

L'universel et l'éthique du *care* en traduction

Damien Tissot

Volume 10, Number 3, Fall 2015

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1037654ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1037654ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche en éthique (CRÉ)

ISSN

1718-9977 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Tissot, D. (2015). L'universel et l'éthique du *care* en traduction. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 10(3), 122–148. <https://doi.org/10.7202/1037654ar>

Article abstract

In the last few years, transnational feminist movements have developed considerably in order to avoid national and international political strategies and, more broadly, to challenge claims of universalism. In order to fight the hegemonic discourses that have been inherited from a colonial and patriarchal past, theorists of feminist transnational movements have accessed possibilities offered by the politics of translation. The politics of translation refers to the political implications of translating, but also to translation as a paradigm for conceiving of “politics”—namely, rights, policy, or institutions. Using translation as a paradigm would, according to this claim, put into question unified, dominant, and universalistic claims. In this context, Ricoeur provides us with important theoretical solutions. Not only does he maintain the concept of universality, but he moreover offers a useful framework in which to conceive of it as “in translation.” Therefore, Ricoeur reconciles the feminist critiques of the universal with the feminist project of thinking through of a politics of translation. In Ricoeur’s theory, this reconciliation is elaborated within an ethics of translation based on an ethics of care, or solicitude. This article explores the ways in which an ethics of translation based on the values of caring and solicitude allows us to conceive of a politics of translation that includes a renewed concept of the universal. First, I will show how transnational feminism has developed against the idea of the universal. Second, I will suggest that we can define the universal “in translation” to think through both a politics and an ethics of translation. Third, I will sketch the outlines of this ethics of translation, which, while maintaining the possibility of the universal, includes a principle of hospitality, which is fully developed through an ethics of care.

© Centre de recherche en éthique (CRÉ), 2016



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

L'UNIVERSEL ET L'ÉTHIQUE DU CARE EN TRADUCTION

DAMIEN TISSOT

SENIOR LECTURER, DEPARTMENT OF ROMANCE STUDIES, CORNELL UNIVERSITY

RÉSUMÉ :

Les mouvements féministes transnationaux se sont développés ces dernières décennies pour éviter les impasses des logiques de revendications nationales, internationales et pour combattre de manière générale la rhétorique de l'universel. Afin de lutter contre la mise en place de discours hégémoniques dont le pouvoir est souvent hérité d'une histoire coloniale et patriarcale, les théoriciennes des mouvements féministes transnationaux ont souvent cherché à définir les conditions d'une politique de la traduction qui permettrait de lutter contre la mise en place d'un discours de l'universel, unifié et dominant. Une politique de la traduction semble alors recouvrir deux choses. Elle désigne tout d'abord les implications politiques de la pratique de la traduction. Elle désigne ensuite la traduction en tant que paradigme pour penser *le* politique, compris comme l'ensemble des implications politiques du rapport à l'autre. C'est dans ce cadre que l'œuvre de Ricœur propose des solutions théoriques importantes. Sans renoncer à la catégorie de l'universel, Ricœur la pense « en traduction ». Ses propositions théoriques permettent ainsi de réconcilier les critiques théoriques qui ont été adressées à l'universalisme, notamment par les féministes, avec le projet d'une politique féministe de la traduction. Or cette réconciliation passe, dans l'œuvre de Ricœur, par la formulation d'une véritable éthique de la traduction, au cœur de laquelle se trouve une éthique de la sollicitude à rapprocher des éthiques du *care*. Cet article se propose de montrer comment la mise en œuvre d'une éthique de la traduction fondée sur des valeurs de *caring* et de sollicitude permet de repenser une politique féministe de la traduction ouverte sur l'universel. Après avoir montré comment le féminisme transnational s'est construit contre l'universel, cet article explore la possibilité de penser celui-ci « en traduction », pour articuler une politique et une éthique de la traduction dont les termes peuvent être définis avec Ricœur par un principe d'hospitalité qui trouve son complet déploiement dans une éthique du *care*.

ABSTRACT:

In the last few years, transnational feminist movements have developed considerably in order to avoid national and international political strategies and, more broadly, to challenge claims of universalism. In order to fight the hegemonic discourses that have been inherited from a colonial and patriarchal past, theorists of feminist transnational movements have accessed possibilities offered by the politics of translation. The politics of translation refers to the political implications of translating, but also to translation as a paradigm for conceiving of “politics”—namely, rights, policy, or institutions. Using translation as a paradigm would, according to this claim, put into question unified, dominant, and universalistic claims. In this context, Ricœur provides us with important theoretical solutions. Not only does he maintain the concept of universality, but he moreover offers a useful framework in which to conceive of it as “in translation.” Therefore, Ricœur reconciles the feminist critiques of the universal with the feminist project of thinking through

of a politics of translation. In Ricœur's theory, this reconciliation is elaborated within an ethics of translation based on an ethics of care, or solicitude. This article explores the ways in which an ethics of translation based on the values of caring and solicitude allows us to conceive of a politics of translation that includes a renewed concept of the universal. First, I will show how transnational feminism has developed against the idea of the universal. Second, I will suggest that we can define the universal "in translation" to think through both a politics and an ethics of translation. Third, I will sketch the outlines of this ethics of translation, which, while maintaining the possibility of the universal, includes a principle of hospitality, which is fully developed through an ethics of care.

Depuis près de cinquante ans, de nombreuses féministes dénoncent les impasses des rhétoriques universalistes qui ont dissimulé, derrière des catégories unifiées comme celle de « la femme », par exemple, un continuum infini d'identités, d'expériences et de revendications politiques. À l'instar de Chandra Mohanty (1991), Jacqui Alexander, Gloria Anzaldúa (Moraga and Anzaldúa 2015), Caren Kaplan, Inderpal Grewal (1994) ou Gayatri Spivak (2006), des féministes plaident depuis un peu plus de vingt ans pour des alliances transnationales capables de renverser les logiques d'oppression à la fois patriarcales et coloniales, enracinées dans des logiques nationales (celles du modèle de l'État-nation) ou internationales (régies par des institutions fortement dominées par les modèles politiques et les valeurs occidentales). Parmi ces auteures, certaines ont suggéré que des stratégies transnationales devaient aboutir à la mise en place d'une politique de la traduction (Spivak 2006; Butler 2000, 2004; Iveković 2015). Cette dernière est parfois conçue comme l'effet ou l'ensemble des conséquences politiques de la pratique linguistique de la traduction. Dans d'autres cas, elle sert à désigner l'utopie politique selon laquelle l'ensemble du politique (lois, droits, institutions) serait pensé à travers le paradigme de la traduction. Une politique de la traduction est une réponse à l'intuition selon laquelle les langues ont servi et servent encore d'instrument politique pour exercer une forme d'oppression sur l'autre. Si, comme semblent le suggérer différemment de nombreux philosophes postmodernes, notamment à la suite des travaux de Michel Foucault, la subjectivité est, au moins en partie, le produit d'un ensemble de discours, alors toute traduction doit avoir un impact sur la constitution des sujets ainsi que sur les rapports éthiques et politiques qu'ils ont entre eux. Une politique de la traduction se proposerait ainsi de construire de nouveaux modèles politiques qui contourneraient les relations de pouvoir et les inégalités en jeu dans les systèmes de langue, que ce soit à l'échelle nationale ou internationale. Au lieu de dissimuler la spécificité des histoires et des héritages des peuples derrière des catégories globalisantes, ou de reproduire des mécanismes d'oppression fondés sur l'hégémonie de telle ou telle langue, une politique de la traduction se proposerait de remettre en question les fondations de l'impérialisme, notamment occidental, en faisant de la traduction un outil de médiation et de transformation des sujets, mais aussi des sociétés auxquelles ils appartiennent.

Si la traduction est envisagée comme une stratégie pour contourner les impasses et les violences générées par toute hégémonie linguistique ou culturelle, il reste que traduire n'est pas un acte bon ou innocent par essence. Non seulement traduire, c'est trahir, comme le veut l'adage, mais l'histoire a montré que *traduction* peut aussi rimer avec *assimilation*. Une politique de la traduction paraît donc indissociable d'une éthique de la traduction, dont cet article se propose de dessiner les contours. Cette éthique doit pouvoir, au plan individuel, garantir que la poursuite du bien se fasse dans une rencontre authentique de l'autre, mais que cette rencontre ne reproduise pas des rapports de domination. Elle doit donc permettre de définir non seulement les conditions de possibilité d'une recherche *personnelle* du juste dans le respect des valeurs qui fondent nos convictions, mais aussi celles d'une recherche *collective* du juste, en dépit de l'hétérogénéité des contextes discursifs qui nous ont formés comme sujets. Autrement dit, penser

la traduction comme un paradigme politique suppose qu'on la pense d'abord comme un paradigme éthique, définissant tant le rapport à soi dans la poursuite d'une vie bonne que le rapport à l'autre dans la construction d'institutions justes. Comment articuler en effet une éthique féministe de la traduction à une politique féministe de la traduction, au service des revendications des mouvements féministes transnationaux? Plutôt que de dire qu'il faut construire des alliances transnationales au service d'une politique de la traduction dirigée contre la rhétorique de l'universel et les faux sujets qu'elle a servi à construire (« la femme », « les opprimées », « les victimes »), cet article se propose de réfléchir à une éthique de la traduction au service d'une politique de la traduction ouverte sur l'universel.

Nous aimerions plus précisément suggérer que la réflexion menée par Paul Ricœur, notamment dans *Sur la traduction* (2003), offre un modèle intéressant pour penser une éthique féministe de la traduction. Nous montrerons en particulier que c'est la façon dont Ricœur déploie les différents aspects d'une éthique de la sollicitude en traduction – qui partage beaucoup de similarités avec les éthiques du *care* – qui présente un intérêt pour les théories féministes. Traduire, en effet, n'est-ce pas une des façons d'entendre et de comprendre « une voix différente » de la mienne, la voix de l'autre? Toute traduction ne suppose-t-elle pas une attention particulière à la parole de l'autre, une façon de témoigner un *souci* de l'autre? Cet article se propose ainsi de montrer qu'en pensant conjointement la théorie ricœurienne de la traduction et les éthiques du *care*, on peut jeter les bases d'une éthique de la traduction aux fondements d'une politique féministe de la traduction. Les pages qui suivent ne réinterprètent pas l'œuvre de Ricœur à la lueur des éthiques du *care*, mais montrent comment l'éthique de la traduction telle qu'elle est formulée par Ricœur déploie les modalités originales d'une éthique du *care* en déclinant un versant linguistique, demeuré métaphorique chez Carol Gilligan (2008), de l'éthique de la sollicitude.

Nous rappellerons tout d'abord que les féminismes transnationaux proposent des alliances et des stratégies censées contourner les dérives des rhétoriques universalistes, stratégies fondées sur la revendication d'une politique de la traduction. Nous suggérerons cependant qu'une politique de la traduction ne pourrait se passer d'une éthique de la traduction. La philosophie de Ricœur nous permettra non seulement de penser l'universel « en traduction », mais aussi de définir les termes d'une « éthique de la traduction », utile pour penser les fondements théoriques des féminismes transnationaux. La dernière section expliquera comment cette éthique de la traduction ouverte sur l'universel déploie, sans s'y limiter, le paradigme linguistique du rapport à l'autre suggéré par les éthiques du *care*.

I. FÉMINISMES TRANSNATIONAUX ET POLITIQUE DE LA TRADUCTION

Les féminismes transnationaux reposent sur une critique de l'universel qui a souvent débouché sur la proposition d'une politique de la traduction. Cette section suggère cependant qu'une politique de la traduction ne pourrait se passer d'une éthique de la traduction qui, d'une manière ou d'une autre, devra être ouverte sur l'universel. Cette partie établit donc la nécessité, pour les théoriciennes des féminismes transnationaux, de formuler les conditions de possibilité d'une éthique féministe de la traduction.

1. Contre les tendances universalisantes du féminisme occidental

Les féminismes transnationaux héritent de la critique du sujet universel féminin tel qu'il a souvent été décrit par le féminisme occidental, notamment dans les années 1950 et 1960. Cette critique est venue des féminismes noir, chicano, lesbien, marxiste, postcolonial et postmoderne en général, et plus récemment du féminisme *queer*. Les mouvements féministes transnationaux ont pour but de construire de nouvelles alliances qui ne seraient pas enracinées dans une fausse définition de « la femme ». Ils sont en ce sens tributaires de plusieurs décennies de réflexion féministe visant à dénouer les impasses des logiques identitaires. Transnationaux, ces mouvements sont des réponses aux échecs de deux types de modèle de lutte : d'un côté, les mouvements de lutte nationaux, de l'autre les mouvements internationaux. Les premiers présentent le risque de voir l'horizon de leur combat limité à celui de l'État ou de la nation dans lesquels ils luttent. Ainsi, outre qu'ils sont toujours menacés de récupération par des logiques nationalistes, ils peuvent être les dépositaires, souvent à leurs dépens, d'une histoire coloniale ou impérialiste. Les seconds, quant à eux, s'expriment dans des institutions globales (l'ONU, par exemple) héritières de rapports de forces impérialistes, ou dont les stratégies néocoloniales s'enracinent dans une rhétorique universaliste problématique.

Selon Inderpal Grewal et Caren Kaplan, dont les thèses sont fondatrices pour de nombreuses théoriciennes du féminisme transnational, ce dernier se définit comme une réponse à ce que leurs théoriciennes appellent des « hégémonies disséminées » (*scattered hegemonies*) telles que les « structures économiques globales, les nationalismes patriarcaux, les pseudo formes authentiques “de tradition”, les structures locales de domination et les oppressions juridiques sous toutes leurs formes » (Grewal et Kaplan, 1994, p. 17). Parce que le pouvoir, comme le suggérait Foucault, agit en de multiples points, les moyens de lui résister doivent eux aussi être multiples et s'exercer à différentes échelles, à de multiples niveaux. Autrement dit, le féminisme transnational doit décrypter les nombreux enchevêtrements de rapports de pouvoir (locaux, globaux, personnels, institutionnels, économiques, politiques, etc.) pour refuser efficacement de voir ses luttes récupérées par les structures mêmes du pouvoir.

Si les pratiques féministes ne prennent pas en compte les flots culturels transnationaux, ajoutent les deux auteures, les mouvements féministes échoueront à comprendre les conditions matérielles qui structurent la vie des femmes en différents lieux. Si les mouvements féministes ne parviennent pas à comprendre les dynamiques de ces conditions matérielles, elles seront incapables de construire une opposition efficace aux hégémonies économiques et culturelles qui prennent aujourd'hui de nouvelles formes. Sans une analyse des « hégémonies disséminées » qui se révèlent dans les rapports de genres, les mouvements féministes demeureront isolés et enclins à reproduire les tendances universalisantes des cultures occidentales. (*ibid.*, p. 17-18)

Grewal et Kaplan nous invitent ainsi à agir selon deux directions solidaires. Premièrement, il est nécessaire de considérer les multiples imbrications des structures de pouvoir et la façon dont elles créent, localement, des situations d'oppression et d'inégalité pour les femmes. Dans un article très synthétique visant à présenter la vitalité des féminismes transnationaux, Paola Bacchetta (2010) traite à ce sujet de « changements d'échelles » et de remise en question des structures binaires à travers lesquelles nous pensons l'espace politique (centres/marges, local/global, public/privé). Deuxièmement, il faut conduire un travail de comparaison plutôt que d'opérer de simples différenciations. Il s'agit de dégager l'imbrication d'oppressions discrètes et polymorphes, plutôt que d'échafauder des théories sur une oppression hégémonique sous la catégorie de genre, à savoir « l'oppression des femmes ». Comme le suggèrent les remarques qui précèdent, selon Grewal et Kaplan, il n'y a pas de place pour des catégories universelles dans ces stratégies transnationales. Il s'agit d'ailleurs bien de stratégies, dont la finalité est de remettre en question les rapports de pouvoir en jeu dans la mobilisation de valeurs et la mise en avant de sujets prétendument universels qui ont tendance à reproduire un discours homogénéisant, hégémonique et impérialiste. Les féminismes transnationaux sont une machine dirigée contre la simplification qui consiste à partir d'une expérience particulière pour définir les conditions d'une lutte globale. Ces mouvements cherchent donc à contourner l'impasse des discours universalisants, où la condition d'un groupe de femmes, luttant dans un contexte historique, social et politique déterminé, sert de fondement à des revendications pour toutes les femmes.

À ces remarques préliminaires, il faut ajouter que les mouvements féministes transnationaux sont mus par une volonté transformative que laisse entendre le mot même de transnational, et plus particulièrement le préfixe « trans ». En choisissant de valoriser des alliances *transnationales* plutôt qu'*internationales* ou simplement « nationales », ces mouvements semblent prendre en compte les processus de transformation historiques et politiques des agent.e.s eux-mêmes et de leurs revendications (Berger et coll., 2011, p. 9). À ce titre, les mouvements transnationaux impliquent des transformations qui vont bien au-delà des transformations des contextes politiques et sociaux des sociétés sur lesquelles ces mouvements prétendent agir. Ils proposent ainsi des solutions de rechange aux solidarités momentanément formées autour de la reconnaissance d'une identité,

elle-même construite en réponse à un obstacle politique, juridique ou culturel – ce que Spivak appelle un « essentialisme stratégique » (Spivak, 2006, p. 205). Les mouvements transnationaux, tels que nous les avons définis plus haut, suggèrent que nous prenions en compte les multiples identités que nous mettons en avant en fonction des contextes sociaux et politiques, et les différentes formes de capacité d’agir qui, en fonction des configurations du pouvoir discursif, nous déterminent comme sujets. Autrement dit, ces mouvements nous invitent à une approche dynamique où les sujets politiques sont envisagés dans leur devenir, afin d’éviter que des discours hégémoniques ne se forment sur la base d’une identité monolingue, où les sujets d’une langue finissent par prétendre parler au nom de tous, quoique dans *leur* langue.

2. Politique de la traduction

C’est pour répondre aux multiples critiques adressées à l’universel et à la lumière des multiples tentatives pour définir des alliances transnationales que de nombreuses théoriciennes féministes ont revendiqué la nécessité de défendre une politique de la traduction. L’histoire (de la colonisation en particulier) nous ayant montré que l’universel et le pouvoir n’avaient tendance à se dire que dans une seule langue (le français au XVIII^e siècle, l’anglais depuis la fin du XIX^e, etc.), à savoir celle de l’homme dominant, de nombreuses féministes ont suggéré au cours des dernières décennies qu’il fallait promouvoir une politique féministe de la traduction (Butler, Spivak, Ivekovic, Alvarez entre autres). Une telle politique se proposerait de promouvoir des stratégies multilingues pour contester le discours faussement neutre et unifié de l’universel (Beauvoir, 1986; Irigaray, 1974). S’il est vrai, comme l’a entre autres suggéré Foucault, que le pouvoir est en partie de nature discursive et qu’on ne peut penser les sujets indépendamment des discours qui les constituent, une politique de la traduction pourrait offrir une réponse aux dérives essentialisantes du féminisme qui ne réussit pas toujours à éviter l’écueil d’une définition (implicite ou assumée) de « la » femme. Elle permettrait ainsi premièrement de promouvoir une approche du pouvoir dégagée des universels « culturels » (c’est-à-dire des discours universalisants fondés paradoxalement sur une expérience historique et contingente du monde). Elle conduirait aussi à se débarrasser une fois pour toutes des universels faussement neutres, comme le citoyen abstrait du républicanisme français, par exemple, contesté à la fin des années 1990 dans les débats sur la parité, ou comme les valeurs d’égalité avancées par la *Déclaration universelle des droits de l’homme*, qui a souvent servi de base à des constitutions politiques excluant les femmes de certains droits pourtant proclamés comme universels.

Selon Étienne Balibar, qui pense l’Europe comme espace de traduction, prôner une politique de la traduction, c’est vouloir « traduire à nouveau, autrement, ailleurs, pour d’autres groupes et d’autres individus, qui ainsi trouveront accès au travail de traduction. » (Balibar, 2015) Quoiqu’il ne condamne pas l’universel comme le font la plupart des féministes des mouvements transnationaux, Balibar s’appuie lui aussi sur la philosophie postmoderne, notamment celles de

Jacques Derrida, de Jean-François Lyotard ou d'Eward Said, pour penser une politique de la traduction (Balibar, 2010). Il ne s'agit pas simplement d'une revendication politique. C'est aussi une démarche philosophique.

Et si les pratiques de traduction ont produit (et continuent à produire) des communautés politiques, réfléchir aux transformations possibles de ces pratiques est éminemment une tâche *métapolitique*, une tâche philosophique (au sens où elle retourne aux éléments premiers de la politique, qui nous permettent de comprendre ses alternatives, ses pouvoirs, ses possibilités et ses contraintes) (Balibar, 2015).

Une politique de la traduction n'est donc pas qu'un effort politique, c'est aussi un effort théorique pour décoloniser la pensée et, sans doute, pourrait-on ajouter, la libérer de ses représentations patriarcales.

Comme le souligne la féministe Sonia Alvarez, au seuil d'un livre récent : « la traduction est politiquement et théoriquement indispensable pour construire une justice féministe, visant à respecter les intérêts des autres, des alliances politiques et des épistémologies antiracistes, post ou décoloniales et anti-impérialistes. » (Alvarez et coll., 2014, p. 1) Une politique de la traduction déjouerait ainsi les mirages des revendications globalisantes qui reproduisent dans une langue dominante des hiérarchies économiques et politiques, parfois héritées de l'histoire. Une politique féministe de la traduction viserait donc à multiplier les passages d'une langue à une autre, d'abord pour répondre à des situations politiques bien concrètes du monde globalisé d'aujourd'hui, dans lequel beaucoup d'individus, et des femmes en particulier, se retrouvent exilé.e.s de leur langue maternelle, ne parlent pas la langue du pays où elles et ils se trouvent et n'ont pas le loisir ni le droit de choisir la langue qu'elles et ils utilisent. Une politique de la traduction permettrait en outre de déjouer ces mécanismes d'oppression monolingue qui éclipsent les voix des subalternes, ou encadrent étroitement les conditions sous lesquelles elles prennent la parole. En somme, elle aurait pour but de redonner voix aux femmes et à celles et ceux à qui les structures contemporaines du pouvoir ont ôté la capacité de faire entendre leur voix.

3. Pour une éthique féministe de la traduction

Aussi convaincants que soient les efforts pour penser une politique féministe de la traduction, il est rare de trouver dans la littérature féministe la description d'une éthique de la traduction sur laquelle pourrait reposer ladite politique. Car si une politique de la traduction semble être la première étape du refus d'un discours hégémonique qui dissimule et exclut les dissidences, ou efface les différences au profit d'une vision tyrannique et centralisée de ce que devraient être les sujets politiques, il reste que toute traduction commence d'abord dans le rapport unique que le traducteur entretient avec la parole de l'autre. Autrement dit, toute politique de la traduction suppose une éthique de l'acte même de traduire, dont les conditions doivent être clairement formulées pour pouvoir répondre à l'idéal de justice que suppose, ensuite, la mise en œuvre d'une poli-

tique féministe de la traduction. Outre que les finalités d'une politique de la traduction ont sans doute été davantage discutées que les modalités concrètes de sa mise en œuvre, peu de place a été accordée, dans la recherche philosophique féministe, à la formulation d'une éthique de la traduction, c'est-à-dire d'une recherche du bien ou du juste fondée sur l'acte de traduire.

Or traduire n'est pas un processus neutre ou innocent, dégagé de tout rapport hiérarchique. En dehors même du choix du texte (ou de la voix) à traduire, qui peut déjà constituer une forme de censure ou dissimuler l'existence d'autres textes (ou d'autres voix), le processus de choisir le « bon mot » dans la langue cible pose d'inévitables questions morales. C'est pourquoi à la fin de son livre *L'invisibilité du traducteur*, Lawrence Venuti souligne la nécessité pour les traductrices et traducteurs de refuser leur propre invisibilité, c'est-à-dire l'apparente neutralité de leur rôle de passeuses et passeurs d'une langue à l'autre. Aussi invite-t-il à se confronter à l'inévitable « violence ethnocentrique de la traduction » (*ethnocentric violence of translation*) (Venuti, 2008, p. 267), par laquelle tout traduire est une tentative plus ou moins assumée et aboutie d'assimilation de la voix de l'autre dans la langue cible. Outre qu'elle est ethnocentrique, cette violence est sans doute aussi patriarcale puisqu'il s'agit, au mieux, de prêter sa voix à l'autre, mais bien souvent aussi de parler pour l'autre. Venuti invite donc les traductrices et traducteurs à s'engager : engager leur propre responsabilité non seulement envers la culture et les utilisatrices et utilisateurs de la langue d'origine, mais aussi envers la culture de la langue cible afin de ne pas masquer les enjeux de pouvoir à l'œuvre dans l'acte de traduire. Venuti en appelle finalement au jugement éthique des traductrices et traducteurs.

Bien que traduire soit toujours le signe que l'on fait attention à quelqu'un, à sa culture, ou ne serait-ce qu'à ce qu'elle ou il dit, ce n'est pourtant jamais un simple processus de transposition exacte d'une langue dans une autre. Si la traduction semble donc relever d'un souci de l'autre, d'une forme d'attention particulière à l'autre comme autre, elle n'en demeure pas moins problématique sur le plan moral. Spivak, théoricienne féministe et traductrice de Derrida, qui voit dans une politique féministe de la traduction la source possible d'une solidarité transnationale concrète entre féministes contre les ambiguïtés de l'universel, a par exemple manifesté à plusieurs reprises des réticences à l'égard du processus même de traduire. Quoique Spivak voie en effet dans la traduction une possibilité de construire des solidarités par-delà les limites de notre propre langue, c'est-à-dire par-delà notre propre système de pensée et de valeurs, elle se montre aussi très inquiète à l'égard du processus même de traduction. Car traduire peut être une façon de réduire ou de ne pas comprendre des différences, et de s'appropriier, d'absorber, voire de déformer la parole de l'autre en la coupant parfois de ses origines. Dans un article intitulé « Politique de la traduction », où elle réfléchit à la question de la traduction comme moyen de développer des solidarités transnationales, Spivak avance que « la tâche du traducteur ou de la traductrice féministe est de considérer la langue comme un indice des mécanismes de la capacité genrée d'agir » (Spivak, 2000, p. 397). Aussi la traductrice a-t-elle une lourde responsabilité, car elle peut reproduire des méca-

nismes de pouvoir à l'œuvre dans les textes qu'elle traduit, ou au contraire lutter contre eux. Si la traduction peut servir à développer des stratégies transnationales, c'est en révélant les hiérarchies et les systèmes d'oppression à l'œuvre dans les langues pour les miner. Ainsi, toute politique de la traduction commence d'abord par une pratique éthique du traduire, dont Spivak elle-même ne livre d'ailleurs pas vraiment les principes. En revanche, ces dernières remarques font apparaître la nécessité de penser conjointement une éthique de la traduction et une éthique de l'attention dans laquelle le souci de l'autre, même minimal, manifesté par la traduction, loin de constituer une appropriation tyrannique de sa parole, la révélera précisément comme différente et la préservera des mécanismes d'oppression.

II. RICŒUR, L'UNIVERSEL ET LA SOLLICITUDE

C'est ici que les propositions de Ricœur sont particulièrement intéressantes. Car au lieu de penser une politique de la traduction contre l'universel, ce que font les théoriciennes des mouvements féministes transnationaux, il propose de penser l'universel « en traduction » et de laisser ainsi ouverte la définition de l'universel. Cela implique chez Ricœur la formulation d'une éthique de la traduction qui repose sur un principe d'hospitalité langagière.

1. Penser l'universel en traduction

Repenser l'universel à la lumière des multiples critiques dont il a été l'objet, et le maintenir dans son caractère plurivoque, ouvert, dynamique, n'est pas une entreprise inédite, et on en trouve plusieurs exemples dans certaines philosophies contemporaines. Dans un article reproduit notamment dans le journal féministe *differences*, Balibar, par exemple, aborde l'« ambiguïté » de l'universel et recense la multiplicité de ses contenus, de ses usages et de ses contextes d'appropriation (Balibar, 1995). Mettant en valeur l'impossibilité de donner à sa signification un caractère univoque, Balibar révèle ainsi les multiples malentendus qui entourent la mobilisation de ce concept, notamment dans le champ féministe, pour en refonder les usages.

Chez Ricœur, cet intérêt pour le dynamisme de l'universel s'exprime en trois propositions, que l'on trouve formulées dans le texte « L'universel et l'historique », paru dans *Le juste 2* (2001). Premièrement, pour Ricœur : « L'universalisme peut être tenu comme une idée régulatrice permettant de reconnaître comme appartenant au domaine de la moralité des attitudes hétérogènes susceptibles de se reconnaître comme cofondatrices de l'espace commun déployé par la volonté de vivre ensemble. » (Ricœur, 2001, p. 284) L'universel serait d'abord un cadre de référence, un horizon commun permettant de soutenir notre volonté de vivre ensemble. L'universalisme, dit Ricœur, permet de ressaisir et d'articuler des attitudes dont la finalité n'apparaît pas immédiatement commune, mais dont l'ambition peut être reconnue comme appartenant à un fond moral partagé. Autrement dit, l'universel sous-tend la volonté de vivre ensemble et l'espace commun qu'elle prétend créer à cet effet. Objectif déclaré du vivre ensemble, l'universel en est aussi la condition nécessaire.

La deuxième proposition que formule Ricœur permet d'articuler l'idée abstraite de l'universalité avec les conditions imparfaites de sa réalisation historique :

« Nulle conviction morale n'aurait de force si elle n'élevait une prétention à l'universalité. Mais on doit se borner à donner le sens d'universel présumé à ce qui se donne d'abord comme universel prétendu; entendons par universel présumé la prétention à l'universalité offerte à la discussion publique en attente de la reconnaissance par tous. Dans cet échange, chaque protagoniste propose un universel prétendu ou inchoatif en quête de reconnaissance; l'histoire de cette reconnaissance est elle-même mue par l'idée d'une reconnaissance ayant valeur d'universel concret; le même statut d'idée régulatrice invoquée dans la conclusion précédente permet de concilier à deux niveaux différents, celui de la sagesse pratique et celui de la morale abstraite, l'exigence d'universalité et la condition historique de mise en contexte. (Ricœur, 2001, p. 284-285) »

L'universel demeurerait ainsi inachevé. Les convictions morales qui sont avancées dans la sphère politique aspirent à l'universalité, mais ne sont universelles à proprement parler qu'une fois reconnues par tou.te.s. Sans cette reconnaissance, l'universel n'est pas encore advenu et il doit demeurer au rang de prétention, sous peine de s'imposer de manière violente ou tyrannique.

La troisième proposition, qui est celle qui nous intéresse ici, concerne précisément la possibilité de penser l'universel en traduction :

« S'il est vrai que l'humanité n'existe que dans des cultures multiples comme le sont les langues – en quoi consiste fondamentalement la thèse des contradicteurs communautaristes de Rawls et Habermas – les identités culturelles présumées par ces auteurs ne sont protégées du retour de l'intolérance et du fanatisme que par un travail de compréhension mutuelle pour lequel la traduction d'une langue dans une autre constitue un remarquable modèle. » (*Ibid*, p. 285)

Ricœur suggère que pour concevoir des définitions concurrentes de l'universel sans qu'elles débouchent sur des crispations communautaires, voire des dérives fanatiques, il faut penser l'universel en traduction.

Cette proposition appelle immédiatement deux remarques. Premièrement, dans les termes de Ricœur, la traduction nous fournit un *modèle* pour concevoir l'universel sans en reproduire les aspects ethnocentriques, impérialistes et exclusifs. Ce modèle est similaire à celui que jouerait, d'après un certain nombre de théoriciennes féministes, une politique de la traduction dans la construction de solidarités féministes transnationales. La traduction est ici pensée comme paradigme du rapport intersubjectif et peut à ce titre nous aider à concevoir le rapport à l'autre sur un plan éthique comme sur un plan politique. Deuxièmement, on peut remarquer que Ricœur note, sans la discuter ici, la problématique de l'autono-

mie des langues, autonomie avancée ou supposée, contre le langage de l'universel, par celles et ceux qui mettent en avant une identité culturelle ou communautaire. Ricœur semble manifester une certaine réserve (« s'il est vrai... ») quant à l'idée selon laquelle les langues ou les cultures formeraient des tous circonscrits et non poreux à d'autres influences. Il reconnaît cependant que la revendication identitaire, en tant que condition de la vie bonne, est aussi une des formes de prétention à l'universel qu'il est en train de décrire. et c'est dans la reconnaissance de la légitimité de cette revendication qu'il poursuit l'élaboration de son argument.

Penser l'universel en traduction inscrit Ricœur en dialogue avec des philosophes comme Balibar, qui réfléchit depuis quelques années à la possibilité de penser l'universel en traduction. Mais cela le fait aussi entrer en discussion avec des féministes comme Spivak, Ivekovic ou Butler, qui entretiennent plus directement avec Balibar un débat serré sur cette même question. La théoricienne féministe Judith Butler, par exemple, souvent présentée comme la pionnière du féminisme *queer*, s'intéresse également aux ressources de la notion d'universalité pour penser le sujet *queer*. S'interrogeant sur les multiples appropriations de l'universel et les significations dont il a fait l'objet au cours de l'histoire, Butler, loin d'en faire une notion désuète ou politiquement incorrecte, y voit une catégorie utile des revendications politiques (Butler, 2004). Dans *Défaire le genre*, elle partage avec Ricœur l'idée selon laquelle l'universel peut se penser sur le mode de la traduction. Pour Butler, l'universel reçoit par définition de multiples interprétations culturelles, mais elle voit dans cette multiplicité les conditions de son existence. Elle insiste sur l'idée qu'il y a des conditions culturelles à l'articulation de l'universel, ce qui n'est pas un échec de l'universel, mais la condition même de son existence. Les conditions de notre compréhension de l'universel sont nécessairement contingentes et historiques, et il ne peut donc pas être entendu comme un absolu. En vertu de ses significations multiples, en revanche, l'universel est un concept dynamique et devrait être maintenu comme tel. Il est un espace ouvert de négociations, un lieu de crise permanent.

Tout comme Ricœur, Butler voit dans la traduction un moyen de penser l'universel de manière dynamique. Dans un texte intitulé « Hors de soi : les limites de l'autonomie sexuelle » où elle explore en détail les conditions sous lesquelles certains prétendent parfois pouvoir décider si une vie mérite d'être vécue, elle se réfère à Foucault et à l'importance, dans son œuvre, de la notion de critique comme un processus d'autotransformation. C'est dans ce contexte que Butler définit la traduction comme une occasion de se changer soi-même :

Dans la traduction culturelle, la traduction contraindra chaque langue à se transformer pour appréhender l'autre, et ce processus, à la limite du familier et du local, sera l'occasion d'une double transformation à la fois éthique et sociale. Il constituera une perte, une désorientation par laquelle l'humain aura la chance de se trouver renouvelé. (Butler, 2006, p. 54)

La traduction culturelle à laquelle elle fait ici allusion est une notion empruntée à Homi Bhabha, dans les *Lieux de la culture* (1994). Selon Butler, la traduction culturelle est manifestement forgée sur le mode de la traduction à proprement parler, comprise comme le passage d'un texte à son équivalent dans un autre. Les sujets étant pour Butler de nature discursive, la question de la traduction est d'emblée une question ontologique où se joue la substance des sujets, aussi fuyante et « en devenir » cette substance soit-elle. Butler voit dans la traduction culturelle la possibilité d'hybridations, de compositions et de recompositions à l'infini de nouvelles formes de subjectivités, propices à l'*empowerment* du sujet féministe et *queer* qu'elle cherche à théoriser.

Les remarques formulées par Butler semblent confirmer que l'on peut, à la manière de Ricœur, penser sur le mode de la traduction un universel ouvert à différentes appropriations, en particulier genrées. Contrairement à Spivak, Butler voit ainsi dans une éthique de la traduction la possibilité de préserver un horizon universel. Elle dessine par là même les contours de ce que pourrait être une éthique féministe de la traduction, où l'universel ne s'énoncerait pas dans les termes de l'hétérosexuel blanc occidental. Premièrement, Butler suggère que l'attention à l'autre que suppose la traduction doit maintenir l'autre dans ce qu'il a de différent, soit ce qu'il a précisément d'*autre*. Le souci de l'autre dont témoigne une traduction doit maintenir la spécificité de l'autre et de sa langue d'origine, et non les effacer. Deuxièmement, pour que l'universel ne soit pas conquis sur la généralisation d'une situation particulière, la traduction doit être un authentique processus de transformation de soi et du contexte dans lequel sera reçue la traduction. La traduction doit donc aussi être un moyen pour les traductrices et traducteurs de s'interroger sur leurs propres motivations, d'interroger et d'assumer les enjeux politiques de leur travail de « passeuses » et « passeurs », en somme, de développer un rapport éthique à elles et eux-mêmes, leur permettant d'échapper aux réifications tant de leur propre culture que de celle qu'elles et ils prétend traduire, si tant est que traduire ne consiste pas seulement à « appréhender l'autre », mais aussi à se changer soi-même. L'effort de traduction doit remettre en cause la stabilité et l'apparente nécessité des catégories au nom desquelles nous définissons ce qu'une vie devrait être. Troisièmement, la traduction est l'occasion d'expérimenter notre propre vulnérabilité qui, selon des théoriciennes comme Joan C. Tronto (2009), doit être la préoccupation centrale de nos institutions, le paradigme à partir duquel penser les humain.e.s et le politique. Si traduire consiste à prendre en compte la vulnérabilité de l'autre et se propose d'être une pratique ouverte sur l'universel, et si par ailleurs la vulnérabilité est, comme le soutient Tronto, la matière même d'une politique du *care*, alors traduire constitue un premier pas éthique vers une universalisation politique des pratiques du *care*.

2. L'épreuve de l'étranger ou l'éthique de la traduction

Pour nous aider à définir les conditions et les principes de l'éthique que nous recherchons, on peut revenir à ce que Ricœur dit de la traduction dans un article intitulé « Défi et bonheur de la traduction » (2003). Ricœur s'y intéresse aux

thèses du théoricien et traducteur Antoine Berman, et à la façon dont elles permettent de penser ce que le philosophe nomme le « travail de traduction ». Ce travail doit d'abord être compris comme l'effort déployé pour surmonter une double résistance. Résistance de la lectrice ou du lecteur, tout d'abord, souvent enclin.e à céder à un ethnocentrisme linguistique ou à reproduire les biais d'une hégémonie culturelle (auxquels on pourrait ici ajouter ceux de l'idéologie patriarcale) dans laquelle elle ou il est pris.e. La lectrice et le lecteur, en effet, ne sont pas nécessairement disposé.e.s à accueillir l'autre dans leur langue. Résistance de la traductrice ou du traducteur, ensuite, à qui l'on confie la tâche présumée impossible de reproduire à l'identique l'œuvre originale. De ce point de vue, une fois surmontée l'angoisse d'avoir à produire un travail par définition imparfait, la traductrice ou le traducteur se heurte à la résolution d'équations impossibles où les paramètres de l'histoire culturelle, de la grammaire et des découpages sémantiques de la langue condamnent inévitablement la traduction à « une équivalence sans adéquation ».

Les traductrices et traducteurs, dit Ricœur, sont ainsi souvent placé.e.s devant une fausse alternative. D'un côté, en effet, partant de l'hypothèse selon laquelle il y aurait une langue absolue dont participeraient toutes les langues, un tout dont chaque langue constituerait de manière harmonique une partie, les traductrices et traducteurs sont tenté.e.s de penser que traduire est une tâche possible. Ce pôle de la traduction, qu'on pourrait caractériser d'*optimiste*, s'exprime dans le rêve des Lumières d'un livre universel qui totaliserait la somme des ouvrages et leurs traductions dans les autres langues, ou dans le fantasme exprimé par Walter Benjamin d'une traduction parfaite qui conserverait intacte l'œuvre originale, en puisant dans l'essence même de la langue ce qu'elle devrait à un « pur langage ». La traduction est alors comprise comme une tentative d'atteindre l'universel entendu comme un « fonds commun » des langues, qui rendrait possible le passage d'une langue à l'autre. Traduire est alors pensé comme une solution de rechange au projet classique d'une langue universelle. D'un autre côté, cependant, la traductrice et le traducteur sont également invité.e.s à soupçonner le projet même de traduire, si tant est que, comme le veut le proverbe, traduire soit trahir, et que transposer un contenu d'une langue à une autre soit simplement impossible. Or il faut refuser, selon Ricœur, le mythe selon lequel, sous prétexte que les langues constitueraient des ensembles hétérogènes et irréductibles les uns aux autres, tout texte serait par essence intraduisible. Autrement dit, il faut essayer de se dégager du dilemme paralysant entre possible et impossible, entre une langue universelle et idéale d'un côté, et la multiplicité de langues particulières et hermétiques de l'autre.

Au dilemme « traduisible vs. intraduisible », que discute notamment Derrida dans le *Monolinguisme de l'autre* (1996) ou dans *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »?* (2005), Ricœur préfère substituer celui de « fidélité vs. trahison », à l'égard duquel Derrida prend d'ailleurs ses distances (Derrida, 2003; voir également Foran, 2015). Contrairement à l'insatisfaction et à l'angoisse générées par le dilemme « traduisible vs. intraduisible », le dilemme « fidélité vs. trahison » autorise un *bonheur* de la traduction, qui vient précisément du deuil de

l'idée selon laquelle la traduction aurait à retrouver un absolu, que la traduction pourrait être « un gain sans perte », c'est-à-dire, en somme, la création d'un double, néanmoins authentique, de l'original. Parler de « fidélité et de trahison » revient pour Ricœur à déplacer la réflexion sur la traduction du domaine épistémologique (voire ontologique, si l'on considère notamment les catégories de possible et d'impossible dans lesquelles Ricœur pense qu'elle est prisonnière), au domaine déontologique ou moral, c'est-à-dire à une réflexion sur ce que doit ou devrait être la traduction. Parler de « fidélité » et de « trahison » situe d'autre part la traduction sur le plan du rapport interindividuel et plus particulièrement sur celui du rapport à l'autre compris comme personne morale. Ainsi, le glissement opéré par Ricœur élève immédiatement la question de la traduction à un niveau éthique.

C'est en relisant les travaux de George Steiner (1975) et d'Antoine Berman (1984, 1999) que Ricœur fournit les détails de ce que pourraient être les modalités de cette éthique, capable de répondre aux paradoxes auxquels doit faire face la traductrice ou le traducteur. Quoique « Défi et bonheur de la traduction » soit placé sous l'égide des travaux de Berman, les thèses du linguiste n'y font pas l'objet d'une exégèse, et c'est pourquoi il est nécessaire d'en rappeler quelques éléments. Berman se propose d'explorer les propositions développées par le philosophe Johann Gottfried von Herder et par une certaine tradition allemande de traduction, principalement romantique. L'idée fondamentale qui dirige une telle pratique de la traduction est qu'il faut se montrer attentif aux spécificités de l'autre. La tâche des traductrices et traducteurs est de témoigner une attention suffisante à la culture et à l'histoire de l'autre, et de maintenir ces « exotismes » dans la langue d'accueil. Autrement dit, la langue dans laquelle est traduite la parole de l'autre ne doit pas assimiler cette parole, c'est-à-dire en effacer les aspérités, les originalités, tout ce qui peut, pour les lectrices et lecteurs de la langue d'accueil, paraître étranger. Au contraire, la tâche est de maintenir une juste distance à l'égard de la langue traduite, distance capable de préserver « l'étrangèreté » (et sans doute, à travers elle, l'étrangeté) de la parole de l'autre enracinée dans sa langue source. Pour Berman cette pratique de la traduction constitue ce qu'il appelle l'« épreuve de l'étranger », expression que cite d'ailleurs Ricœur au début du texte déjà mentionné.

L'épreuve de l'étranger présente une double dimension, qui fixe le cadre d'un rapport de mutualité. Berman décrit cette épreuve selon deux axes, celui des locutrices et locuteurs et celui des lectrices et lecteurs, entre lesquelles les traductrices et traducteurs sont des intermédiaires. Premièrement, la traduction « établit une relation entre le Propre et l'Étranger en cherchant à nous ouvrir l'œuvre étrangère dans son entière étrangèreté » (Berman, 2000, p. 284). Berman prend alors l'exemple de Friedrich Hölderlin, qui livre à la postérité le mystère du Verbe tragique grec, à une époque où les traductions cherchaient à réduire autant que possible l'exotisme des chefs-d'œuvre des tragiques grecs. Le rôle des traductrices et traducteurs, dans ce cas, est de restituer au public le caractère étrange et étranger de l'œuvre source.

Deuxièmement, la traduction est une épreuve pour l'Étranger aussi, puisque l'étranger est enraciné dans son propre sol-de-langue. Et cette épreuve, qui est souvent un exil, peut aussi mettre au jour le pouvoir le plus singulier de l'acte de traduire : révéler l'essence la plus originale d'une œuvre étrangère, ce qu'elle peut avoir de plus profondément enfoui et de plus propre, mais aussi de plus « distant » d'elle-même (*ibid.*).

Si la traduction est une épreuve, c'est aussi parce qu'elle permet à celle ou celui qui parle de l'éprouver, c'est-à-dire de faire l'expérience de sa propre parole, une fois cette parole déracinée. Dans la trajectoire qui va du soi à l'autre, la parole fait l'expérience de sa propre altérité, et se révèle à son auteur.e sous des traits que dissimulait la familiarité de la langue source dans laquelle elle était ancrée. Quoiqu'asymétrique, l'épreuve de l'étranger comporte donc bien un double rapport à ce qui n'est pas familier : pour les lectrices et lecteurs, la traduction suppose d'accueillir la parole de l'autre, au prix de déplacer les frontières de ce qui nous était familier; pour les locutrices et locuteurs, la traduction déplace la parole de la langue source et familière à laquelle elle était organiquement liée, pour en faire apparaître le contenu secret et ineffable avant l'épreuve de l'étranger.

Une telle traduction, note Berman, implique des compromis, et surtout la recherche d'une juste distance à mi-chemin entre le respect de l'autre et de soi. Autrement dit, une telle approche de la traduction ne nécessite pas seulement, comme Venuti le suggère dans *L'Invisibilité du traducteur*, un processus de relocalisation du texte traduit en vue notamment d'un déplacement des canons de la langue cible. Ce type de traduction requiert aussi de la part des traductrices et traducteurs une approche critique et éthique de leurs propres pratiques. Cette hospitalité n'est pas seulement une occasion de célébrer des différences. C'est aussi une façon d'engager, de définir ou d'interroger la juste distance qui me sépare de l'autre et de sa parole. Au lieu d'être assimilé dans la voix et les représentations de l'autre, le texte traduit négocie les limites qui séparent la langue source et la langue cible. Il déplace donc en même temps les frontières de cette dernière. Sur ce plan, la traduction offre un modèle incomparable et radical d'expérience éthique. Ce n'est pas seulement dans les structures confortables d'une langue partagée que se construisent la vie bonne et les institutions justes, mais aussi dans l'expérience radicale de l'hétérogénéité linguistique.

3. L'hospitalité langagière

Ricœur synthétise la lecture qu'il effectue des thèses de Berman dans l'énoncé d'un principe d'hospitalité, ce dernier terme pouvant peut-être se rapprocher d'un autre titre de Berman appartenant au même champ sémantique : « L'auberge du lointain ». Ce principe d'hospitalité s'énonce ainsi : « Hospitalité langagière donc, où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger » (Ricœur, 2003, p. 20). L'hospitalité langagière, comme le fait apparaître cette

citation, est fondatrice d'un rapport de mutualité au sein de la traduction. Envisagé sous l'angle de l'hospitalité, le processus de traduction est révélé aussi bien dans ce qu'il peut avoir de privé (que la sphère privée soit ici comprise comme celle du moi ou de la communauté linguistique), que dans ce qu'il a de politique, et qui prend ici la forme de l'accueil de l'étranger. Selon Ricœur, la traduction ne peut donc pas être réduite à un simple processus éthique compris comme « changement de soi », ainsi que l'entend Butler, pas plus qu'il ne pourrait se limiter à une stratégie politique visant à obtenir des changements sociaux.

Chez Ricœur, en effet, la traduction est la condition même d'un « bonheur », sous l'égide duquel est d'ailleurs placé l'article. Ce bonheur trouve sa source dans l'accueil de l'autre, dans la satisfaction de le recevoir chez soi en même temps que l'on habite, sur le plan linguistique tout au moins, chez lui. La double dimension de cet habiter prévient immédiatement toute réduction de l'accueil de l'autre à l'hospitalité patriarcale, par laquelle le « maître de maison » accepte unilatéralement l'autre chez soi. Le bonheur que semble décrire Ricœur est celui d'avoir en quelque sorte « un double chez soi », qui ne désigne pas le double habiter du colonisateur, venu de chez lui en terre étrangère pour se faire un nouveau chez soi. Le plaisir d'habiter la langue de l'autre est, selon la formule de Ricœur, *compensé* par un autre plaisir qui garantit l'équilibre de l'échange : le plaisir d'accueillir l'autre chez soi. Si la traduction est en soi un véritable défi, c'est sans doute aussi parce que son enjeu réside dans cet équilibre fragile par lequel l'habiter chez l'autre ne supplante jamais l'accueil de l'autre chez soi, ou par lequel le versant éthique du traduire ne peut jamais être désolidarisé de son versant politique. Plus fondamentalement encore, en déclinant l'acte de traduire selon un principe d'hospitalité langagière, Ricœur s'intéresse ici à l'expérience fondamentale d'un être-avec l'autre, voire d'un être-chez-l'autre, où habiter chez l'autre est une autre façon de l'écouter. Ce principe permet de garantir que nous ne soyons pas condamnés au silence dans l'inconfortable expérience de l'échec de la traduction. Il permet de surmonter le silence lorsque nous sommes tentés de témoigner une fidélité extrême à la préservation de ce qui, dans le langage, peut demeurer énigmatique. Car si Ricœur s'accorde avec Steiner pour dire que « comprendre, c'est traduire », le principe d'hospitalité langagière assure qu'un vœu extrême de fidélité à l'indicible du langage ne se referme pas « sur le rapport de soi à soi-même dans le secret où nous retrouvons l'intraduisible » (Ricœur, 1999, p. 19). L'épreuve de l'étranger nous permet de ne pas nous « enfermer dans l'aigreur d'un monologue, seuls avec nos livres ». Plus encore, elle garantit les formes les plus pures de rapport à l'autre, celles de l'amour et de l'amitié, où la discrétion dans la compréhension secrète de l'autre assure l'équilibre fragile entre distance et proximité. Finalement, traduire, semble dire Ricœur, ce n'est pas seulement écouter la parole de l'autre, faire attention à sa voix différente, mais aussi habiter cette différence pour assurer que l'autre, tout en restant autre, puisse être entendu chez moi.

III. ÉTHIQUE DE LA TRADUCTION, CARE ET SOLLICITUDE

Cette section veut montrer que l'éthique de la traduction de Ricœur déploie et approfondit certains aspects des éthiques du *care*. D'un côté, pensée sur le mode de la traduction, l'éthique proposée par Ricœur déploie le versant linguistique, demeuré métaphorique chez Gilligan, d'une éthique du *care*, c'est-à-dire d'une éthique de l'attention à l'autre, du soin ou de la sollicitude. D'un autre côté, l'éthique de la traduction formulée par Ricœur approfondit la compréhension du rôle joué par la sollicitude dans la formulation de la « petite éthique », telle que cette dernière est présentée dans *Soi-même comme un autre*. En déployant le *care* « en traduction », Ricœur énonce ainsi les principes de ce que pourrait être une éthique féministe de la traduction au cœur d'une politique de la traduction. Il nous donne par là même aussi des moyens de jeter des passerelles entre des traditions philosophiques féministes, notamment modernes et postmodernes, que les dernières décennies semblaient avoir éloignées.

1. Traduire dans une voix différente

Selon Ricœur, comme on vient de le voir, la traduction est d'abord, comme chez Steiner, une modalité de la *compréhension* de l'autre. En l'occurrence, elle est un souci de l'autre, ou une attention à son égard. L'éthique de la traduction décline ainsi, dans sa philosophie, les virtualités linguistiques du *care*, présentes dès les premiers travaux de Gilligan, mais jamais véritablement développées ultérieurement. Chez Ricœur, cette attention est d'abord, pour reprendre la formule de Marie Garrau, une « sensibilité à la particularité d'une situation » (Garrau, 2014, p. 50). Dans le principe d'hospitalité langagière tel que l'énonce Ricœur, cette situation est avant tout de nature linguistique, avec ce que la langue peut cristalliser d'influences décisives dans la construction de l'autre : culture, histoire personnelle, expression des affects et de la rationalité, etc. Dans la traduction telle que définie par Ricœur, cette sensibilité implique, à l'instar de la sensibilité mise en œuvre dans les éthiques du *care*, une dimension active et une dimension passive. Dimension passive, parce qu'elle suppose une implication émotionnelle dans la situation où s'exerce le jugement, implication qui permet d'être disponible sur le plan affectif pour comprendre l'autre. C'est « l'habiter la langue de l'autre » évoqué par Ricœur dans le premier volet du principe d'hospitalité. Le rapport de *care* implique en outre une dimension active, parce que cette disponibilité affective permet à son tour, notamment dans le jugement moral qu'elle implique, d'éclairer une situation morale en en dégageant la complexité et les enjeux. Ramenée au principe d'hospitalité, cette dimension active correspond au second volet du traduire, où l'« accueil de l'autre » n'est rendu possible qu'à condition de séjourner ou d'avoir séjourné aussi dans la langue de l'autre. Pour parler *dans* une voix différente, il faut d'abord l'avoir écoutée.

On pourrait ajouter qu'en la plaçant sous le signe de l'hospitalité et du plaisir, Ricœur donne à la traduction le visage d'un « *care for* », c'est-à-dire d'un attachement émotionnel à l'autre, plutôt que celui d'un vague « *care about* ». La

traduction ne pourrait se limiter en effet à une simple prise en compte de l'autre. Elle est une attention particulière et réfléchie, voire un travail – puisque c'est le mot qu'utilise le philosophe – sur la voix de l'autre. Elle est l'*épreuve*, pourrait dire Ricœur après Berman, de la parole de l'autre, parce qu'elle implique à proprement parler qu'on l'éprouve et en fasse l'expérience, y compris de manière affective. Ainsi, ce qui était demeuré seulement une image dans le travail de Gilligan (au point d'ailleurs que le titre retenu pour la première traduction de l'ouvrage de Gilligan en français – *Une si grande différence* (Gilligan, 1986) – ait éclipsé complètement le mot « voix » pourtant présent dans le titre anglais), se trouve déployé dans toutes ses conséquences chez Ricœur. En reconnaissant dans la traduction un *modèle* pour penser la relation intersubjective au cœur de l'universel, Ricœur érige l'attention à la voix de l'autre en un paradigme à la fois éthique et politique, utile pour les revendications féministes. S'il s'agit en effet d'avoir *voix au chapitre*, ou *de faire entendre sa voix*, alors le dispositif de la traduction qu'il aménage semble offrir un modèle à la fois éthique et politique d'attention à l'autre, et de restitution de sa voix.

Dans l'hospitalité langagière comme dans l'éthique du *care*, l'attention à l'autre est en outre une attention à ce qui fait que cette voix est différente et qu'elle est autre que la mienne. La voix de l'autre, c'est ce qui le caractérise personnellement, particulièrement, ce qu'il a de plus original. La relation éthique au cœur de la définition de l'universel proposée par Ricœur est donc une attention à ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel dans la parole de l'autre, et que l'autre, comme le soulignait Berman, ne connaît d'ailleurs lui-même peut-être pas. Ne sommes-nous pas parfois surpris, en effet, écoutant des enregistrements ou des vidéos, d'entendre notre propre voix? À l'image du rapport instauré dans l'éthique du *care*, le modèle de la traduction proposé par Ricœur suggère de définir un type de rapport à l'autre dans lequel une attention particulière est portée à ce qui le caractérise comme différent et unique; en retour, le rapport à l'autre est aussi une épreuve pour l'autre, puisque ce rapport l'expose à sa propre « étrangèreté ». Comme dans les descriptions qu'on donne souvent des pratiques du *care*, à savoir qu'elles sont l'occasion pour le *care giver* comme pour le *care receiver* de sortir transformés de la relation de *care*, la traduction est ainsi pensée comme la possibilité inédite de se changer soi-même, de déployer un rapport éthique à soi. Surtout, le paradigme de la traduction décline les modalités d'un rapport de *care* où l'autre n'est pas seulement conçu de manière abstraite et désincarnée, mais comme un véritable partenaire dans la prise de décision politique. L'autre n'est plus, ainsi, l'« Autre abstrait » que pointe la philosophe féministe Seyla Benhabib (1992) en relisant plusieurs siècles de philosophie politique occidentale et patriarcale. Il est au contraire pensé dans ce qu'il a de plus concret, à la fois comme un égal et comme un partenaire.

L'éthique de la traduction chez Ricœur permet de plus, conformément au projet de Gilligan, de mettre à jour d'autres voies morales, c'est-à-dire d'autres façons de concevoir la moralité que les éthiques rationalistes et abstraites du droit tendent à discriminer ou à écarter. En formulant une éthique de la traduction, Ricœur se montre soucieux de prendre en compte d'autres formes de « visées de

la vie bonne », dont l'existence ne m'est peut-être pas même soupçonnable, si tant est que la communauté linguistique à laquelle j'appartiens puisse aussi délimiter les bornes de celle, morale, dans laquelle j'exerce mon jugement. Cette éthique de la traduction pense ainsi le souci de l'autre dans ce qu'il peut avoir de plus radical, lorsque l'autre n'appartient pas à la même communauté linguistique que moi et que la discussion même des institutions justes est rendue apparemment impossible.

L'éthique de la traduction chez Ricœur distancie enfin l'éthique du *care* de sa dimension privée ou communautaire en lui donnant, conformément au projet féministe et transnational d'une politique de la traduction, une dimension à proprement parler politique. De ce point de vue, la théorie de Ricœur répond d'une part aux préoccupations des théoriciennes du *care*, qui s'inquiètent que les pratiques *caring* soient maintenues dans la sphère domestique et limitée aux seules femmes. Elle entre ainsi en résonance avec tous les efforts théoriques qui ont été accomplis ces dernières années pour faire du *care* un paradigme politique (Tronto, 2009, 2013; Robinson, 2011; Groves, 2014). Elle répond d'autre part aux inquiétudes formulées par certaines féministes qu'une politique de la traduction ne garantisse rien en soi (Iveković, 2015), si ce n'est des transformations politiques. Car si une politique de la traduction promet sans doute d'éviter la cristallisation et la réduction oppressante des sujets discursifs à leur identité, en assurant notamment les passages d'une langue à l'autre, elle ne garantit aucunement que les transformations politiques auxquelles elle aboutit soient bonnes, notamment pour les femmes. Sur ce plan, l'éthique de la traduction de Ricœur complète et parachève une éthique du souci de l'autre, et nous aide à penser non seulement le rapport entre éthique, morale et politique, mais aussi l'articulation entre différentes visées éthiques et l'action politique auxquelles ces visées éthiques aboutissent, ainsi que leur arbitrage dans la sphère publique.

2. Politique de la sollicitude

La réflexion de Ricœur sur la traduction peut être ressaisie dans le projet plus vaste du philosophe et permettre d'approfondir et de préciser les modalités de ce qui, dans *Soi-même comme un autre* (1990), est décrit sous le terme de sollicitude. Cette philosophie de la traduction peut plus particulièrement être lue comme une façon de décliner certains aspects de la « petite éthique » et son articulation à la « grande éthique ». Formulée sous l'angle de la traduction, et plus précisément en termes d'épreuve de l'étranger, la dialectique qui, du moi au soi, passe par l'autre, permet de donner une ampleur nouvelle à la notion de sollicitude qui se trouve au centre du dispositif éthicopolitique chez Ricœur. L'épreuve de l'étranger et le principe de l'hospitalité langagière dont Ricœur discute donnent en effet une profondeur inédite au projet d'une recherche de « la vie bonne avec et pour autrui, dans des institutions justes » (Ricœur, 1990, p. 202). En déclinant la sollicitude selon le paradigme de la traduction, les thèses de Ricœur offrent deux avantages théoriques au regard du féminisme, qui tiennent à l'articulation entre attention à l'autre et institutions justes.

Tout d'abord, l'attention à l'autre telle qu'elle est mise en œuvre dans le rapport de traduction échappe à l'opposition entre *care* et justice qui a parfois servi, notamment dans la réception française des travaux de Gilligan (Laugier et Paperman, 2006, partie 2, « *Care* et justice »), à décrire les pratiques de *care*. L'attention à l'autre déployée dans la traduction n'est pas une morale domestique ou infrajuridique. Au contraire, elle décline d'une autre façon la réciprocité fondatrice du rapport éthique à l'autre, partant de toute signification, et donc de tout principe de justice. En s'inscrivant au cœur du paradoxe d'un échange entre deux personnes irremplaçables et non substituables, le principe de l'hospitalité langagière contient d'emblée l'équivalence qui permet aux deux participant.e.s de la traduction le passage de l'estime de l'autre *comme un soi-même* à l'estime de *soi-même comme un autre*. La traduction nous met devant une double épreuve, qui est d'abord celle de nous-mêmes devant une œuvre *étrangère* et par définition, autre. Mais elle questionne aussi la nature même de ce qu'il peut y avoir d'étranger en l'autre, ce qui fait l'essence de sa différence. Elle met en outre l'étranger lui-même devant le mystère de sa propre différence. Ce double rapport d'« étrangèreté » peut alors être interprété comme une autre modalité de la règle d'or si chère à Ricœur, qui énonce les conditions d'un rapport de mutualité.

Contrairement à Butler qui souligne, notamment dans *Le Pouvoir des mots* (2008), notre extrême vulnérabilité à l'autre sur la base du langage, Ricœur expose à travers son analyse de la traduction les termes d'une double vulnérabilité, ou d'une vulnérabilité réciproque. L'épreuve de l'étranger suppose que je m'expose à la langue de l'autre sans que je sache exactement ce que je peux attendre de cette vulnérabilité à la parole de l'autre; en retour, l'autre n'a guère d'autre solution que de s'en remettre à ma capacité de traduire, qui le dépouille en quelque sorte pour un temps de sa propre voix, afin de lui redonner son pouvoir d'agir ailleurs, dans le système culturel et linguistique d'une autre langue. L'autre doit donc aussi accepter de s'exposer, d'être l'objet de mon attention, que je lui prête ma voix. Cette forme de vulnérabilité du prochain diffère radicalement en ce sens de la vulnérabilité abstraite, ou potentielle, que l'on trouve selon nous chez Tronto. La vulnérabilité décrite par Ricœur n'est pas celle de tou.te.s, à chaque instant, à toutes les étapes de nos vies. Elle est une vulnérabilité que l'on éprouve d'abord dans l'inconfort de la langue de l'autre, avant d'en faire l'expérience dans les limites de sa propre langue. Elle est la vulnérabilité la plus fondamentale, parce que s'y jouent, comme l'avait remarqué Butler, non seulement la possibilité pour moi d'être *sujet*, mais celle même d'un universel. Chez Ricœur, cependant, comme chez Tronto, quoique différemment, cette vulnérabilité est la condition d'un être ensemble, par-delà les logiques nationales ou internationales – et Ricœur pourrait ajouter sans doute, par-delà les découpages communautaires monolingues. Aussi l'éthique de la traduction déploie-t-elle la possibilité même d'un rapport de justice à l'égard de l'autre, par-delà les frontières. En ce sens, Ricœur articule une éthique de la traduction à une politique de la traduction qui, tout en portant attention à la voix de l'autre, garantit que cette voix pourra être entendue par-delà les oppressions et les contraintes locales qui la limitent ou la contrôlent – quand elles ne la réduisent pas au silence.

Le second avantage de la théorie ricœurienne de la traduction pour la théorie féministe réside dans le fait que la sollicitude, comprise comme hospitalité langagière dans le rapport de traduction, est indissociable de la justice et participe à la même dialectique qui doit aboutir à la construction d'institutions justes. Telle qu'elle est définie par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* ou, sous une autre forme, dans « Défi et Bonheur de la traduction », la sollicitude pour autrui n'accorde, contrairement à la charité lévinassienne, par exemple, aucune préséance sur la justice ou sur l'estime de soi. L'hospitalité langagière évoquée par Ricœur n'est pas non plus menacée de virer à l'« hostipitalité » de Derrida, dans laquelle l'accueil de l'autre suppose aussi toujours la possibilité de sa tyrannie. Autrement dit, dans l'hospitalité langagière décrite par Ricœur, le souci de l'autre, comme le souci de soi, n'est jamais menacé d'être éclipsé ou absorbé dans la morale communautaire : Comme le dit Ricœur, « entre ce que j'appelle estime de soi, sollicitude pour autrui et justice à l'égard du chacun, il n'y [a] aucun ordre de priorité mais une simple succession dialectique » (Aeschlimann, 1994, p. 76 et suiv.). Tout d'abord, dans la mesure où elle est mue par un sentiment de sollicitude, l'hospitalité langagière nécessite un fond d'estime de soi qui assure à cette hospitalité le caractère d'un accueil, et non celui d'une soumission. À la lueur de l'adage selon lequel « charité bien ordonnée commence par soi-même », Ricœur garantit que la sollicitude ne dissimulera pas un abandon de soi ou d'autres formes d'abnégation, de renoncement à soi. Le pôle dialectique qui fait osciller la rencontre avec l'autre entre l'estime de soi et la sollicitude garantit une forme de mutualité dans l'attention que je porte à l'autre et dans l'hospitalité langagière. Le pôle dialectique de la justice, d'autre part, qui fait osciller l'attention à l'autre entre sollicitude et justice à l'égard du chacun, garantit en outre l'arbitrage entre différentes définitions concurrentes du bien. Car si aucune institution juste ne peut naître d'un rapport à l'autre ou d'un « vivre avec autrui » non mus par un élan fondamental de sollicitude, en retour, la sollicitude est toujours menacée d'asymétrie si des institutions ne garantissent pas qu'elle ne se dégrade en bonté sans réciprocité, en charité condescendante, ou qu'elle ne soit absorbée par les lois familiales ou communautaires.

Ainsi, inscrite au cœur d'une dialectique dont l'estime de soi et la justice sont les autres pôles, la sollicitude et l'hospitalité langagière selon Ricœur permettent, en réponse aux inquiétudes de Spivak, de penser une éthique de la traduction dégagée de tout rapport asymétrique. Elle garantit que mon attention à la voix de l'autre ne soit pas un moyen de le priver de sa propre voix, ou d'exercer sur elle ou lui une quelconque forme de tyrannie. Comme le montrent ainsi les remarques qui précèdent, en tant qu'elle vise un ordre politique juste, une politique de la traduction ne va pas sans une éthique de la traduction fondée sur un principe de sollicitude, dont l'hospitalité langagière proposée par Ricœur pourrait être une formulation. C'est à ce titre même qu'une politique de la traduction, articulée à une éthique ricœurienne de la traduction, peut être pensée comme ouverte sur l'universel. Premièrement, comme le souligne Ricœur en commentant Steiner, le paradigme de la traduction nous aide à penser l'universalité réelle

de la diversité des langues. À ce titre, l'hospitalité langagière nous aide à penser sur le plan éthique le rapport avec celle ou celui qui n'appartient pas à ma communauté linguistique. Mais pour Ricœur, ce paradigme de la traduction mène aussi à penser, au sein même de la langue, « l'indéfinie diversité » (Ricœur, 1999, p. 16-17) d'une langue, celle que génère sa pratique en contexte et qui nécessite un travail d'interprétation, celle qu'aucun projet de langue universelle (et donc artificielle) ne peut pour ainsi dire concurrencer. Deuxièmement, le principe d'hospitalité décrit par Ricœur laisse transparaître l'universalité de la règle d'or, indissociable de tout rapport *caring*. Penser le *care* « en traduction » permet alors de mettre en évidence l'articulation entre les pratiques du *care* et l'universel. En avançant que l'universel peut se penser sur le mode de la traduction et en décrivant la traduction selon un principe d'hospitalité mu par un élan de sollicitude, Ricœur articule la sollicitude à l'universel. Ou encore, il place la sollicitude, comprise comme attention à la parole de l'autre, au cœur du dynamisme de l'universel.

CONCLUSION

On peut ainsi penser que Ricœur fait de l'attention à la parole de l'autre le fondement éthique de la politique de la traduction voulue par les théoriciennes du féminisme transnational. Ricœur offre ainsi les moyens théoriques de dessiner de nouvelles formes de solidarité, politiques et théoriques, entre des féminismes que l'histoire avait eu tendance à éloigner. En formulant en termes linguistiques les modalités du rapport à l'autre induites par la relation de sollicitude, Ricœur explicite notamment le lien entre, d'une part, les féminismes postmodernes qui, à la suite de Foucault, Lacan, Derrida, Cixous, ou Lyotard, entre autres, s'appuient sur une définition discursive du sujet, et d'autre part, les philosophies du *care* qui, tout en fournissant des moyens d'ébranler la représentation monadique du sujet comme entité indépendante et autonome, s'inscrivent généralement dans une ontologie plus proche de la philosophie moderne. Cette éthique de la traduction fournit ainsi les moyens de penser des solidarités théoriques plus profondes que les stratégies politiques d'un temps parfois revendiquées par les féministes transnationales.

Plutôt que de penser une politique de la traduction contre l'universel, Ricœur formule des propositions utiles pour penser l'universel en traduction. Il nous aide par ailleurs à articuler les plans éthique et politique de cet universel en traduction, explicitant notamment les termes de ce que pourrait être une éthique féministe de la traduction. Cette dernière s'énonce dans un principe d'hospitalité langagière qui déploie de manière implicite les modalités d'une éthique du *care*. En faisant de l'attention à la voix de l'autre le cœur de son système éthique et politique, Ricœur fournit aux féministes des outils pour contourner les mécanismes d'oppression qui réduisent les subalternes au silence. D'un côté, l'éthique de la traduction déployée par Ricœur développe l'axe linguistique et pour ainsi dire métaphorique de l'éthiques du *care* chez Gilligan, qui cherche précisément à redonner voix à d'autres formes de représentations du monde et du rapport à l'autre, à d'autres formes d'habiter et de se situer dans le monde que les philo-

sophies abstraites du droit ont tendance à faire disparaître. D'un autre côté, l'éthique de la traduction invite à comprendre plus précisément encore le rôle quasi architectonique de la sollicitude dans la philosophie de Ricœur, puisqu'elle articule le rapport à l'autre dans toutes ses modalités éthiques et politiques.

RÉFÉRENCES

Aeschlimann, Jean-Christophe (dir.), *Éthique et responsabilité : Paul Ricœur / Jean Halpérin, Olivier Mongin... [et al]*; textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Neuchâtel, À la Baconnière, 1994.

Alvarez, Sonia E., de Lima Costa, Claudia, Feliu, Verónica, Hester, Rebecca, Klahn, Norma et Millie Thayer (dir.), *Translocalities/translocalidades : Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas*, Durham, Londres, Duke University Press, 2014.

Bacchetta, Paola, « Réflexions sur les alliances féministes transnationales », in Jules Falquet, Helena Sumiko Hirata et Danièle Kergoat (dir.), *Le sexe de la mondialisation : Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, « Fait Politique », 2010, p. 173-204.

Balibar, Étienne, « Ambiguous Universality », *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 7, no. 1, 1995, p. 48 et suiv.

— « Politique et traduction : réflexions à partir de Lyotard, Derrida, Saïd », *Revue Asylon(s)*, no. 7, fév. 2010, Consulté le 23 Août 2016, (<http://www.reseau-terra.eu/article932.html>).

—, « Universitas », 2015, (<https://philolarge.hypotheses.org/229>).

Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe 1. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, « Folio », 1986.

Benhabib, Seyla, *Situating the Self : Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.

Berger, Anne-Emmanuelle et Helenē Varika (dir.), *Genre et Postcolonialismes : Dialogues transcontinentaux*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2011.

Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Gallimard, « Essais », 1984.

—, *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999.

—, « Translation and the Trials of the Foreign », in Lawrence Venuti (dir.), *The Translation Studies Reader*, Londres/New York, Routledge, 2000, p. 284-297.

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.

Butler, Judith, *Contingency, Hegemony, Universality : Contemporary Dialogues on the Left*, Londres/New York, Phronesis. « Verso », 2000.

—, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.

—, *Défaire le genre*, trad. M. Cervulle, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.

—, *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, trad. C. Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.

- Derrida, Jacques, *Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- , *Chaque fois unique. La fin du monde*, Paris, Galilée, 2003.
- , *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »?*, Paris, Herne, 2005.
- Foran, Lisa, « An Ethics Of Discomfort : Supplementing Ricœur on Translation », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 6, no. 1, 2015, p. 25.
- Garrau, Marie, *Care et attention*, Paris, PUF, 2014.
- Gilligan, Carol, *Une si grande différence*, trad. A. Kwiatek, Paris, Flammarion, 1986.
- , *Une voix différente : pour une éthique du care*, trad. A. Kwiatek, Paris, Flammarion, 2008.
- Grewal, Inderpal et Caren Kaplan, *Scattered Hegemonies : Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Groves, Christopher, *Care, Uncertainty and Intergenerational Ethics*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.
- Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.
- Paperman, Patricia et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Édition de l'EHESS, 2006.
- Mohanty, Chandra Talpade, Russo, Ann et Lourdes Torres, (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- Moraga, Cherríe et Gloria Anzaldúa, (dir.), *This Bridge Called my Back : Writings by Radical Women of Color*, 4^e édition, Albany, State University of New York Press, 2015.
- Rada Iveković, « Traduire les frontières. Langue maternelle et langue nationale », *Revue Asylon(s)*, no. 4, 2015, Consulté le 23 Août 2016, (<http://www.reseau-terra.eu/article749.html>)
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- , « Le paradigme de la traduction », *Esprit*, no. 253 (6), 1999, p. 8-19.
- , *Le juste 2*, Paris, Éd. Esprit, 2001.
- , *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2003.
- Robinson, Fiona, *Ethics of Care : A Feminist Approach to Human Security*, Philadelphia, Temple University Press, 2011.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, « The Politics of Translation », in Lawrence Venuti (dir.), *The Translation Studies Reader*, Londres/New York, Routledge, 2000, p. 397-416.
- , *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 2006.

Steiner, George, *After Babel : Aspects of Language and Translation*, Londres, Oxford University Press, 1975.

Tronto, Joan C., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2009.

Venuti, Lawrence, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Londres, Routledge, 2008.