TRANSEUROPEENNES
Revue internationale de pensée critique

L'humanisme selon Edward Saïd

Enjeux éthiques et politiques de la traduction

Auteur : **Orazio IRRERA**

Traducteur : **Etienne DOBENESQUE**

On sait qu'Edward Saïd fut l'un des intellectuels les plus attentifs aux effets politiques de la représentation, nous offrant des instruments importants pour l'analyse des mécanismes de construction des images à forte connotation eurocentrique et « monoculturelle » et des récits liés à la libération et aux instances de reconnaissance de subjectivités politiques opprimées et excentrées. On peut même affirmer sans trop de risque que son activité critique se concentre avant tout sur ces lieux sensibles, culturellement et politiquement, pour lesquels se pose d'une façon ou d'une autre le problème de la *traduction* d'une altérité culturelle, politique, linguistique, d'un horizon de sens à un autre. C'est au sein de ce processus de traduction qu'Edward Saïd s'efforce de montrer en quoi les représentations sont indissociables de certaines dynamiques de pouvoir, comme l'ont souligné la plupart de ses exégètes et tous ceux qui ont fait de son œuvre une source d'inspiration indispensable. Ce qu'on a souligné beaucoup moins fréquemment, c'est le fait qu'un autre enjeu tout aussi important de ce processus de traduction est la construction éthique et politique de celui qui est impliqué dans la représentation, non seulement comme sujet représenté ou comme sujet de la représentation, mais aussi comme subjectivité interpellée par les exigences interprétatives de certaines représentations. Cet ensemble de problèmes n'est ni un corollaire de ses thèses les plus connues, ni un sous-texte identifiable à force d'interprétations abusives. Bien au contraire, on peut le voir comme un des principaux axes de développement de l'ensemble de sa production, de sa monographie sur Conrad et des travaux théoriques et méthodologiques importants de *Beginnings* jusqu'à ses tout derniers écrits sur l'humanisme.

C'est pour cette raison que si l'on veut comprendre ces effets de subjectivation éthique et politique implicites dans la production des représentations, il faut faire référence à la problématisation éthique et politique de la traduction, qui permet d'éviter la fétichisation de cette notion de représentation, et donc l'oblitération du mouvement différentiel continu entre production et réception qui la caractérise. Cette différence est le lieu de l'articulation productive, toujours provisoire et instable, qui est propre à la traduction, dont les glissements de sens continus, d'un côté, compromettent la fixité métaphysique de la représentation, et de l'autre, créent des effets de subjectivation importants éthiquement et politiquement.

C'est dans le volume posthume *Humanisme et démocratie*, qui recueille des conférences prononcées entre 2000 et 2002, que ces thèmes sont abordées sous la forme la plus explicite[1]. Dans ces textes, Saïd met en rapport son engagement politique en tant que penseur critique au sein d'une société démocratique et un ensemble de pratiques culturelles qu'il désigne sous le nom d'« humanisme ». Certains interprètes ont relevé,

Copyright © 2018 transeuropeennes

dès l'époque de *L'Orientalisme*, le caractère extrêmement problématique de ces références constantes à l'humanisme bourgeois tardif dès lors que cette tradition était porteuse de valeurs impliquant la supériorité européenne sur les autres peuples et les autres cultures. Pour comprendre la raison pour laquelle des figures comme Erich Auerbach, Ernst Curtius ou Leo Spitzer sont devenues pour Saïd une sorte de paradigme de sa conscience critique, il faut s'interroger sur le caractère central de la traduction et des dynamiques de réception qui lui sont liées, en observant comment se définit à travers elle un rapport particulier entre pratique culturelle et résistance politique :
L'humanisme est une affaire de lecture, une affaire de point de vue et, dans notre travail comme humanistes, c'est une affaire de transition d'un domaine, d'une région de l'expérience humaine à une autre. Mais l'humanisme s'occupe aussi de la façon dont s'exercent les identités autres que celles qui se rattachent au drapeau ou à l'engagement national et militaire du jour. La mise en œuvre d'une nouvelle identité, voilà ce que nous faisons quand nous lisons, quand nous relions certaines parties du texte à d'autres et que nous élargissons le champ de la recherche à des cercles de pertinence de plus en plus étendus (HD, 147).
Si elle est rarement mentionnée par Saïd, l'idée de traduction est au cœur des pratiques culturelles qui caractérisent son humanisme. C'est à travers la traduction que « la résistance humaniste » se définit comme l'effort pour ramener la critique à l'intérieur de cet horizon mondain « national » où elle doit se poser les questions de la construction de la tradition et de l'usage qui est fait du passé, « questions qui surviennent […] aussitôt et qui, chacune leur tour, nous conduisent inévitablement aux questions d'identité et d'état national » (HD, 139). Dans cette mise en discussion des valeurs traditionnelles et de ce sens exclusif et monolithique du « nous », on comprend bien le rôle et l'importance que revêt la traduction pour l'humaniste contemporain qui se propose de montrer le sens de « la multiplicité des mondes et des relations complexes qui s'établissent entre les traditions, à savoir cette combinaison inévitable […] qui se produit entre l'appartenance et le détachement, la réception et la résistance » (HD, 141). Ainsi, la traduction met en évidence toute une série d'objectifs éthiques et politiques qui permet à la critique humaniste de s'exercer tout en maintenant une tension irréductible entre ce que Saïd appelle « le national » et « l'esthétique ». Cette tension s'avère productive dans la mesure où elle est capable de faire sauter toutes ces manœuvres liées à la sémiotique du pouvoir politique national qui s'efforcent de consolider l'opinion publique en construisant des identités strictement closes qui se nourrissent d'oppositions radicales. À l'opposé de ces opérations condensées dans ce que Saïd appelle par métonymie « le national », il y a les formes narratives – « l'esthétique » – qui, en posant de front la nécessité de la traduction, introduisent une perspective historique et des facteurs diachroniques susceptibles de mettre à nu les projets de domination liés à l'affirmation d'une perspective « monoculturelle » et « monolinguiste » :
Y a-t-il donc une responsabilité plus juste pour l'humaniste aux États-Unis que celle de maintenir plutôt que de résoudre la tension entre les instances esthétique et nationale, en se servant de la première pour contester, réexaminer et résister à la seconde selon les méthodes lentes mais rationnelles d'assimilation et de compréhension qui sont les siennes ? Quant à établir ces rapports qui nous permettent de percevoir à la fois la partie et le tout, c'est là l'essentiel : à quoi faut-il se relier, de quelle manière, et laquelle

Copyright © 2018 transeuropeennes

éviter ? (HD, 143-144).
On voit bien à partir de là que l'urgence de la résistance politique renvoie à quelque chose d'antérieur, à ce qu'il appelle la « réception philologique » : « Je ne vois nulle façon d'introduire [la notion de résistance] sans revenir sur la question de la réception [...] car le processus de lecture et d'assimilation philologique en est précisément le noyau irréductible » (HD, 132). Lecture, réception philologique et traduction se présentent donc au sein d'un ensemble de pratiques culturelles homogènes qui caractérise l'humanisme de Saïd comme quelque chose qui n'a rien à voir avec des valeurs anhistoriques et universelles qu'il s'agit de redécouvrir et de réactiver, mais qui concerne à sa nature pratique et éthique, c'est-à dire quelque chose qui va au-delà de sa portée cognitive et épistémologique en tant que simple décodage culturel. Le moment de la traduction que suppose la réception philologique à laquelle se réfère Saïd met donc en cause quelque chose d'autre, qui relève de la subjectivation de celui qui met en acte ce régime de pratiques :
*Il me paraît donc important de souligner que, pour l'humaniste, le fait de lire revient avant tout à se mettre à la place de l'auteur, chez qui l'écriture correspond à une série de décisions et de choix qui s'expriment dans les mots. Inutile de dire qu'aucun auteur n'est totalement souverain sur – ou supérieur à – l'époque, les lieux et les conditions de sa vie ; ceux-ci doivent donc également être compris si l'on veut se mettre dans la position de l'auteur, de manière empathique (*sympathetically*)* (HD, 118-119, traduction légèrement modifiée).

À première vue, on peut s'étonner que Saïd, à travers l'usage du terme anglais « sympathy » et de ses dérivés (« sympathetic » et « sympathetically »), présente à plusieurs reprises le rapport qui définit l'acte de lecture et de traduction du philologue comme un rapport d'*empathie*[2]. Ce choix peut étonner dans la mesure où l'idée d'abolir la distance entre une époque et une autre ou entre un sujet et un autre s'apparente plus à un mythe historiographique du XIXe siècle qu'à une perspective de recherche encore envisageable de nos jours. Malgré cela, cette position est réaffirmée dans la conférence suivante, l'*Introduction à* Mimesis *d'Auerbach*[3]. À propos du cadre méthodologique propre à la pratique philologique, Saïd écrit :
Pour être en mesure de comprendre un texte humaniste, on doit tenter de se mettre à la place de l'auteur, vivre sa réalité, éprouver ses expériences intimes, etc., le tout grâce à cette combinaison d'érudition et d'empathie *(*combination of erudition and sympathy*) qui est la marque de la philologie herméneutique. Ainsi, la frontière qui sépare les événements réels de leur interprétation par l'esprit est brouillée [...]. [S'il est vrai qu'un auteur entretient] avec son époque une relation organique et intégrale, une sorte d'*édification de soi *(*self-making*) dans le contexte d'une société comprise dans sa dynamique propre à un moment très précis de son évolution [...] la relation entre le lecteur-critique et le texte [sera] également transformée. Au lieu d'un esprit parfaitement étranger au texte qu'il interroge ainsi qu'à l'époque où il fut écrit, nous [serions] en présence d'un dialogue empathique (*sympathetic*) entre deux esprits conversant à travers les âges et les cultures, capables de communiquer l'un avec l'autre, telles des intelligences amicales et respectueuses tentant de se comprendre en se plaçant chacune dans la perspective de l'autre* (HD, 165-167 ; traduction modifiée).
Pour expliquer cette curieuse pratique révisionniste de la part du critique, il faut d'une

certaine manière reporter ce que Saïd met dans l'objet à interpréter (le texte littéraire) sur la pratique de la « traduction » humaniste elle-même, qui se constitue donc à son tour comme une pratique d'édification de soi du lecteur-critique. En d'autres termes, il faut réduire la portée épistémologique de l'empathie en tant que mode de connaissance. Saïd nous rappelle en effet constamment que l'interprétation philologique est marquée par une part de subjectivité irréductible qui interdit à ce type de connaissance l'exactitude des disciplines scientifiques. Pour le critique palestinien, cette « frontière qui sépare les événements réels de leur interprétation par l'esprit [et qui] est brouillée » constitue une « faiblesse tragique » congénitale des reconstructions philologiques et historiographiques de l'humaniste.

Si cet élément subjectif, qui concerne la représentation et donc les œuvres d'un auteur tout autant que les enquêtes historiographiques et philologiques du critique, interdit de fait toute « traduction » définitive et complète, le rapport d'empathie dont parle Saïd ne devrait pas être entendu uniquement comme ce qui *réduit* la distance entre le philologue, l'humaniste, l'historien et les textes et les auteurs qu'ils interprètent, mais plutôt comme une pratique qui *introduit* une « distance critique » par rapport à l'horizon culturel à l'intérieur duquel l'intellectuel a l'habitude d'interpréter ses textes (ce qu'Auerbach appelait l'*Ansatzpunkt*)[4]. En ce sens, l'empathie ne sera pas (du moins pas seulement et peut-être même pas principalement) une manière d'atteindre des textes et des auteurs lointains dans le temps, mais une pratique de séparation (partielle) de l'horizon de sens présent. La pratique philologique entendue comme combinaison d'érudition et d'empathie sera alors en premier lieu une pratique de soi, un exercice spirituel[5]. Ce n'est donc pas un hasard si Saïd a choisi de mettre en exergue de l'*Introduction à* Mimesis *d'Erich Auerbach* cette phrase de Gabriel García Márquez : « Les êtres humains ne naissent pas une fois pour toutes le jour où leurs mères les mettent au monde, mais cette vie les oblige à se mettre au monde eux-mêmes » (HD, 156).

Mais que ce thème éthico-pratique d'édification de soi soit la caractéristique la plus spécifique de la pratique humaniste telle que l'entend Saïd, c'est ce que confirme aussi le rapprochement fondamental qu'il opère entre la réception qui caractérise la pratique philologique et ce qu'on appelle dans la culture musulmane le *ijtihad*. Saïd rappelle que s'il est impossible, selon l'Islam, d'avoir pleinement connaissance du Coran en tant que parole de Dieu, il est toutefois nécessaire de le lire et de le relire incessamment. Lorsqu'on se rapporte à la signification littérale de tout ce qui est contenu dans ces écrits, il faut tenir compte des interprétations précédentes qui se sont succédées et qui ont poussé, pour ainsi dire, l'une sur l'autre, en formant un système de lectures interdépendantes qui s'efforce de se rapprocher le plus possible des racines du texte. Bien sûr, il n'est pas possible d'arriver à sa vérité, mais ce qui reste irréductible dans cette pratique d'interprétation et de lecture, c'est justement « une dimension d'engagement personnel et d'effort exceptionnel appelé *ijtihad* en arabe […]. *Ijtihad* a la même racine que *jihad*, terme à présent notoire qui, prioritairement, ne désigne pas la guerre sainte, mais plutôt un effort essentiellement spirituel en faveur de la vérité » (HD, 129).

Ferial J. Ghazoul a souligné le caractère central que prend chez Saïd la métaphore du texte dans la culture musulmane là où il s'agit d'interpréter le monde à travers *le* texte, c'est-à-dire le Coran. Ce type de fonction traductive esquisserait une attitude critique à l'égard du « texte », en le préservant davantage pour le type d'activité qu'il génère que

pour le fixer en tant qu'objet de culte statique. Ainsi, Saïd « humanise » – ou mondanise – les textes, en les rendant pertinents par rapport à une expérience humaine historiquement et politiquement située. Pour Saïd, étudier les textes canoniques, c'est trouver toujours une manière de les modifier et de les traduire pour produire de nouvelles significations liées aux pratiques et aux besoins émergents[6]. Dans le même sens, Abdirahaman Hussein propose de faire remonter la spécificité éthique et politique de cette activité jusqu'aux *Beginnings*, où la notion de commencement présente des imbrications importantes avec les stratégies de la volonté, du constructivisme et de la fiction, qui permettent de concevoir la « vérité » comme quelque chose qui, au lieu d'être « révélé », doit plutôt être « accompli »[7].

Mais si la réception en tant qu'acte constitutif de la pratique philologique est fondée sur l'*ijtihad*, c'est-à-dire sur un véritable « exercice spirituel », elle n'en reste pas moins limitée pour Saïd aux conventions interprétatives propres à chaque époque : « Mais, dans tout effort personnel pour comprendre la structure sémantique et rhétorique d'un texte, je dois rappeler qu'aux frontières de ce qui est acceptable se trouvent les critères du droit, au sens strict, ainsi que les conventions et les mentalités d'une époque, au sens général. Dans le domaine public, la loi, *qanun*, est ce qui régit les actions individuelles ou exerce une autorité sur elles-mêmes quand elles se situent dans le cadre normal de la liberté d'expression » (HD, 130).

Pour que cette tension entre *ijtihad* et *qanun* puisse être conçue comme une clé de lecture pour comprendre les enjeux de l'activité de traduction dans l'humanisme de Saïd, il faut montrer comment elle s'inscrit entre les deux autres lignes de tension dont on a vu qu'elles caractérisaient l'humanisme en tant que réception/traduction et résistance – la tension entre « l'esthétique » et « le national » d'un côté et la tension entre détachement et appartenance de l'autre. Dans la conférence intitulée « La sphère humaniste », il affirme que *qanun* est une des racines étymologiques possibles du terme « canon ». Cette étymologie ouvre la pratique philologique à une confrontation avec tout ce qui est défini comme canonique ou canonisé, que ce soit en rapport avec les différentes « inventions de la tradition » par les nationalismes ou avec le canon des textes littéraires passant pour les expressions les plus significatives d'une tradition culturelle donnée. Dans les deux cas, pour le critique palestinien, nous nous trouvons face à « un conflit supposé entre, d'une part, ce qui est défini comme traditionnel et canonique, et, d'autre part, l'irruption gênante de la nouveauté et des formes intellectuelles de l'époque dans laquelle nous vivons » (HD, 55). Devant une telle situation, Saïd soutient que « tout langage doit être relativisé par le changement » et que l'acceptation du nouveau est une composante impérative de l'approche humaniste, marquée pour cette raison même par la nécessité de la traduction. D'autre part, outre ce « sens contraignant et légaliste » du terme « canon », il existe également une autre racine étymologique :

L'autre est musicale, c'est le canon en tant que forme contrapuntique utilisant de nombreuses voix qui d'habitude s'imitent strictement les unes les autres, à savoir une forme exprimant le mouvement, l'enjouement, la découverte et l'invention rhétorique. Vues sous cet angle, les humanités canoniques, loin d'être une somme rigide de règles établies et d'œuvres monumentales qui nous tyrannisent depuis le passé [...] resteront toujours ouvertes aux combinaisons changeantes de sens et de significations ; chaque lecture, chaque interprétation d'une œuvre canonique la fait revivre dans le temps

présent, fournit l'occasion d'une relecture, permet de placer l'ancien et le nouveau dans une perspective historique générale dont l'utilité est de nous montrer l'histoire comme un processus toujours en devenir plutôt qu'achevé et réglé une fois pour toutes (HD, 58-59).

À travers ce passage, on voit très clairement comment ce que Homi Bhabha a appelé « une forme d'affiliation, mais aussi une substitution et une subversion partielles de la souveraineté de l'auteur en faveur de la pratique révisionniste de la critique » peut inscrire l'activité de traduction dans la perspective philologique comme « un mode ironique et agoniste de résistance humaniste »[8]. Ainsi, la tension entre « l'esthétique » et « le national » ou, pour employer les termes de Bhabha, entre « le performatif » et « le pédagogique », ne concerne pas seulement une production d'histoires et de représentations alternatives, mais aussi la fonction performative de ces récits[9]. L'un des traits les plus saillants que présuppose cette pratique complexe de réception et de traduction consiste donc en un effort de séparation et de détachement par rapport à son propre horizon de valeurs qui permet d'instaurer des parcours et des techniques de subjectivation qui ne sont pas réductibles à la simple méthodologie sous-tendue par les actes herméneutiques mais constitutifs de la subjectivité même de l'humaniste. Il ne s'agit pas tant là de la confiance en la possibilité de rompre le cercle herméneutique que de la nécessité éthique et politique de problématiser toute forme d'affiliation qui bloque la reconnaissance de ce qui présente comme étranger, marginal, excentré.

C'est encore à travers la figure d'Erich Auerbach que se manifeste le plus nettement la caractéristique éthique liée à l'empathie en tant que pratique qui, dans la tentative pour abolir la distance entre une époque et une autre ou entre un sujet et un autre, finit par relativiser le point de vue et l'appartenance culturelle de chacun. C'est ce qui constitue pour Saïd le fondement moral au cœur de la formation d'Auerbach dans son contexte historique :

*L'entreprise herméneutique devait trouver, au fil des ans, sa spécificité dans une forme d'empathie (*sympathy*) très particulière envers des textes appartenant à des époques et à des cultures différentes. Pour un Allemand dont la spécialité était la littérature des langues romanes, cette empathie (*sympathy*) prenait une coloration presque idéologique du fait de la longue période d'hostilité entre la Prusse et la France, nation rivale la plus puissante parmi ses voisines et ennemies. En tant que spécialiste des langues romanes, l'étudiant allemand avait le choix : soit s'engager au nom du nationalisme prussien (ainsi que le fit Auerbach, soldat durant la première guerre mondiale) et étudier l'« ennemi » avec habileté et perspicacité, participant ainsi à la continuité de l'effort de guerre ; soit comme ce fut le cas d'Auerbach et de ses pairs, surmonter la bellicosité et ce que nous appelons de nos jours le « choc de civilisation » par une attitude accueillante, hospitalière, de la connaissance humaniste, dont le propre est de réconcilier les cultures en conflit en favorisant leurs échanges* (HD, 168-169, traduction légèrement modifiée).

Ici, la double tension entre l'esthétique et le national et entre appartenance et détachement révèle toutes ses implications éthiques et politiques, puisqu'elle configure des formes d'affiliation ou, si l'on veut, de subjectivation, qui se détachent des idées reçues et des rancœurs dont la communauté nationale est imprégnée. Ce passage permet également de dissiper certains doutes suscités par le fait que *Mimesis* puisse apparaître comme un texte imprégné de l'idée d'une culture qui reste connotée comme

uniquement européenne et, en dernière analyse, eurocentrique. Ce qui intéresse Saïd, c'est moins l'interprétation spécifique qu'Auerbach donne de certaines œuvres fondamentales de la culture européenne (même s'il admire sincèrement ce travail) que cette attitude spécifique qui, conformément à la vieille notion goethienne de *Weltliteratur*, se caractérise comme un effort éthique et critique visant à dépasser les oppositions et les hostilités relatives à chaque culture nationale, érigeant la pratique philologique en meilleur antidote à l'attachement opiniâtre à l'exclusivisme intransigeant de ses propres traditions ou, pour utiliser un terme que Saïd reprend très souvent, y compris dans ses conférences, d'un sens particulariste et national du « nous ». L'idéal goethien d'unité de l'histoire humaine était d'ailleurs vécu par Auerbach en termes oppositifs et s'il délimitait un champ d'études et d'intérêts incontestablement européen et eurocentrique, il suggérait également – ce qui, pour Saïd, est de la plus haute importance – une attitude de détachement par rapport à ses propres affiliations susceptible d'ouvrir l'humaniste à la compréhension de l'autre :

Néanmoins, durant la plus grande partie de sa vie active comme philologue des langues romanes, cet homme s'était assigné une mission, européenne (et eurocentriste) il est vrai, mais en laquelle il croyait profondément car elle mettait en avant l'unité de l'histoire humaine, permettait de comprendre les Autres malgré leur hostilité et malgré l'agressivité propre aux cultures et aux nationalismes modernes, et offrait un regard optimiste grâce auquel on pouvait saisir l'intimité d'un auteur ou l'essence d'une époque historique tout en gardant une conscience salutaire des limites de son propre regard et de l'insuffisance de son propre savoir (HD, 171-172).

Mais on peut aller un peu plus loin, en affirmant que la conscience de ses propres limites individuelles est le résultat de la fonction performative de la pratique philologique elle-même (réception, lecture, traduction) dans la mesure où, à travers un examen patient et érudit des détails, elle vise à « former un jugement qui s'attache au point de vue et permet d'accorder les diverses époques et cultures à leurs propres présuppositions et opinions, de tout faire pour assurer la découverte de ces dernières, et d'exclure comme non historique et dilettante toute évaluation absolue des phénomènes qui leur seraient extérieurs », comme l'écrit Auerbach dans *Mimesis*, cité par Saïd (HD, 173)[10].

Si l'on veut continuer questionner les dynamiques performatives qui caractérisent les pratiques de réception philologique et de traduction interculturelle, on ne peut sous-estimer le rôle du thème de l'exil dans la configuration de cette approche comparatiste marquée par une forme d'universalisme cosmopolite. Comme on le sait, l'expérience de l'exil est un élément biographique d'une importance incontournable pour Saïd lui-même. Pourtant, c'est Auerbach qui reste la principale figure de référence pour mettre à jour les rapports entre humanisme et exil, comme on peut le voir aux références constantes à la composition de *Mimesis* et à la condition d'exilé d'Auerbach. Dans ses principaux livres, Saïd mentionne systématiquement les circonstances dans lesquelles *Mimesis* a vu le jour, en renvoyant au témoignage d'Auerbach lui-même dans l'épilogue de son livre. Pendant la Seconde guerre mondiale, réfugié à Istanbul pour échapper aux persécutions racistes, il raconte que les bibliothèques ne possédaient pas les ouvrages nécessaires aux études de littérature comparée, que les éditions critiques qu'il avait avec lui n'étaient pas forcément les plus récentes et que c'était finalement en ignorant les contributions les plus récentes sur les œuvres et les auteurs dont il s'occupait qu'il avait écrit *Mimesis*. Du reste, comme le rappelle Saïd, « c'était précisément cet éloignement

de chez lui (*his distance from home*) – dans tous les sens de l'expression – qui a rendu possible l'entreprise exceptionnelle de *Mimesis*»[11]. C'est précisément à travers l'exil qu'Auerbach a pu observer que c'était ce détachement de l'appartenance nationale qui rendait possible un travail de si longue haleine à la lumière d'une dimension comparatiste plus vaste que l'horizon national. Auerbach affirme lui-même que s'il était resté en Europe, il ne se serait pas lancé dans un projet aussi audacieux[12].
Cette prise de distance à l'égard de sa propre tradition imposée par ces circonstances particulières confère à *Mimesis* une épaisseur qui va au-delà de l'érudition et des compétences qu'il démontre, puisque cette vision si vaste, véritable synthèse de la culture occidentale, « avait la même importance que le geste même de la faire » (O, 290)[13]. *Mimesis* n'était « pas seulement, comme on l'a souvent considéré, une réaffirmation grandiose de la tradition culturelle occidentale, mais aussi un ouvrage fondé avant tout sur un éloignement de celle-ci, un ouvrage dont les conditions d'existence et les circonstances ne sont pas issues directement de la culture qu'il décrit avec tant d'éclat et de perspicacité mais fondées sur une distance déchirante à celle-ci » (SC, 8). Pour souligner le caractère pratico-performatif de cette entreprise humaniste chez le comparatiste, Saïd rappelle également qu'Auerbach, à l'exemple de Giambattista Vico, considérait que « le travail philologique a affaire à l'humanité dans son ensemble et transcende les frontières nationales. Comme il le dit lui-même, ''notre maison philologique est la terre : cela ne peut plus être notre nation'' » (SC, 7). La conséquence immédiate de cette affirmation, comme le critique palestinien le rappelait déjà dans *L'Orientalisme*, c'est que : « plus on est capable de quitter sa patrie culturelle, plus on a de facilité à la juger, et le monde entier aussi bien, avec le détachement spirituel *et* la générosité nécessaires pour les voir tels qu'ils sont. Et plus on a de facilité, aussi, à se juger, soi et les autres cultures, avec la même combinaison d'intimité et de distance » (O, 290).
Que cette pratique du détachement s'inscrive dans un horizon éthico-pratique qui s'apparente largement à celui des exercices spirituels, c'est ce qu'on peut déduire de l'insistance avec laquelle Saïd reporte d'une œuvre à l'autre ce passage du *Didascalicon* d'Hughes de Saint Victor, cité par Auerbach, qui met en évidence l'ascèse à laquelle le philologue doit se soumettre s'il veut réussir à s'éloigner de sa propre appartenance pour accéder à une compréhension plus profonde des textes auxquels il à affaire, mais aussi et surtout pour parvenir à changer complètement son regard sur le monde et sur lui-même :
Le grand principe de la vertu, c'est que l'âme apprenne par un exercice progressif à se passer des choses visibles et transitoires, pour pouvoir ensuite s'en détacher complètement. C'est encore un voluptueux, celui pour qui la patrie est douce. C'est déjà un courageux, celui pour qui tout sol est une patrie. Mais il est parfait, celui pour qui le monde entier est un exil. Le premier a fixé son amour sur le monde, le second l'a éparpillé, le troisième l'a éteint[14].
Cette ascèse progressive marque un parcours où le paradigme de ce perfectionnisme moral est précisément le modèle de conscience critique que Saïd emprunte à Auerbach et, à travers lui, à toute une tradition philologique qui remonte au moins jusqu'à Vico[15].
Mais il faut noter que ce passage n'exprime nullement la nécessité d'opérer un détachement absolu de sa propre tradition. L'ascèse en question ne revient pas à se retirer du monde ou à restreindre la pratique philologique à l'horizon étroit d'une

érudition personnelle et solitaire. Comme on l'a déjà évoqué précédemment, ces pratiques, à travers le détachement qu'elles induisent dans la subjectivité qu'elles font advenir, modulent également une forme singulière d'appartenance. Revenant une fois de plus sur ce passage dans *Culture et impérialisme*, Saïd fait cette observation subtile : *Mais le 'courageux' et le 'parfait', précise Hugues de Saint-Victor, atteignent indépendance et détachement en* opérant un travail *sur leur attachement, et non les rejetant. L'exil suppose un pays natal qui existe, qu'on aime, avec lequel on a un lien réel. La vérité universelle de l'exil, ce n'est pas qu'on a perdu cet amour ou cette patrie, c'est qu'une perte inattendue, indésirable, leur est inhérente. Voyons les choses* comme si *elles étaient sur le point de disparaître : qu'est-ce qui les enracine dans la réalité ? Qu'allons-nous en sauver, en abandonner, en récupérer ? Répondre à ces questions exige l'indépendance et le détachement de celui dont la patrie est 'douce', mais auquel sa condition actuelle interdit de ressaisir cette douceur, et plus encore de se satisfaire des substituts qu'offrent l'illusion ou le dogme, inspirés par l'orgueil d'un héritage ou la certitude de savoir qui 'nous' sommes*[16].

C'est en ce sens qu'on peut dire que l'appartenance à laquelle ce détachement donne lieu est une disposition à aller au-delà de sa propre tradition dans le moment même où on l'interprète de la façon la plus cohérente possible. Par ailleurs, Saïd ne manque pas de rapporter une autre remarque importante d'Auerbach, selon laquelle « la part la plus inestimable et indispensable de l'héritage d'un philologue est encore la culture et l'héritage de sa propre nation. Mais ce n'est que lorsqu'il est séparé de cet héritage et donc, qu'il le transcende, que celui-ci devient véritablement effectif » (SC, 7). Dans cette dimension d'ascèse, l'exercice répété de la lecture, de la réception et de la traduction de tous les détails contraint le chercheur à trouver ce qui sépare ces écrits de sa propre époque. Cette pratique de « traduction » implique une extension du regard à partir de laquelle on peut revenir vers ces éléments de nouveauté qui agissent sur des valeurs établies, canonisées, pour les mettre en question. C'est pour cette raison que, tout en restant fidèle à l'esprit de la *Weltliteratur*, on peut transcender ses présupposés eurocentriques en radicalisant la valeur performative implicite de la pratique philologique et de l'inévitabilité de la traduction.

Pour Saïd, la *Weltliteratur* peut devenir effective si elle va au-delà d'elle-même, au-delà d'Auerbach, vers de nouvelles expériences linguistiques et littéraires qui doivent précisément être valorisées par ce processus de comparaison global qui est au centre des pratiques interprétatives de la philologie et des études de littérature comparée en général[17]. La valeur politique de cette relativisation des appartenances monolithiques et dualistes, liées à une conception exclusiviste du « nous », est évidente. Dans ce décor strictement mondain le travail du philologue ne pourra plus être tourné vers le passé relatif à sa propre tradition, mais il devra s'ouvrir au contrepoint d'une trame dont les fils partent toujours du présent, c'est-à-dire du « brassage des populations : exilés en situation précaire et sans-domicile sur lesquels on ne possède pas de témoignages, immigrants, populations itinérantes ou captives pour lesquels il n'existe pas de documents officiels […]. Je crois vraiment que la mission de l'humanisme est d'explorer les zones de silence, l'univers de la mémoire, celui de ces groupes humains en errance qui ont du mal à survivre, les lieux de l'exclusion et de ce qu'on ne montre pas » (HD, 149-150).

La textualité à laquelle l'humaniste saïdien à affaire doit être parcourue par cet

Copyright © 2018 transeuropeennes

engagement généalogique propre à un présent en lutte, configurant à travers la traduction un tissu capable de lier le présent et le passé par une série de récits historiques contrapuntiques. Du fait de leur fonction performative, ceux-ci peuvent générer à leur tour des subjectivités émergentes et critiques qui peuvent négocier de manière autonome les frontières et les règles de leur propre espace politique et culturel. Contrairement aux travaux de chercheurs comme Auerbach, Spitzer et consorts, ou plutôt, en radicalisant leur pratique philologique, l'humaniste de Saïd traite d'une textualité à reconstruire et à traduire à partir d'un horizon mondain et politique fait de luttes et de rapports de force. Face à ces luttes, le critique devra, selon Saïd, donner la priorité à ces subjectivités et à ces communautés dont l'existence est mise en danger, voire même brutalement niée. C'est en ce sens que réception/traduction et résistance redeviennent deux actes fondamentaux d'une même pratique liée à ce modèle spécifique de subjectivité éthique et politique qu'est l'humaniste saïdien.

Notes

[1] E. Saïd, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York, 2004 ; trad. fr., *Humanisme et démocratie*, Fayard, Paris, 2005 (désormais abrégé HD).
[2] Pour une plus grande fluidité de l'exposition et dans un souci de cohésion dont les raisons commencent à se profiler dans le passage cité ci-dessus, nous traduisons désormais le terme « *sympathy* » et ses dérivés par « empathie », dans la mesure où ce concept nous semble rendre compte au mieux des lignes argumentatives tracées par Saïd lui-même.
[3] E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischer Literatur* (1946), Francke, Bern, 1982 ; trad. fr., *Mimesis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Gallimard, Paris, 1968.
[4] Sur l'analogie entre l'*Ansatzpunkt* d'Auerbach et le concept saïdien de commencement, voir A. Rubin, *Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology*, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, n° 4 (Fall 2003), pp. 861-876.
[5] Pierre Hadot s'est intéressé à la philologie en tant qu'exercice spirituel. Voir sa préface à la traduction française de E. Bertram, *Nietzsche: essai de mythologie*, Éd. du Félin, Paris 1990, pp. 32-34.
[6] F.J. Ghazoul, *The Resonance of the Arab-Islamic Heritage in the Work of Edward Said*, in M. Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1992, pp. 157-172.
[7] A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, Verso, London-New York, 2002, p. 68.
[8] H.K. Bhabha, *Adagio*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), p. 374.
[9] H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London-New York, 1994 ; trad. fr. *Les lieux de la culture*, Payot, Paris, 2007.
[10] E. Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, pp. 15-16.
[11] E. Saïd, *Introduction : Secular Criticism in The World, the Text and the Critic*, Faber & Faber, London, 1984, pp. 1-30, en particulier p. 6 (désormais abrégé SC).
[12] A.R. Mufti, *Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Discourse*, in *Critical Inquiry*, vol. 25, n° 1 (1998), pp. 95-125.

Copyright © 2018 transeuropeennes

[13] E. Saïd, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978, 1995 ; trad. fr. *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1980 (désormais abrégé O).
[14] Hugues de Saint Victor, *Didascalicon. L'art de lire*, Paris, Éd. du Cerf, 1969, 1991, pp. 154-155.
[15] W.J.T. Mitchell, *Secular Divination: Edward Said's Humanism*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), pp. 462-471.
[16] E. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf Inc., New York, 1993 ; trad. fr. *Culture et impérialisme*, Fayard, Paris, 2000, p. 464.
[17] E.S. Apter, *Saidian Humanism*, in *Boundary* 2, vol. 31, n° 2 (2004), pp. 35-53 ; A.R. Mufti, *Global Comparativism*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), pp. 472-489.

Traduit de l'italien par Etienne Dobenesque

Notes

Copyright © 2018 transeuropeennes