idée de « harmonie contrapuntique », nous sommes redevables à Jean-Luc Tamby et notamment à son travail *Mystérieuses bleuités. À l'écoute d'Édouard Glissant et de Miles Devis*, *op. cit.*

de vie ont contribué à orienter leurs réflexions, les conduisant graduellement à interroger la traduction en tant que problème philosophique et littéraire où s'articule la réflexion sur l'altérité. La cartographie esquissée, outre qu'elle dévoile des rapprochements inédits et des points de convergences parfois inattendus dans les itinéraires intellectuels de Glissant et de Ricœur, nous a permis également de réinvestir le terme d'« expérience » par-delà son acception la plus classique en traductologie. Ces expériences, en effet, ne s'inscrivent pas uniquement dans une pratique effective de la traduction où la réflexion peut prendre son élan : elles relèvent d'une *poétique*, car elles se manifestent dans les diverses formes de connaissance et de savoir qui traversent les vies et les œuvres des deux auteurs.

Suivant ce jalon théorique, nous avons articulé la notion de *poétique* au sein des réflexions sur la traduction de Glissant et de Ricœur, les faisant dialoguer avec d'autres pensées et d'autres courants. La confrontation avec l'éthique du traduire s'est avérée indispensable pour encadrer leurs deux positionnements distincts vis-à-vis de la théorie d'empreinte bermanienne, ainsi que pour montrer les points aveugles d'une pensée de la traduction et de l'altérité fondées uniquement sur l'éthique.

Nous avons ainsi proposé de lire ces deux pensées de la traduction avant tout par le biais d'un regard poétique que les deux auteurs portent sur la capacité inhérente aux langues et aux langages de produire de la différence et, par conséquent, de produire des formes diverses d'interprétation et de connaissance du monde. Cela nous a permis d'esquisser une dialectique tensionnelle entre compréhension et non-compréhension, entre ressemblance et différence, entre identité et altérité et, finalement, entre traduisible et intraduisible, issue d'un dialogue que nous avons mené autour de l'herméneutique traductive. Tout en étant attentive à ne pas confondre les diverses théories issues de l'herméneutique, nous avons voulu montrer la nécessité d'envisager une articulation entre

celle-ci et la poétique, pour faire face aux enjeux posés par la traduction, afin d'en mesurer toute la complexité et d'ouvrir des nouvelles pistes de recherches. En particulier, le dialogue esquissé avec l'herméneutique de Schleiermacher et la méthode divinatoire, pourrait permettre d'inscrire la *poétique*, telle que nous l'avons esquissée dans ce travail, au sein d'un plus vaste questionnement sur les épistémologies des savoirs.

Bibliographie

1. Corpus

1.1. Édouard Glissant

GLISSANT, Édouard, *Soleil de la conscience* [1956], Paris, Gallimard, 1997.

————, *La Lézarde* [1958], Paris, Gallimard, 1997.

————, Édouard Glissant, « Culture et colonisation : l'équilibre antillais », *Esprit*, 305, avril 1962, pp. 588-595.

————, *Le Quatrième siècle* [1964], Paris, Gallimard, 1997.

————, *L'intention poétique* [1969], Paris, Gallimard, 1997.

————, *Malemort* [1975], Paris, Gallimard, 1997.

————, *Le Discours antillais* [1981], Paris, Gallimard, 1997.

————, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990.

————, *Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1993.

————, *Dialogue entre Édouard Glissant et Jacques Derrida*, Strasbourg, Parlement international des écrivains, 6 novembre 1993 – https://edouardglissant.world/lieux/jacques-derrida-edouard-glissant/.

————, *Poèmes complets*, Paris, Gallimard, 1994.

————, « Traduire : Relire, Relier. Conférence inaugurale », *Onzièmes assises de la traduction (Arles 1994)*, Paris, Actes Sud, 1995.

————, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996.

————————, *Faulkner, Mississippi*, Paris, Stock, 1996.

————————, *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997.

————————, « Les Nouvelles données de l'écriture », *Société et littérature antillaise aujourd'hui. Actes de la rencontre de novembre 1994 à Perpignan*, Cahiers de l'Université de Perpignan, 1997.

————————, ARTIÈRES, Philippe, « "Solitaire et solidaire ". Entretien avec Édouard Glissant », *Terrain* [En ligne], 41, septembre 2003 - http://terrain.revues.org/1599.

————————, *La Cohée du Lamentin*, Paris, Gallimard, 2005.

————————, *Mémoires des esclavages*, Paris, Gallimard, 2007.

————————, BRITTON, Celia, « Souvenirs des années 40 à la Martinique : interview avec Édouard Glissant », *L'Esprit créateur*, vol. 47, 1, 2007, pp. 96-104.

————————, *Les entretiens de Bâton Rouge. Avec Alexandre Leupin*, Paris, Gallimard, 2008.

————————, « J'écris en présence de toutes les langues du monde », *CrossXwords/ Mots-croisés*, 21e Congrès Eurozine, Paris, 2008.

————————, *Philosophie de la Relation*, Paris, Gallimard, 2009.

————————, CHAMOISEAU, Patrick, *L'Intraitable beauté du monde. Adresse à Barack Obama*, Paris, Galaade, 2009.

————————, *La terre le feu l'eau et les vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde*, Paris, Galaade, 2010.

————————, « Chacun de nous peut faire une anthologie de la poésie du Tout-monde », *France culture*, juin 2010 - https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/edouard-glissant-chacun-de-nous-peut-faire-une-anthologie-du-tout-monde-9246422.

————————, *L'Imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, Paris, Gallimard, 2010.

————————, PATTANO, Luigia, « Traduire la relation des langues : un entretien avec Édouard Glissant », *Trickster*, 8, 15 janvier 2010, et *Mondesfrancophones*, 26 août 2011. https://mondesfrancophones.com/mondes-caribeens/traduire-la-relation-des-langues-un-entretien-avec-edouard-glissant/.

————————, NOUDELMANN, François, *L'Entretien du monde*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2018.

————————, ARTIÈRES, Philippe, « Je ne suis pas un bon archiviste ! Entretien », *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, 23, 2004, pp. 129-147.

————————, *Dans un monde imprévisible, l'utopie est nécessaire*, Archives Hans Ulrich Obrist, Paris/Arles, Seuil/Luma, 2024.

1.2. Paul Ricœur

RICŒUR, Paul, DUFRENNE, Mikel, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Temps présents, 1947.

————————, « La question coloniale », *La Réforme*, 20 septembre 1947.

————————, « Les nationalismes contre la paix », *Temps présent*, 2 mai 1947.

————————, *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949.

————————, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955.

————————, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, juillet-aout 1959.

————————, « L'Insoumission », *Christianisme social*, 7-9, 1960.

————————, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Esprit*, 10, octobre 1961, pp. 439-453.

————————, « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1/1, 1963, pp. 152-184.

————————, « Faire l'Université », *Esprit*, 328, mai-juin 1964.

————————, *De l'interprétation : Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

————————, « La métaphore et le problème centrale de l'herméneutique », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 70, 5, 1972, pp. 93-112.

————————, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

————————, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 75, 25, 1977, pp. 126-147.

————————, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

————————, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

————————, « Les Vierges folles avaient raison ! », propos recueillis par Gabriel de Montmollin (1986), repris dans *Revue de théologie et de philosophie*, « Paul Ricœur, perspectives romandes », Vol. 138, 2006/IV, p. 370.

————————, « Les monothéismes à la recherche d'un nouvel humanisme », *Colloque sur le Dieu unique*, Paris, Buchet Chastel, 1986, pp. 152-157.

————————, « L'identité narrative », *Esprit*, 140/141 (7/8), juillet-aout 1988, pp. 295-304.

————————, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

————————, JARCZYK, Gwendolyne, « Soi-même comme un autre », *Rue Descartes*, 1/2, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 225-237.

————————, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.

————————, « Quel nouvel éthos pour l'Europe ? », dans Peter Koslowski (dir.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, pp. 107-116.

————————, « Paul Ricœur, le sens du dialogue », *À voix nue*, France culture, septembre 1993, Episode 2/5 – https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/a-voix-nue/les-allemands-etaient-dans-les-livres-pas-ceux-qui-nous-faisaient-la-guerre-3351941.

————————, « Du jour au lendemain », émission d'Alain Veinstain, France Culture, 17 mai 1994 – https://www.radiofrance.fr/franceculture/paul-ricoeur-j-ai-toujours-vecu-la-vie-philosophique-comme-un-conflit-456579.

————————, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* [1995], Paris, Seuil, 2021.

————————, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

————————, CHANGEUX, Jean-Pierre, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, 1998.

————————, LACOCQUE, André, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.

————————, « L'unique et le singulier. Entretien avec Edouard Blattchen », *Noms de dieux. Le symbole*, « Le philosophe, le poète et le politique », Bruxelles, Alice Éditions, 1999, pp. 53-60.

————————, BLATTCHEN, Edmond, « Le philosophe, le poète et le politique », dans Bruno Clément (dir.), *L'Homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Numéro hors-série de *Rue Descartes*, 58, novembre 2006, Paris, PUF.

————————, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

————————, CLEMENT, Bruno, « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », dans Myriam Revault D'Allones et François Azouvi (dir.), *Ricœur 2*, Paris, Cahiers de L'Herne, 2004.

————————, *Sur la traduction* [2004], Paris, Les Belles Lettres, 2016.

————————, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017.

————————, *L'imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Amalric, Paris, Seuil, 2024.

2. Sources secondaires

2.1. Bibliographie sur les auteurs du corpus

2.1.1. Sur Édouard Glissant

ARTHÉRON, Axel, LAURO, Raphaël, « Premiers écrits, traces obscures, textes enfouis : recherches d'une forme », Dominique Aurélia, Alexandre Leupin et Jean-Pierre Sainton (dir.), *Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur*, Pointe-à-Pitre, Presses Universitaires des Antilles, 2020, pp. 93-109.

AURELIA, Dominique, LEUPIN, Alexandre, SAINTON Jean-Pierre (dir.), *Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur*, Pointe-à-Pitre, Presses Universitaires des Antilles, 2020.

AZERAD, Hugues, CÉRY, Loïc, (dir.), « Les pédagogies d'Édouard Glissant », *Les Cahiers du Tout-Monde*, 3, Paris, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2023.

BAUDOT, Alain, *Bibliographie annotée d'Édouard Glissant*, Toronto, Editions du GREF, 1993.

BENETTI, Pierre, « Le bon ogre », *En attendant Nadeau*, 51, 17 mars 2018 - https://www.en-attendant-nadeau.fr/2018/03/17/glissant-bon-ogre/.

BLANCHAUD, Corinne, « La pensée d'Édouard Glissant à l'épreuve de la France », *Études littéraires africaines*, 29, 2010, pp. 44-53.

CÉRY, Loïc, « Édouard Glissant, au-delà des fantasmes », *Mediapart*, 25 février 2018 - https://blogs.mediapart.fr/loic-cery/blog/250218/edouard-glissant-au-dela-des-fantasmes.

————, « Traduire en Relation : jalons pour une refonte », Séance inaugurale du Cycle Traduction, Paris, Institut du Tout-monde, 2017, consultable en ligne à l'adresse suivante : https://www.tout-monde.com/sites/loic-cery---traduire-en-relation.pdf.

————, *Édouard Glissant. Une traversée de l'esclavage, I. Étude critique : premier tome. Rassembler les mémoires*, Paris, Édition de l'Institut du Tout-monde, 2020.

————, *Édouard Glissant. Une traversée de l'esclavage, II. Étude critique : deuxième tome. Renverser les gouffres*, Paris, Éditions de l'Institut du Tout-monde, 2020.

————, « *Tan fè tan*. Édouard Glissant et le génie du créole : de la digenèse à la diglossie », *Les Cahiers du Tout-Monde*, 2, Paris, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, juillet 2022, pp. 309-371.

COUFFON, Claude, *Visite à Édouard Glissant*, Paris, Caractères, 2001.

DEBREUILLE, Jean-Yves, « Le langage désancré de *Malemort* », dans Yves-Alain Favre, Antonio Ferreira de Brito (dir.), *Horizons d'Édouard Glissant. Actes du colloque de Pau*, Pau, J&D Editions, 1992, pp. 319-328.

DELPECH-HELLSTEN, Catherine, « Edouard Glissant à l'infinie "cheminaison" du Tout-monde », *Francofonia*, n. 63, Automne 2012.

————, « Traduire par la Porte "kadotée" », Séance inaugurale du « Cycle traduction » : La Relation aux frontières de la traduction, Paris, Institut du Tout-monde, 2013-2014 - https://tout-monde.com/mooctrad.s1.a2.module3.html.

DEPESTRE, René, « Édouard Glissant, une culture pour la mondialisation », dans François Noudelmann, Françoise Simasotchi-Bronès, Yann Toma (dir.), *Archipels Glissant*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2020, pp. 227-234.

DIOP, Yondé Christiane, « Une pensée pour Édouard Glissant », *Présence africaine*, 2011/2, 184, p. 61.

FONKOUA, Romuald, « Jean Wahl et Édouard Glissant : philosophie, raison et poésie », dans Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Sorbonne Université Presses, 1999, pp. 299-314.

————, *Essai sur une mesure du monde au XX^e siècle : Édouard Glissant*, Paris, Honoré Champion, 2002.

————, « Edouard Glissant à Présence Africaine ou l'intellectuel accompli », *Présence africaine*, 184 (2), 2011, pp. 63-65.

HERLAND, Michel, « *Édouard Glissant. L'identité généreuse*, de François Noudelmann », *Esprit*, Juillet/Août 2018, pp. 248-250.

JOQUEVIEL-BOURJEA Marie (dir.), *Les Cahiers du Tout-Monde*, 4, Paris, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2024.

KASSAB-CHARFI, Samia, ZLITNI-FITOURI, Sonia (dir.), *Autour d'Édouard Glissant, Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la Relation*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2008.

LA MESLÉE, Valérie Marin, « Édouard Glissant : "Le hasard est une donnée de la connaissance" », *Le Point*, 20 mai 2010 - https://www.lepoint.fr/culture/edouard-glissant-le-hasard-est-une-donnee-de-la-connaissance-20-05-2010-457521_3.php.

————, GUERRERO, Anabell*, Le Diamant d'Édouard Glissant. Une maison du Tout-monde*, Paris, Philippe Rey/Institut du Tout-Monde, 2024.

LECLÈRE, Thierry, « Edouard Glissant disparaît », Télérama, 8 juillet 2010 - https://www.telerama.fr/idees/edouard-glissant-disparait, 58073.php.

LEUPIN, Alexandre, *Édouard Glissant. Héraclite et Hegel dans le Tout-monde*, Paris, Hermann, 2016.

————————, « Un naufrage : Édouard Glissant, l'identité généreuse par François Noudelmann », *Mondes francophones*, 2 avril 2018 - https://mondesfrancophones.com/publications/un-naufrage-edouard-glissant-lidentite-genereuse-par-francois-noudelmann/#_ftnref1.

LLOZE, Évelyne, « La relation Glissant-Faulkner », *Cahiers du Celec* , [En ligne], 5, 2013.

MALELA, Buata B., *Édouard Glissant. Du poète au penseur*, Paris, Hermann, 2020.

MILIA-MARIE-LUCE, Monique, « Les espoirs d'une jeunesse : Édouard Glissant et le Franc Jeu », dans Dominique Aurélia, Alexandre Leupin et Jean-Pierre Sainton (dir.), *Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur*, Pointe-à-Pitre, Presses Universitaires des Antilles, 2020, pp. 65-92.

NOUDELMANN, François, *Édouard Glissant : l'identité généreuse*, Paris, Flammarion, 2018.

PESSINI, Elena, « La quête du sacré dans *Tout-monde* », dans Carminella Biondi, Elena Pessini (dir.), *Rêver le monde, écrire le monde. Théorie et narrations d'Édouard Glissant*, Bologne, CLUEB, 2004, pp. 101-107.

————————, « De *Soleil de la conscience* à *La Cohée du Lamentin*. La saggistica di Édouard Glissant », dans Giulia Cantarutti, Luisa Avellini, Silvia Albertazzi (dir.), *Il saggio. Forme e funzioni di un genere letterario*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 293-314.

PESTRE DE ALMEIDA, Lilian, « Réflexions sur les traces italiennes pour et dans une poétique antillaise : Édouard Glissant », *RiMe*, 10, juin 2013, pp. 127-154.

QUERRIEN, Anne, SAGRADINI, Lucia, SEMA-GLISSANT, Sylvie, ZERBIB, Monique (dir.), « Avec Édouard Glissant », *Chimères*, 90, 2017.

RADFORD, Daniel, *Édouard Glissant*, Paris, Seghers, 1982.

STITH CLARK, Beatrice, « IME Revisited: Lectures by Édouard Glissant on Socio-cultural Realities in the Francophone Antilles », *World Literature Today*, vol. 63, 4, 1989, pp. 599-605.

TAMBY, Jean-Luc, *Mystérieuses bleuités. À l'écoute d'Édouard Glissant et de Miles Devis*, Paris, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, coll. « Arts », 2022.

UWE, Christian, *Le discours choral. Essai sur l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*, Bruxelles, Peter Lang, 2017.

WALD LASOWSKI, Aliocha, *Édouard Glissant*, Paris, Presses universitaires de France, 2024.

————, *Jacques Derrida et Édouard Glissant en dialogues*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2024.

WALDINGER, Renée, « Édouard Glissant, professeur aux États-Unis », dans Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Sorbonne université presses, 1999.

2.1.2. Sur Paul Ricœur

AMALRIC, Jean-Luc, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006.

COLLEONI, Alessandro, « L'idée de 'voir comme' de la poésie à la traduction. Un parcours ricœurien », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 147(3), 2022, pp. 359-376.

DOSSE, François, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1914-2005)* [1997], Paris, La découverte, 2008.

DERRIDA, Jacques, « La parole. Donner, nommer, appeler », dans Myriam Revault D'Allonnes, François Azouvi (dir.), *Ricœur I*, Paris, Cahiers de L'Herne, 2004, p. 32.

DUSSART, André, « Paul Ricœur et le deuil de la traduction absolue », *Équivalences*, 2007, 34 1-2, pp. 31-46.

FREY, Daniel, *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* [2008], Paris, Classiques Garnier, 2023.

GREISH, Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2001.

GRONDIN, Jean, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », dans *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008, pp. 37-62.

GUITTON, Georges, « Ici, Ricœur apprit à "marcher dans la ville" », *Place Publique, La Revue urbaine Rennes/Saint-Malo*, Mai-Juin 2013 – http://www.placepublique-rennes.com/article/Ici-Ricoeur-apprit-a-marcher-dans-la-ville-1.

————, « Paul Ricœur, marcheur dans la ville » dans *Rennes, de Céline à Kundera*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 41-52.

JERVOLINO, Domenico, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007.

MADILA-BASANGUKA, Marcel, « Éthique et imagination chez Paul Ricœur », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 233(1), 2005, pp. 113-134.

MESSU, Michel, « François Dosse, Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1914-2005) ; Jonathan Roberge, Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines », *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 35(1), 2010 - https://typeset.io/pdf/francois-dosse-paul-ricoeur-les-sens-d-une-vie-1913-2005-dowy1e5ver.pdf.

MICHEL, Johann, *Ricoeur et ses contemporains*, Paris, PUF, 2013.

MONGIN, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994.

————, « Paul Ricoeur et la revue *Esprit* », *La Revue des Revues*, 2021/2, 66, p. 98-113.

TRUONG, Nicolas, « Les intellectuels proches de Paul Ricœur se divisent sur la fidélité d'Emmanuel Macron aux idées du philosophe », *Le Monde*, 3 décembre 2019.

VANSINA, Frans D., *Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (A Primary and Secondary Bibliography)*, Louvain-la-Neuve, Peeters et Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1985.

VINCENT, Gilbert, « "La métaphore vive" de Paul Ricœur », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 56e année, 4, 1976, pp. 567-581.

VULTUR, Ioana, « La communication littéraire selon Paul Ricœur », *Poétique*, 2011/2, 116, pp. 241-249.

WOLFF Ernest, Lire Ricœur depuis la périphérie, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2021.

2.2. Philosophie

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'allemand par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

BACHELARD, Gaston, *Essai sur la connaissance approchée* [1927], Paris, Vrin, 1987.

————, *La poétique de l'espace* [1957], Paris, P, 2020.

————, *Fragments d'une poétique du feu*, Suzanne Bachelard (dir.), Paris, PUF, 1988.

BACHELARD, Suzanne, *La Logique de Husserl. Etude sur* Logique formelle et logique transcendantale, Paris, PUF, 1957.

BADIOU, Alain, *L'Aventure de la philosophie française*, Paris, La Fabrique, 2012.

BERNER, Christian, « Les raisons de traduire. Quelques réflexions à partir de Schleiermacher », dans Christian Berner, Tatiana Milliaressi (dir.), *La traduction : philosophie et tradition. Interpréter/traduire*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

————————, « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *Revue de métaphysique et de morale*, 2001/1, 29, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 43-61.

BOURGEOIS, Bernard, « Jean Hyppolite et Hegel », *Les Études philosophiques*, Avril-Juin 1993, 2, Hegel-Marx (Avril-Juin 1993), Paris, PUF, pp. 145-159.

CLÉMENT, Bruno, ESCOLA, Marc, *Le malentendu. Généalogie du geste herméneutique*, Presses Universitaires de Vincennes, 2003.

DERRIDA, Jacques, « La Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) », *Poétique*, 5, 1971.

————————, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

————————, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.

————————, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

DOSSE, François, *Le Philosophe et le Président. Ricœur & Macron*, Paris, Stock, 2017.

————————, *Amitiés philosophiques*, Paris, Odile Jacob, 2021.

ÉTIENNE, Jacques, « La Communication. Actes du XVe congrès de l'association des Sociétés de philosophie de langue française (Université de Montréal, 1971) », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 74, 22, pp. 350-354.

FANON, Frantz, « L'expérience vécue du Noir », *Esprit*, mai 1951.

————————, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

————————, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, 1959.

————————, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, François Maspero, 1964.

FOUCAULT, Michel, *Le Discours philosophique* [1962], édition établie Orazio Irrera et Daniele Lorenzini, *Le Discours philosophique*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2023.

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduit de l'allemand par Étienne Sacre et Paul Ricœur, Paris, Seuil, 1976.

————, « Herméneutique classique et philosophique (1968) », *La Philosophie herméneutique*, traduit de l'allemand par Jean Grondin Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 85-118.

GANDILLAC, Maurice de, PAUTRAT, Bernard, *Nietzsche aujourd'hui ?* [1972], t. I et II, Paris, Hermann, 2011.

GREISCH, Jean, « Les mots et les roses : la métaphore chez Martin Heidegger », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 57, n. 3, Juillet 1973, pp. 433-455.

————, « Herméneutique », *Encyclopédie universalis* - https://www.universalis.fr/encyclopedie/hermeneutique/.

HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, traduit de l'allemand par Roger Munier, Paris, Aubier, 1947.

————, *Questions I*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Henry Corbin et al., Paris, Gallimard, 1968.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

————, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique,* trad. de l'allemand par Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957.

————, *L'Origine de la géométrie*, trad. de l'allemand et introd. de Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962 ; réed. 1974.

————, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

KLOSSOWSKI, Pierre, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie », *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963.

KOFMANN, Sarah, « Nietzsche et la métaphore », *Poétique*, 5, 1971, pp. 77-98.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

MORNET, Joseph, « Sartre et Fanon : Commentaire à la préface de Jean-Paul Sartre pour *Les Damnés de la terre* de Frantz Fannon », *VST – Vie sociale et traitements*, 2006/1, 89, 2006, pp. 148-153 - https://doi.org/10.3917/vst.089.0148.

NARSOTTI, Bernard, « Bachelard et la phénoménologie husserlienne », *Cahiers Gaston Bachelard. « Bachelard et la phénoménologie »*, 8, 2006, pp. 11-21.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le Livre du philosophe*, traduit de l'allemand par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1970.

PEETERS, Benoit, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010.

RUEFF, Martin, *Cours de philosophie méthodique et populaire*, Paris, Bibliothèque nationale de France, janvier-avril 2021. La séance est consultable au lien suivant : https://www.bnf.fr/fr/agenda/etre-loin.

SARTRE, Jean-Paul, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964.

————, *Situations V. Colonialisme et néocolonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Herméneutique*, traduit de l'allemand par Christian Berner, Paris, Cerf, 1989.

WAHL, Jean, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours données en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Paris, Le Livre de Poche, 1998.

WORMS, Frédéric, *La philosophie en France au XX^e^ siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

ZARADER, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine* [1986], Paris, Vrin, 2013.

————, *Lire* Être et temps *de* Heidegger, Paris, Vrin, 2012.

2.3. Traductologie

AGGAZIO, Sara, « La Terre le Feu l'Eau et les Vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde. Traduction, écologie ou 'les échos de la multiplicité' », *Littérature*, 216, Décembre 2024, pp. 55-67.

————, « Tra traduzione e scrittura : i glossari nell'opera di Édouard Glissant », dans *Quaderni della Società Italiana di Traduttologia*, Francesco Fava, Edoardo Zuccato (dir.), « I margini della traduzione », 1, Modena, Mucchi, 2023, pp. 27-44.

ALBANESE, Angela, NASI, Franco, (dir.), *L'artefice aggiunto. Riflessioni sulla traduzione in Italia: 1900-1975*, Ravenna, Longo Editore, 2015.

ARDUINI, Stefano, « Io sono », *Con gli occhi dell'altro. Tradurre*, Milano, Jaca Book, 2020.

BELLOMO, Paolo, « L'auberge est plutôt lointaine », *inTRAlinea*, Lucia Quaquarelli, Licia Reggiani & Marc Silver (dir.), « Space in Translation », 2021 – https://www.intralinea.org/specials/article/2573.

BENJAMIN, Walter, « La tâche du traducteur » [1923], dans *Œuvres* (traduit de l'allemand par Cédric Cohen Skalli), Paris, Payot et Rivages, 2022, pp. 57-77.

BERMAN, Antoine, *L'Épreuve de l'étranger : Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.

————, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Gallimard, 1985.

————, « La retraduction comme espace de la traduction », *Palimpsestes*, 4, 1990.

————, *Pour une critique des traductions : John Donne*, édition établie par Isabelle Berman, Paris, Gallimard, 1995.

————, « Au début était le traducteur », *TTR*, 14(2), 2001.

BIBBÒ, Antonio, LORANDINI, Francesca (dir.), *Una conversazione infinita. Perché ritradurre i classici*, Modena, Mucchi, 2023.

BONNEFOY, Yves, « La traduction au sens large. À propos d'Egard Poe et ses traducteurs », *Littérature*, 150, juin 2008, pp. 9-24.

CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies – Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004.

————, *Plus d'une langue. Petites conférences*, Paris, Bayard, 2012.

————, *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016.

CAVAGNOLI, Franca, *La voce del testo. L'arte e il mestiere di tradurre*, Milano, Feltrinelli, 2010.

CRÉPON, Marc, *L'héritage des langues. Éthique et politique du dire, de l'écrire et du traduire*, Paris, Fayard, 2022.

————, *Le Malin génie des langues*, Paris, Vrin, 2000, pp. 141-154.

DERRIDA, Jacques, *Qu'est-ce qu'une traduction relevante ?* [1997], Paris, L'Herne, 2005.

ECO, Umberto, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990.

————, *La ricerca della lingua perfetta*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

FOLENA, Gianfranco, « Tradizione della traduzione », dans Angela Albanese, Franco Nasi (dir.), *L'artefice aggiunto. Riflessioni sulla traduzione in Italia: 1900-1975*, Ravenna, Longo Editore, pp. 321-328.

GODARD, Barbara, « L'Ethique du traduire : Antoine Berman et le "virage éthique" en traduction », *TTR*, 14(2), pp. 49-82.

JERVOLINO, Domenico, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008.

LEVI, Primo, « Tradurre ed essere tradotti », dans *L'altrui mestiere*, Torino, Einaudi, 1985.

MATTIOLI, Emilio, *Il problema del tradurre (1965-2005)*, Antonio Lavieri (dir.), Modena, Mucchi, 2017.

MESCHONNIC, Henri, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982.

————, *Pour la poétique II : Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973.

————, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

————, *Ethique et politique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 2007.

NASI, Franco, *Specchi comunicanti*, Milano, Medusa, 2010.

————, *Ritmi americani. Saggi su stile e traduzione*, Macerata, Quodlibet, 2025.

OSEKI-DÉPRÉ, Inês, *De Walter Benjamin à nos jours… (Essais de traductologie)*, Paris, Honoré Champion, 2007.

SABBADINI, Remigio, « Del tradurre i classici antichi in Italia », dans Angela Albanese, Franco Nasi (dir.), *L'artefice aggiunto. Riflessioni sulla traduzione in Italia: 1900-1975*, Ravenna, Longo Editore, 2015, pp. 27-36.

SAMOYAULT, Tiphaine, *Traduction et violence*, Paris, Seuil, 2020.

————, « S'entendre », *Les Cours méthodiques et populaires de philosophie*, Paris, Bibliothèque nationale de France, février 2022.

————, « S'entendre », *Entre les langues*. Conférences de Yassine Temlali et Tiphaine Samoyault, Alger, Éditions motifs, 2022.

————, « S'entendre », dans Jean Herold Paul, Darline Alexis, Louis Rodrigue Thomas (dir.), *Une vie en partage. Mélanges offerts au philosophe*, Port-au-Prince, Éditions Gouttes-Lettres, 2024, pp. 125-133.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte* [1813], traduit de l'allemand par Antoine Berman et Christian Berner, Paris, Points/Seuil, 1999.

SOFO, Giuseppe, *I sensi del testo. Scrittura, riscrittura e traduzione*, Anzio, Novalogos, 2018.

————, « Du pont au seuil : Un autre espace de la traduction », *TRANS-* [En ligne], 24|2019 - http://journals.openedition.org/trans/2335.

STEINER, George, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1975.

SOULEYMANE, Bachir Diagne, *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Paris, Albin, Michel, 2022.

2.4. Critique littéraire

ANCESCHI, Luciano, *Progetto per una sistematica dell'arte*, Modena, Mucchi, 1983.

BARTHES, Roland, *La Chambre claire*, dans *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Seuil, 2002.

BENJAMIN, Walter, *Petite histoire de la photographie*, suivi de *Une photo d'enfance*, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2019.

BONHERT, Céline, GEVREY, Françoise (dir.), *L'Anthologie. Histoire et enjeux d'une forme éditoriale du Moyen Age au XXIe siècle*, Reims, Epure, 2014.

BONNIER, Xavier, *Le Parcours du comparant. Pour une histoire littéraire des métaphores*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

CALVINO, Italo, « Tradurre è il vero modo di leggere un testo », dans Mario Barenghi (dir.), *Saggi 1945-1985*, t. II, Milano, Mondadori, 1995, pp. 1825-1831.

CHAMOISEAU, Patrick, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997.

————, *Le conteur, la nuit et le panier*, Paris, Seuil, 2021.

COHEN, Jean, *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1966.

DELPECH-HELLSTEN, Catherine, RŒLLENS, Maurice, (dir.), *Société et littérature antillaises aujourd'hui. Actes de la rencontre de novembre 1994 (Université de Perpignan)*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1997.

DUBOIS, Jacques, *L'institution de la littérature*, Bruxelles, Labor, 1978.

FONKOUA, Romuald, *Aimé Césaire* [2010], Paris, Perrin, 2013.

GRÖNING, Sarah, « Philosophies historiopoétiques transatlantiques. Paul Ricœur, Édouard Glissant, Frank Ankersmit », dans Jean-Claude Laborie, Jean-Marc Maura, Sylvie Parizet (dir.), *Vers une histoire littéraire transatlantique*, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 63-76.

KRISTEVA, Julia, *Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Paris, Seuil, 1981.

LE BRIS, Michel, ROUAUD, Jean, *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007.

MESCHONNIC, Henri, *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, 1970.

PIC, Muriel, « Lire dans la poussière. Sur l'actualité de la philologie. À partir d'une note en bas de page de Carlo Ginzburg », *Incidence*, 15, printemps 2020, p. 267-304.

QUIGNARD, Pascal, « En suivant un camion de déménagement sur les routes de Grèce », dans Xavier Bonnier (dir.), *Le Parcours du comparant. Pour une histoire littéraire des métaphores*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 27-32.

REVERDY, Pierre, « L'image », *Nord-Sud, Self Defence et autres écrits sur l'art et la poésie (1917-1926)*, Paris, Flammarion, 1975, pp. 73-75.

SAMOYAULT, Tiphaine, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, 2015.

TODOROV, Tzvetan, *Qu'est-ce que le structuralisme ? 2. Poétique*, Paris, Seuil, 1968.

ZUMTHOR, Paul, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, 1997.

2.5. Autres références

BAUDORRE, Philippe (dir.), *La Plume dans la plaie. Les écrivains journalistes et la guerre d'Algérie*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

BISIAUX, Marcel, JAJOLET, Catherine, *À ma mère : 50 écrivains parlent de leur mère*, Paris, Éditions Horay, 1988.

BONI, Tanella, « Femmes en Négritude : Paulette Nardal et Suzanne Césaire », *Rue Descartes*, « Négritude et philosophie », 2014/4, 83, pp. 62-76.

BOURDIEU**,** Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 89, sept. 1991, pp. 3-46.

BRUN, Catherine, PENOT-LACASSAGNE, Olivier, *Engagements et déchirements. Les intellectuels et la guerre d'Algérie*, Paris, Gallimard/IMEC, 2012.

BRUN, Catherine, « Genèse et postérité du « Manifeste des 121 », *L'Esprit Créateur*, vol. 54, n. 4, 2014, pp. 78-89.

CERTEAU, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

CÉSAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1939.

CHIVALLON, Christine, « Beetween history and its trace : Slavery and the Caribbean archive », *Social Anthropology*, 24, 2016, pp. 67-81.

CLAUDEL, Paul, *Journal I (1904-1932)*, Jacques Petit, François Varillon (dir.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1968.

COLLINS, Billy, « Duck/Rabbit », *Picnic, Lightning*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1998.

COURTILZ, Gatien de, *Mémoires de Mr. D'Artagnan, capitaine lieutenant de la première compagnie des mousquetaires du Roi*, édition établie et préfacée par Édouard Glissant, Paris, Jean de Bonnot, 3 vol., 1965.

DAKHLIA, Jocelyne, *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en méditerranée*, Paris, Actes sud, 2008.

DALISSON, Rémi, *Guerre d'Algérie. L'impossible commémoration*, Paris, Armand Colin, 2018.

DELAVIGNETTE, Robert, « L'Union française », *Esprit*, juillet 1945.

DIOP, Alioune, « *Niam n'goura* ou les raisons d'être de *Présence Africaine* », *Présence africaine*, 1947/1, 1, p. 7-14.

————, « Discours d'ouverture » dans *Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956). Compte-rendu complet* [1956], Paris, Présence africaine, 2000.

DOMENACH, Jean-Marie, « Les damnés de la terre », *Esprit*, Avril 1962, 305 (4), pp. 634-645.

DOMENACH, Léa et Hugo, *Les Murs Blancs*, Paris, Grasset, 2021.

DOSSE, François, « Emmanuel, tes propos sur l'immigration contribuent à la désintégration de ces populations fragilisées », *Le Monde*, 3 décembre 2019.

————, « Le rôle des revues en France depuis l'après-guerre », *Diogène*, 279-280, 2022/3, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 5-21.

DURASTANTI, Claudia, *Missitalia*, Milano, La nave di Teseo, 2023.

FRIOUX-SALGAS, Sarah, « Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956) : replay », *Hommes & migrations*, 1332, 2021, pp. 143-149.

GOEBEL, Michael, *Paris, capitale du tiers monde. Comment est née la révolution anticoloniale (1919-1939)*, Paris, La Découverte, 2017.

HAMON, Hervé, ROTMAN, Patrick, *Les Porteurs de valise*, Paris, Albain Michel, 1979.

JACOB, Christian (dir.), *Lieux de savoir, Vol. 1. Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007.

LAFLEUR, Gérard, « Le protestantisme aux Antilles françaises. Seconde moitié du XVIIIe siècle- XIXe siècle », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe,* 114, 1997.

LAFONT, Anne, « 1950 : quand Paris devint un centre de l'Art Noir », *France Culture*, 28 mars 2025 - https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/questions-du-soir-l-idee/comment-paris-est-devenue-un-centre-de-l-art-noir-4038795.

LEDOUX, Sébastien, MORIN, Paul Max, *L'Algérie de Macron. Les impasses d'une politique mémorielle*, Paris, PUF, 2024.

LEIRIS, Michel, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard, 1955.

MACEY, David [2000], *Frantz Fanon, une vie*, trad. de l'anglais par Christophe Jaquet et Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2013.

MAGRELLI, Valerio, « L'imballatore », *Le cavie*, Torino, Einaudi, 2018.

MORIN, Edgar, « Les intellectuels et l'Algérie », *France-Observateur*, 29 septembre 1960.

MOUNIER, Emmanuel, *L'éveil de l'Afrique noire*, Paris, Seuil, 1948.

PÉJU, Marcel, *Le procès du réseau Jeanson*, Paris, La Découverte, 2002.

PERETTI, André de, « Prévenons la guerre en Afrique du Nord », *Esprit*, 132, avril 1947.

PLUTARQUE, *Vies parallèles*, trad. du grec ancien par J. Alexis Pierron, Paris, Flammarion, 1995.

REVUE ESPRIT, Dossier « Esprit. Une revue dans l'histoire (1932-2022) », octobre 2022.

ROMAN, Joël (dir.), *Esprit. Écrire contre la guerre d'Algérie (1947-1962)*, Paris, Hachette Littératures, 2002.

ROTMAN, Patrick, TAVERNIER, Bertrand, *La Guerre sans nom. Les appelés d'Algérie 1954-1962*, Paris, Seuil, 1992.

SAGADOU, Jean-Paul, « Emanuel Mounier à la rencontre de l'Afrique », préface à Emanuel Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire* [1948], Paris, Presses de la Renaissance, 2007.

SAPIRO, Gisèle, *Qu'est-ce qu'un auteur mondial ? Le champ littéraire transnational*, Paris, Seuil/EHESS/Gallimard, 2024.

SARTRE, Jean-Paul, « Orphée noir », dans Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris, PUF, 2015.

SEGALEN, Victor, *Essai sur l'Exotisme. Une esthétique du Divers*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1978.

SENGHOR, Léopold Sédar, « Défense de l'Afrique noire », *Esprit*, juillet 1945.

————, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris, PUF, 2015.

SOUFFRANT, Claude, *Une négritude socialiste. Religion et développement chez J. Roumain, J.S. Alexis, L. Hughes*, Paris, L'Harmattan, 1978.

TALBOTT, John, *The War Without a Name. France in Algeria 1954-1962*, Londres, Faber and Faber, 1981.

THENAULT, Sylvie, *Algérie, des « événements » à la guerre : Idées reçues sur la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Le Cavalier bleu, 2012.

THOREZ, Maurice, *Une politique de grandeur française*, Paris, Editions sociales, 1945.

VALERY, Paul, « Variations sur les Bucoliques », dans Jean Hytier (dir.), *Œuvres I*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1957.

VERDIN, Philippe, *Alioune Diop, le Socrate noir*, Paris, Lethielleux, 2010.

WALD LASOWSKI, Aliocha, *Imaginaire et politique de la créolisation*, Paris, Éditions de l'aube, 2023.

WINOCK Michel, *« Esprit ». Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, Paris, Seuil, 1975.

2.6. Archives et sources inédites

« Abécédaire ou B-A BA Joubert. É. Glissant interrogé par P. Chamoiseau », tourné en 2008 par Mathieu Glissant, document inédit.

Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, Fonds Édouard Glissant, NAF 28894.

Institut Protestant de Théologie, Fonds Ricoeur

Index des noms

A

ALBANESE, Angela, 233n

AMALRIC, Jean-Luc, 152, 261, 265, 22n, 152n, 260n, 261n, 264n

ANCESCHI, Luciano, 8, 8n

ARDUINI, Stefano, 218, 217n, 218n

ARENDT, Hannah, 63, 245n

ARTHÉRON, Axel, 66n

ARTIÈRES, Philippe, 37n, 123n

AURELIA, Dominique, 39n, 125n

AZERAD, Hugues, 140n

B

BACHELARD, Gaston, 13, 81, 89, 90-112, 21n, 89n, 90n-112n, 27n

BACHELARD, Suzanne, 100, 101, 89n

BADIOU, Alain, 145n

BARTHES, Roland, 29, 119, 122, 29n, 120n, 122n

BAUDORRE, Philippe, 116n

BAUDOT, Alain, 26, 18n

BELLOMO, Paolo, 241, 242n

BENETTI, Pierre, 23n, 24n

BENJAMIN, Walter, 29, 56, 165, 245, 250, 303, 29n, 56n, 183n, 245n, 250n, 303n

BERMAN, Antoine, 4, 15, 162-165, 169, 172-184, 199, 200, 206, 207, 241, 242, 256, 257, 317, 162n, 163n, 172n-184n, 200n, 201n, 206n-206n

BERNER, Christian, 163n, 205n, 206n, 295n

BIBBÒ, Antonio, 201n

BISIAUX, Marcel, 34n-36n

BLANCHAUD, Corinne, 140n

BLATTCHEN, Edmond, 67n, 258n

BONI, Tanella, 31n

BONNEFOY, Yves, 5, 5n, 274n

BONNIER, Xavier, 234n

BOURDIEU**,** Pierre, 157

BOURGEOIS, Bernard, 89n

BRITTON, Celia, 36n, 38n, 40n, 301n

BRUN, Catherine, 113n, 115n, 119n

C

CALVINO, Italo, 212, 297, 212n, 298n

CASSIN, Barbara, 312, 294n, 312n

CAVAGNOLI, Franca, 286n

CÉRY, Loïc, 140, 163, 18n, 24n, 103n, 140n, 163n, 286n, 294n, 301n, 303n

CERTEAU, Michel de, 21n

CÉSAIRE, Aimé, 12, 31, 32, 38-41, 63, 69, 72, 80, 88, 125, 136, 31n, 32n, 39n, 122n, 125n, 274n

CHAMOISEAU, Patrick, 34, 125, 136, 287, 288, 301, 34n, 136n, 280n, 282n, 288n, 301n, 302n, 304n, 305n

CHANGEUX, Jean-Pierre, 172n

CHIVALLON, Christine, 18n

CLAUDEL, Paul, 55, 63, 237, 237n

CLÉMENT, Bruno, 222, 223, 223n, 227n, 258n, 287n

COHEN, Jean, 237, 263, 250n, 263n

COLLINS, Billy, 248, 249n

CRÉPON, Marc, 154n 256n

COLLEONI, Alessandro, 248, 230n, 248n

COUFFON, Claude, 34n, 37n, 39n

D

DAKHLIA, Jocelyne, 188n

DALISSON, Rémi, 115n

DEBREUILLE, Jean-Yves, 290, 291n

DELAVIGNETTE, Robert, 74n

DELPECH-HELLSTEN, Catherine, 166, 103n, 164n, 167n, 307n

DEPESTRE, René, 43n, 133n

DERRIDA, Jacques, 14, 64, 82, 83, 147-158, 227, 230, 244-246, 260-267,

312, 14n, 22n, 65n, 82n, 83n, 139n, 147n-157n, 182n, 227n, 245n, 246n, 259n-262n, 263n, 266n, 281n

DIOP, Alioune, 71-73, 80, 86, 130, 73n, 86n

DIOP, Yondé Christiane, 78n, 87n

DOMENACH, Jean-Marie, 76, 131, 132, 135, 76n, 120n, 131n, 132n

DOMENACH, Léa et Hugo, 76, 76n, 77n

DOSSE, François, 21, 22, 24, 28, 46, 62, 63, 71, 82, 148, 173, 267, 21n-23n, 46n, 47n, 52n, 53n, 56n, 62n, 71n, 75n, 82n, 87n, 92n, 94n, 119n, 144n, 145n, 147n, 148n, 173n, 227n

DUBOIS, Jacques, 33n

DUFRENNE, Mikel, 54, 229, 54n, 55n, 63n

DURASTANTI, Claudia, 1, 1n

DUSSART, André, 244n, 253n

E

ECO, Umberto, 165, 245, 245n, 279n

ESCOLA, Marc, 287n

ÉTIENNE, Jacques, 266n

F

FANON, Frantz, 13, 38, 69, 72, 80, 88, 124-135, 124n-135n

FOLENA, Gianfranco, 233, 233n

FONKOUA, Romuald, 39n, 62n, 80n, 140n

FOUCAULT, Michel, 11n

FREY, Daniel, 212n

FRIOUX-SALGAS, Sarah, 88n

G

GADAMER, Hans-Georg, 209-214, 295, 4n, 174n, 209n-213n, 295n

GANDILLAC, Maurice de, 120n, 152n

GEVREY, Françoise, 306n

GODARD, Barbara, 182, 162n, 182n, 184n

GOEBEL, Michael, 85n

GREISH, Jean, 163n, 266n

GRONDIN, Jean, 209n, 212n

GRÖNING, Sarah, 18n

GUITTON, Georges, 49n

H

HAMON, Hervé, 118n

HEIDEGGER, Martin, 12, 52, 60, 63, 66, 151, 152, 174, 190, 212, 227, 239, 261, 301, 332, 66n, 130n, 152n, 163n, 174n, 183n, 219n, 227n, 239n, 240n, 261n, 302n

HERLAND, Michel, 24n

HUSSERL, Edmund, 10, 52, 55-57, 60, 62, 63, 82, 89, 102, 148, 149, 296, 4n, 52n, 55n, 82n, 88n, 89n, 96n, 102n, 130n, 148n, 174n, 208n, 240n

J

JACOB, Christian, 84n

JAJOLET, Catherine, 34n-36n

JARCZYK, Gwendolyne, 27n

JOQUEVIEL-BOURJEA Marie, 142n, 144n

K

KASSAB-CHARFI, Samia, 301n

KLOSSOWSKI, Pierre, 302n

KOFMANN, Sarah, 227n

KRISTEVA, Julia, 244n

L

LACOCQUE, André, 215, 216n

LAFLEUR, Gérard, 35n

LAFONT, Anne, 85n

LA MESLÉE, Valérie Marin, 25n, 306n

LAUNAY, Marc de, 174, 26n, 47n, 48n, 50n, 52n, 54n-57n, 174n

LAURO, Raphaël, 25n, 66n

LE BRIS, Michel, 123n

LECLÈRE, Thierry, 33n, 41n

LEDOUX, Sébastien, 115n

LEIRIS, Michel, 72, 36n, 42n, 72n, 118n, 274n

LEUPIN, Alexandre, 24n, 26n, 39n, 61n, 125n

LEVI, Primo, 212n

LÉVINAS, Emmanuel, 148, 149, 149n, 178n

LLOZE, Évelyne, 272n

LORANDINI, Francesca, 201n

M

MACEY, David, 127, 124n, 125n, 127n, 128n, 131n

MADILA-BASANGUKA, Marcel, 192n

MAGRELLI, Valerio, 234, 236n

MALELA, Buata B., 25n, 145n, 274n

MERLEAU-PONTY, Maurice, 130, 120n, 130n, 148n

MESCHONNIC, Henri, 4, 8, 199, 226, 227, 236, 244, 286, 289, 290, 8n, 162n, 174n, 217n, 219n, 226n, 236n, 244n, 286n, 289n, 290n

MESSU, Michel, 23n

MICHEL, Johann, 22n, 140n

MILIA-MARIE-LUCE, Monique, 39n, 41n

MONGIN, Olivier, 25n, 51n, 55n, 73n

MORIN, Edgar, 119, 120, 113n, 120n

MORIN, Paul Max, 115n

MORNET, Joseph, 129n

MOUNIER, Emmanuel, 71-73, 76, 77, 71n-73n, 76n

N

NARSOTTI, Bernard, 89n

NASI, Franco, 8, 233n, 249n, 278n, 286n

NIETZSCHE, Friedrich, 60, 64, 102, 215, 227, 152n, 227n, 302n

NOUDELMANN, François, 23, 24, 28, 100, 101, 22n-24n, 26n, 43n, 67n, 101n, 102n, 104n, 185n, 191n

O

OSEKI-DÉPRÉ, Inês, 183n

P

PATTANO, Luigia, 161, 162, 169, 171, 175, 176, 184, 186, 196, 278, 161n, 164n, 168n, 170n, 308n

PAUTRAT, Bernard, 152n

PÉJU, Marcel, 118n

PENOT-LACASSAGNE, Olivier, 113n, 115n, 119n

PEETERS, Benoît, 148n, 149n, 151n, 153n, 156n

PERETTI, André de, 116, 117, 117n

PESSINI, Elena, 299, 32n, 191n, 299n

PESTRE DE ALMEIDA, Lilian, 309, 309n

PIC, Muriel, 297n

PLUTARQUE, 28, 218, 28n

Q

QUIGNARD, Pascal, 234, 234n

R

RADFORD, Daniel, 35, 25n, 36n

REVERDY, Pierre, 63, 237, 237n

ROMAN, Joël, 116n, 124n

ROTMAN, Patrick, 114, 114n, 118n

ROUAUD, Jean, 123n

RUEFF, Martin, 238- 240, 238n, 239n

S

SABBADINI, Remigio, 232, 232n, 233n

SAGADOU, Jean-Paul, 72, 73n

SAMOYAULT, Tiphaine, 1, 122, 145, 284, 1n, 115n, 122n, 157n, 162n, 178n, 252n, 264n, 284n, 285n, 287n

SAINTON Jean-Pierre, 38n, 125n

SARTRE, Jean-Paul, 69, 70, 72, 102, 113, 127, 128, 37n, 102n, 118n, 119n, 127n-129n, 148n

SCHLEIERMACHER, Friedrich, 165, 205-208, 212, 213, 232, 256, 295, 296, 318, 330, 331, 163n, 205n, 206n, 295n, 297n

SEGALEN, Victor, 203n, 274n

SENGHOR, Léopold Sédar, 31-33, 69, 72, 74, 78, 127, 32n, 74n, 128n, 133n

SOFO, Giuseppe, 199n

SOUFFRANT, Claude, 133n

STEINER, George, 165, 207, 244, 172n

STITH CLARK, Beatrice, 142n

T

TALBOTT, John, 114n

TAMBY, Jean-Luc, 316n

TAVERNIER, Bertrand, 114, 114n

THOREZ, Maurice, 74n

TODOROV, Tzvetan, 8n

TRUONG, Nicolas, 6n

U

UWE, Christian, 8, 187, 191, 1n, 9n, 187n, 189n, 191n

V

VALÉRY, Paul, 55, 236n

VANSINA, Frans D., 26, 18n

VERDIN, Philippe, 73n

VINCENT, Gilbert, 228n

VULTUR, Ioana, 228n

W

WAHL, Jean, 12, 62-66, 81, 90, 103, 104, 12n, 22n, 62n-66n, 104n, 145n

WALDINGER, Renée, 146n

WALD LASOWSKI, Aliocha, 100, 6n, 100n, 147n, 157n

WINOCK, Michel, 74n

WORMS, Frédéric, 61, 11n, 60n, 104n, 140n

Z

ZARADER, Marlène, 239, 239n

ZLITNI-FITOURI, Sonia, 301n

ZUMTHOR, Paul, 245n

Table des matières

Introduction 1

Première partie. Expériences de vies croisées 19

Avant-propos 21

1. Une *promenade* dans la vie d'Éduard Glissant 31
2. Une *place* dans la vie de Paul Ricœur 45
3. Entre littérature et philosophie : esquisse d'une poétique 59

- *Lectures (1) : Jean Wahl* 62

4. « Le temps des revues » : *Esprit* et *Présence Africaine*.....69
5. La Sorbonne.....81

- *Amitiés philosophiques et littéraires (1) : Gaston Bachelard*.....90

6. L'Algérie : une guerre à *dé-nommer*.....113

- *Lectures (2) : Frantz Fanon* 124

7. L'enseignement : déplacements et expériences *en traduction*.....139

- *Amitiés philosophiques et littéraires (2) : Jacques Derrida* 147

Deuxième partie. Regards croisés sur la traduction 159

Avant-propos 161

8. Détour sur l'éthique du traduire.....169

- *Retours sur Antoine Berman* 177
- *Quelques considérations autour de l'éthique – Glissant* 185
- *Quelques considérations autour de l'éthique – Ricœur* 191
- *L'éthique du traduire : un dialogue possible ?* 196

9. Dialogue autour de l'herméneutique traductive.....203

- *Compréhension, interprétation et traduction chez Ricœur* 205

- *Pratiques de lecture chez Ricœur*.....215

10. Sur la métaphore. Ricœur et le parcours du *comme* à l'*autrement*.....225

- *« Dire comme » : construire des comparables*.....232

- *« Voir comme » : une ressemblance sans identité*.....247

- *« Être-comme » : vivacité métaphorique* .……254

- *Penser-autrement : sortie*.....267

11. Sur l'opacité : Glissant et l'exercice poétique des différences 271

- *Entendre, le langage*.....280

- *Deviner, le multilinguisme* 294

- *Traduire, « les échos de la multiplicité »* 302

- *Pensées en devenir : sortie*.....311

Conclusion.....315

Bibliographie 319

Index des noms 345