



HAL
open science

Lorsque le souci de l'autre traduit le souci de soi

Francesca Manzari

► **To cite this version:**

Francesca Manzari. Lorsque le souci de l'autre traduit le souci de soi. La Vérité d'une vie, Joanny Moulin, Nguyen Phuong Ngoc, Yannick Gouchan, Oct 2017, Aix-en-Provence, France. hal-02490097

HAL Id: hal-02490097

<https://hal.science/hal-02490097>

Submitted on 26 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La Vérité d'une vie

Études sur la véridiction
en biographie

Textes réunis par Joanny Moulin,
Nguyễn Phương Ngọc et Yannick Gouchan



HONORÉ CHAMPION
PARIS

CHAPITRE XX

LORSQUE LE SOUCI DE L'AUTRE TRADUIT LE SOUCI DE SOI

L'idée de départ est que la vérité d'une vie est une notion difficile à manier pour un théoricien de la littérature. Si la forme donnée par l'écriture à la vie est une composante de ce concept, elle fonctionne en son sein, comme une pierre d'angle défectueuse. Gilles Deleuze le rappelle dans le chapitre premier de *Critique et clinique*, intitulé « La littérature et la vie » : « Écrire n'est certainement pas imposer une forme (d'expression) à une matière vécue »¹. En effet, toute théorie de la littérature peut être pensée comme une tentative visant, entre autres, à dire que l'écriture entretient avec la vérité et la vie un rapport conflictuel, ce qui confère un intérêt incontestable au titre du présent ouvrage, *La vérité d'une vie*.

La formule permet au théoricien de poser des questions au texte littéraire, au moins deux. Il serait d'un côté possible de reconnaître une réduction eidétique qui conduirait à l'intuition de la vérité de la vie en passant par une suspension de celle-ci, et cela adviendrait par l'écriture. Si *Eveline* de *Dubliners* était la biographie d'une jeune femme appelée Eveline, le texte de la nouvelle serait précisément le type de réussite et d'échec à la fois qui donnerait d'emblée, tout en la laissant immédiatement s'évanouir, la conscience de la vérité de la vie d'Eveline. Celle-ci serait fondée sur un ensemble de fragments tous nécessaires à la réussite de la restitution d'une existence telle que peut l'accomplir une écriture, une épiphanie d'une vie pour le dire avec Joyce. Ce procédé, par son caractère intentionnellement lacunaire, irait à l'encontre de ce que l'écriture fait de la vie lorsque celui qui écrit prétend se fonder sur une méthode qui l'assurerait des faits qu'il reporte. Et, en effet, il existe une dimension presque tautologique dans la phrase qui dirait que toute biographie est frappée de vérité. Parler de vérité d'une vie revient, dans tout les cas, à dire aussi à quel point la question de la vérité hante la biographie.

¹ Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 11.

En d'autres mots, il est difficile d'envisager une voie du milieu entre la réduction eidétique et l'empirisme du biographe. Toutefois, la difficulté n'est pas ici une impossibilité. Bien au contraire, la difficulté du saisissement théorique de l'objet de la biographie : la difficulté de dire ce qui correspond à la vie écrite dans une biographie place le genre au centre du débat théorique posé au commencement par Aristote dans *Poétique*.

D'un côté la biographie pose la question authentique de l'unité de la vie – est-elle vraiment une ? peut-elle devenir œuvre ? – ce qui conduit à repenser l'unité de l'action comme qualité indispensable de la création avec Aristote. De l'autre côté, l'unité de l'œuvre qui aurait comme objet une action comme vie est donnée par la vraisemblance de l'agencement des événements qui la constituent, ce qui reviendrait à dire que tout instant vécu n'est pas a priori constitutif d'une œuvre biographique. Comme le dit Aristote, dans la vie d'un seul homme survient en effet un grand nombre, voire une infinité d'événements dont certains ne constituent en rien une unité ; et de même un grand nombre d'actions est accompli par un seul homme, qui ne constituent en rien une action unique. Aussi semblent-ils bien être dans l'erreur tous ces poètes qui ont composé une *Héracléïde*, une *Théséïde* et des poèmes de ce genre ; ils s'imaginent en effet que, puisque Héraclès en est le héros unique, il s'ensuit que l'histoire est elle aussi une.

Là encore Homère, incomparable sous d'autres aspects, semble bien avoir vu juste, grâce à son art ou grâce à son génie : en composant l'*Odyssée*, il n'a pas mis en vers l'ensemble des événements survenus dans la vie d'Ulysse, comme la blessure qu'il reçut sur les pentes du Parnasse ou la folie qu'il simula alors que les Grecs se rassemblaient, parce que l'existence de l'un de ces événements n'entraînait ni par nécessité, ni par vraisemblance l'existence de l'autre ; mais c'est autour d'une action une, au sens où nous l'entendons, qu'il a agencé l'*Odyssée*, tout comme l'*Iliade*².

Il serait possible de commencer par dire que la vérité d'une vie comme objet d'une biographie est une merveilleuse notion de théorie de la littérature. Elle permet de poser les bonnes questions aux textes littéraires en accomplissant ainsi parfaitement sa fonction. Et les questions que la vérité d'une vie permet de poser au texte sont plusieurs, au moins trois : celle du rapport de l'écriture à la vérité déjà maintes fois posée depuis l'époque platonicienne, celle du rapport de l'écriture à la vie lorsque la

² Aristote, *Poétique*, tr. de Michel Magnien, Paris, Le Livre de poche (« Classiques », n° 6734), 1990, p. 97-98.

vérité devient un *tertium comparationis* – si écrire implique un rapport à la vérité et qu’il est possible de parler d’une vérité de la vie, alors le concept de vérité est un lieu de la pensée où écriture et vie sont agencées –, et puis la question de la vérité de la vie comme objet de l’écriture. Or cette interrogation entraîne avec elle une nouvelle boucle de questions identiques à celles qui ont à peine été formulées, mais qui prennent en considération le fait que vérité, vie et écriture sont l’objet d’un sujet qui fait circuler ces trois signifiants selon des trajectoires qui impliquent en même temps le saisissement de son propre rapport à la vérité, à la vie et à l’écriture. La singularité créée par la vie d’un homme fait briller la question de la vie de tout homme non pas par effet d’universalité, mais justement en ce qu’elle implique d’intensité de singularisation. Pour que le biographe puisse saisir la singularité absolue d’une vie, il ne peut faire autrement que la faire briller en tant que telle, solitaire, unique, différente de toute autre.

En introduisant l’un de ses textes les plus connus, *La Tâche du traducteur*, Walter Benjamin écrit : «[...] Certains concepts de relation gardent leur bonne, voire peut-être leur meilleure signification si on ne les réfère pas d’emblée exclusivement à l’homme. Ainsi pourrait-on parler d’une vie ou d’un instant inoubliables, même si tous les hommes les avaient oubliés»³. Ce passage annonce une problématique. Benjamin dit qu’il est possible de parler d’une vie inoubliable «même si tous les hommes [l’]avaient oubliée» et cela parce que «si l’essence de cette vie ou de cet instant exigeait qu’on ne les oubliât pas, ce prédicat ne contiendrait rien de faux, mais seulement une exigence à laquelle les hommes ne peuvent répondre [...]»⁴. Il s’agit de l’introduction d’un texte dans lequel Benjamin théorise, entre autres, le rapport que la vie entretient avec les formes, la vie est vie des formes dans la mesure où le saisissement d’une forme, sa traduction et l’échec partiel de celle-ci, permet un appel à une traduction à venir et ainsi, l’appel à une meilleure traduction laisse envisager l’appel à l’éternité de la vie. Le moteur de toute création réside en cet appel de vie à vie. S’il existe alors une vérité de la vie, il serait possible de dire, avec Benjamin, que cela a à voir avec l’écriture parce que la transposition de la vie opérée par l’écriture laisserait percevoir la forme, les formes, d’une vie. En d’autres mots, et pour le dire cette fois-ci avec Derrida, l’écriture en tant que traduction de la vie, relèverait, ferait

³ Walter Benjamin, «La Tâche du traducteur», tr. de Maurice de Gandillac, dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard («Folio Essais»), 2000, p. 245-246.

⁴ *Ibid.*, p. 246.

briller, les traits les plus saisissants des formes d'une vie. La transposition du temps, de la matière, des affections, en mots, affects, et intensité confère à la vie un caractère d'inachevé là où on croirait l'achever à jamais. Et ceci parce qu'une biographie laissant toujours à désirer – désirer d'en savoir davantage, désirer le tu là où elle dit, ou le dire là où elle se tait – appelle toujours à la biographie à venir. Il serait alors possible de parler de la biographie comme on parlerait de la traduction.

L'objet d'une biographie est, dans ce contexte, la relève d'une forme et cette forme implique un rapport entre l'objet de la biographie et la vérité. Cet objet est la vie d'un homme, la vérité de la vie d'un homme. Il existe plusieurs façons de toucher au point de cette vérité. Une de ces voies serait la référence au cours donné par Michel Foucault au Collège de France, en 1981-1982, intitulé *L'Herméneutique du sujet* et portant, selon les mots du philosophe même, sur le problème du rapport du «sujet à la vérité»⁵. Déjà, en 1980, le philosophe avait intitulé son cours *Subjectivité et vérité*.

En essayant d'expliquer la difficulté de la définition de la pratique du souci de soi-même, Foucault cite un passage de l'*Alcibiade* de Platon (127e) où il est dit qu'il faut se soucier de soi-même et entreprend une lecture du dialogue en portant l'attention sur la nécessité d'un savoir qui rend possible le souci de soi. Or d'un côté celui-ci est le résultat d'une réponse à la célèbre injonction delphique, et de l'autre, le souci de soi est *psukhês epimelêton*, à savoir la nécessité de s'occuper de son âme, mais «cette âme [...] n'a rien à voir avec, par exemple, l'âme prisonnière du corps et qu'il faudrait délivrer, comme dans le *Phédon*; ça n'a rien à voir avec l'âme attelage ailé qu'il faudrait mener dans la bonne direction, comme dans le *Phèdre* [...]. C'est l'âme uniquement en tant qu'elle est sujet de l'action, l'âme en tant qu'elle se sert [du] corps, des organes [du] corps, de ses instruments, etc.»⁶. Et Foucault remarque que le verbe grec qu'il traduit par «se servir» est «*khrêsthai*, avec le substantif «*khrêsis*» :

Khrêsthai (*khraômai* : je me sers) désigne en fait plusieurs types de relations que l'on peut avoir avec quelque chose ou avec soi-même. [...] *khraômai* peut désigner un comportement, une attitude que j'ai. [...] *Khraômai*, *khrêsthai* désignent aussi une certaine attitude vis-à-vis de soi-même. Dans l'expression *epithumiais khrêsthai*, le sens est, non pas : «se servir des passions pour quelque chose», mais tout simplement «s'abandonner à ses passions». [...] Donc [...] lorsque Platon (ou Socrate) se sert

⁵ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard Seuil, 2001, p. 4.

⁶ *Ibid.*, p. 55.

de cette notion de *khresthai/khrêsis*, pour arriver à repérer ce que c'est que ce *heauton* (et ce qui est référé par lui) dans l'expression « s'occuper de soi-même », il veut en réalité désigner, non pas une certaine relation instrumentale de l'âme au reste du monde ou au corps, mais surtout la position en quelque sorte singulière, transcendante, du sujet par rapport à ce qui l'entoure, aux objets qu'il a à sa disposition, mais aussi aux autres avec lesquels il a relation, à son corps lui-même, et enfin à lui-même⁷.

Et au fur et à mesure que Foucault avance dans son cours, il devient clair que le rapport que le sujet entraîne avec la vérité dépend de l'*epimeleia heautou* et du *gnôthi seauton* en ceci que le « se servir de soi », le *khrestai*, est une façon unique que chaque soi a de répondre à l'injonction delphique qui dirait : connais ce qui de toi est absolument unique, ce qui te distingue de tous les autres, ce pour quoi tu es né et occupe-toi ainsi de toi-même ! Cultive cet unique en toi ! C'est la base à partir de laquelle toute vie se distingue des autres et c'est en effet ce que le biographe doit apprendre à reconnaître d'une vie pour pouvoir l'écrire. Il doit, en d'autres mots, traduire le souci de soi de son objet d'écriture. Son souci de l'Autre est la reconnaissance, traduction du souci de soi qui est à l'origine de la vie de l'Autre. Un peu comme la position de Socrate dans son rapport à Alcibiade. Socrate est amoureux d'Alcibiade, mais il sait qu'Alcibiade est jeune et beau, il a trop de prétendants pour lui prêter de l'attention. Et alors il attend. Il attend que les autres cessent d'aimer les formes d'Alcibiade parce qu'elles ne sont pas la totalité de l'objet de son amour. Foucault dit :

[...] que le fait que Socrate ait attendu qu'Alcibiade prenne de l'âge, qu'il ait attendu que sa plus brillante jeunesse soit passée pour lui adresser la parole, eh bien cela montre que ce dont Socrate se soucie, à la différence des autres amoureux et poursuivants d'Alcibiade, c'est Alcibiade lui-même, de son âme, de son âme sujet d'action. Plus précisément : Socrate se soucie de la manière dont Alcibiade va se soucier de lui-même⁸.

Et Foucault poursuit dans un sens qui permet la comparaison entre le personnage de Socrate dans l'*Alcibiade* et le biographe :

Et je crois que c'est là [...] ce qui définit la position du maître dans l'*epimeleia heautou* (le souci de soi). Car le souci de soi est en effet quelque chose [...] qui a toujours besoin de passer par le rapport à quelqu'un d'autre qui est le maître. [...] Ce qui définit la position du maître, c'est

⁷ *Ibid.*, p. 55-56.

⁸ *Ibid.*, p. 58.

que ce dont il se soucie, c'est du souci que celui qu'il guide peut avoir de lui-même. [...] Le maître, c'est celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même, et qui trouve, dans l'amour qu'il a pour son disciple, la possibilité de se soucier du souci que le disciple a de lui-même⁹.

Dans un article intitulé *La vie comme œuvre*¹⁰, consacré à l'œuvre de Foucault, le philosophe italien Davide Sparti pose la question de savoir ce que Foucault se propose de faire par cette étude du souci de soi qui se présente comme une étude historique de l'éthique. La conclusion à laquelle il parvient, c'est que l'éthique de Foucault est en réalité une esthétique.

Le passage par le souci que le maître a de son disciple conduirait en quelque sorte à une sublimation du matériel biographique qui deviendrait matière pour une œuvre d'art. L'objet vie règle la place d'acteurs et spectateurs selon une *aisthesis* qui permet de définir la vie parce qu'elle déterritorialise la vie. Lorsque la vie devient objet du dialogue entre le maître et le disciple, elle prend forme. Cela fonctionne comme une métaphore de la biographie. Le biographe est le maître dont parle Foucault, ou alors le traducteur du souci de soi de son disciple. Son objet est la direction de vie, la trajectoire éthique qui rend la vie qu'il doit écrire absolument unique et donc digne d'être singularisée, digne d'être écrite.

Mais la biographie, étant une traduction de ce souci, entretient avec la vie qui constitue son objet un rapport de forme à forme. Et le rapport de la traduction à l'original, comme le dit Walter Benjamin, est comme celui du cercle à la tangente :

De même que la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive et en un seul point et que c'est ce contact, non le point, qui lui assigne la loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa trajectoire droite, ainsi la traduction touche l'original de façon fugitive et seulement dans le point infiniment petit du sens, pour suivre ensuite sa trajectoire la plus propre, selon la loi de la fidélité dans la liberté du mouvement langagier.¹¹

En ceci qu'elle est transposition d'une trajectoire de vie et que l'accomplissement de la biographie ne peut advenir que par cette transposition, la vérité de la vie qui est l'objet de la biographie n'empêche nullement, bien au contraire, qu'une même vie soit l'objet de plusieurs

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Davide Sparti, «Foucault: la vie comme œuvre – une éthique comme esthétique de l'existence est-elle possible?», tr. de Francesca Manzari, in *Vie philosophique et vies de philosophes*, sous la direction de Bruno Clément et de Christian Trottmann, Paris, Éditions Sens & Tonka & Cie, 2010, p. 43-55.

¹¹ Walter Benjamin, «La Tâche du traducteur», *op. cit.*, p. 259.

transpositions. Toutes étant vraies, toutes touchant au sens de la vie en un point infiniment petit pour poursuivre leur voie la plus propre, à savoir ce qui, en elles, fait signe vers une esthétisation de la vie, ce qui laisse entrevoir la vie comme œuvre d'art.

Au sujet de *L'Idiot* de Dostoïevski, Benjamin écrit que «si la vie du prince Mychkine se présente sous forme d'épisode, c'est seulement pour manifester symboliquement l'immortalité de cette vie»¹². C'est ainsi que la vie du prince devient œuvre d'art. Le caractère des œuvres d'art langagières pour Benjamin tient justement à une immortalité qui n'est nullement une métaphore biologique¹³. Dans *La Tâche du Traducteur*, le philosophe dit que cette immortalité est liée au caractère inoubliable des œuvres d'art langagières, car même si le dernier des hommes devait les oublier, elles continueraient d'exister «dans la mémoire de Dieu»¹⁴. Ainsi dans *L'Idiot de Dostoïevski*, Benjamin insiste-t-il sur le lien entre immortalité et protection de l'oubli : «Mais quelle vie alors est immortelle, si ce n'est celle de la nature, ni celle de la personne ? Du prince Mychkine on peut dire au contraire que sa personne s'efface derrière sa vie comme la fleur derrière son parfum ou l'étoile derrière son scintillement. La vie immortelle est inoubliable, tel est le signe auquel nous la reconnaissons»¹⁵. Rendre une vie inoubliable revient alors à la traduire en une histoire qui est frappée de vérité parce que traduite en une œuvre d'art. Comme le disait Foucault dans un entretien à propos de la *généalogie de l'éthique* : «Ce qui m'étonne, c'est le fait que dans notre société l'art est devenu quelque chose qui n'est en rapport qu'avec les objets et non pas avec les individus ou avec la vie. [...] Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ? Pourquoi une lampe ou une maison sont-ils des objets d'art et non pas notre vie ?»¹⁶.

Une nouvelle de Henry James parue en décembre 1899, *The Real Right Thing*, est une hyperbole du rapport du biographe à la vérité de la vie. L'histoire commence avec un accord pris entre une veuve, Mrs Doyne, et George Withermore, critique et journaliste. À la demande de la veuve, Withermore accepte d'écrire la biographie de son ami écrivain, Ashton Doyne. Il sait que les rapports entre Mr. et Mrs. Doyne ont été

¹² Walter Benjamin, *L'Idiot de Dostoïevski*, tr. de Maurice de Gandillac, de Rainer Rochlitz et de Pierre Rusch, dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard («Folio Essais»), 2000, p. 169.

¹³ Cf. Walter Benjamin, «La Tâche du traducteur», *op. cit.*, p. 247.

¹⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹⁵ Walter Benjamin, *L'Idiot de Dostoïevski*, *op. cit.*, p. 170.

¹⁶ Michel Foucault, entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow, dans *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 213-218.

difficiles et perçoit les raisons qui poussent la veuve à désirer l'écriture de la biographie de son mari. Elle souhaite ainsi, telle une «réparation posthume»¹⁷, assurer la reconnaissance des œuvres de son défunt mari.

Mrs. Doyne propose à Withermore de s'installer dans le bureau de sa maison. Il y trouvera tous les documents nécessaires à composer une biographie digne de la vérité de la vie d'Ashton Doyne.

Withermore passe ses soirées dans la demeure de Doyne, plus précisément dans le bureau d'Ashton Doyne. Mais le spectre de l'écrivain intervient et Doyne finit par renoncer.

L'histoire racontée par Henry James pourrait être considérée comme une transposition littéraire de l'acte herméneutique de la traduction, tel que George Steiner le décrit dans *After Babel*, lorsqu'il dit qu'il existe quatre moments constitutifs du mouvement herméneutique. Premièrement «un élan de confiance où tout se déclenche, une profession de foi» envers l'original, deuxièmement une étape «d'incursion et d'extraction». En se référant à Heidegger, Steiner écrit : «la “chose située-là”, la “chose n'existe pas parce qu'elle est là”, [elle] n'atteint l'authentique que quand elle est comprise, c'est-à-dire traduite»¹⁸. Et il faudra revenir sur les signifiants *chose* et *authentique*, *thing and real*, et sur la place qu'ils occupent dans les textes de Henry James. Il ne s'agit que de cela, du moins dans les nouvelles, revenir à dire ce qu'est la chose authentique.

Troisième moment, «incorporation au sens fort du terme». Steiner dit : «L'importation d'une signification et d'une forme, le passage au concret, ne se font pas dans le vide»¹⁹. Non justement, cela ne se fait pas dans le vide parce que la transposition par le biographe, devient aussi partie de la vie du biographe et, comme le dit Withermore dans *La Vraie Chose à faire*, «Grand était l'art de la biographie, certes, mais il y a vie et vie, sujets et sujets»²⁰, où il est possible non seulement d'entendre un sens qui serait que certaines vies plus que d'autres sont dignes de devenir œuvre, mais que certaines vies peuvent être racontées par d'autres vies, qu'il existe des affinités, des correspondances entre les vies et entre les sujets qui peuvent se raconter les uns les autres. Cela fait également penser aux *Vidas* des troubadours qui se choisissaient mutuellement parce

¹⁷ Henry James, «La Vraie Chose à faire», dans *Le Banc de la désolation et autres nouvelles*, tr. de Louise Servicen, Paris, Gallimard («Folio classique», n° 3773), 2002 [1960 pour la traduction parue pour la première fois chez Albin Michel], p. 141.

¹⁸ George Steiner, *Après Babel*, tr. de Lucienne Lotringer et de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel, 1998 [1975], p. 404-405.

¹⁹ *Ibid.*, p. 406.

²⁰ Henry James, «La Vraie Chose à faire», *op. cit.*, p. 144.

qu'il savait que le récit romancé de la vie est une affaire des plus sérieuses. Lorsque Steiner parle de ce moment, il continue de faire référence à Heidegger. Cette troisième étape correspondrait au moment heideggerien du «on est ce qu'on comprend être» et qui «implique», selon Steiner, «que l'être subit le contrecoup de chaque acte d'acquisition-compréhension»²¹. En d'autres mots, «Hegel et Heidegger postulent que l'être ne se définit qu'en affrontant l'autre»²², et de cet affrontement le même, comme l'autre, en sortent changés; c'est le moment du dépassement de la dialectique, ou de la relève, selon la traduction que Derrida propose du mot *Aufhebung*, qui permet la répétition infinie du processus dialectique. Mais si le même et l'autre sortent changés de leur rencontre/affrontement, c'est parce que l'autre est devenu un peu même et parce que le même est devenu un peu autre. Et finalement, cet autre, que l'on devrait respecter parce que autre que nous, le sujet traduisant – ou ici le biographe – finit par l'aimer à un tel point qu'il le circonscrit, qu'il l'annexe en finissant par trouver, ou croire avoir trouvé quelque chose chez lui qui lui ressemble ou qui convient à son goût. Le risque est de considérer la vie de l'Autre comme celle d'un *Alter Ego* et de se sentir progressivement glisser dans sa vie. Les premières impressions de Withermore qui est assis dans le fauteuil de Doyme, feuillette ses livres, se sert de ses plumes, attise son feu, comme s'il était venu s'asseoir chez lui en attendant son retour d'une promenade²³, est que «par un étrange phénomène, entre la vie et la mort, c'était la mort qui en l'occurrence présentait le moins de mystères et de secrets»²⁴.

Le spectre de Doyme intervient pour s'opposer à l'incorporation. Il la rend impossible, il finit par empêcher Withermore de rentrer dans la chambre. La nouvelle de Henry James va à l'encontre du «on est ce qu'on comprend être» par le biais de la confrontation avec l'Autre. Et en revenant sur ce que dit Foucault du rapport entre Socrate et Alcibiade, ce rapport, qui pourrait être celui du biographe à la vie qu'il doit écrire, n'est pas de l'ordre de ce que l'on appellerait *faire de l'Un*, en termes lacaniens. Le biographe voit la direction du souci de soi de l'Autre, la touche comme la tangente touche le cercle. Autrement dit, le comportement du spectre de Doyme permet à Withermore de s'apercevoir que sa vie ne va pas avec celle de Doyme, qu'il ne sait pas voir ce qu'il devrait voir dans les choses

²¹ George Steiner, *Après Babel*, *ibid.*

²² *Ibid.*, p. 409.

²³ Henry James, *La Vraie Chose à faire*, *op. cit.*, p. 147.

²⁴ *Ibid.*, p. 145.

de Doyne. Traduire le souci de soi de l'Autre n'est pas chercher la même-ité. Steiner dit : « Il est des traducteurs en qui la veine de création originale et personnelle se tarit. Mackenna raconte que Plotin le submergeait littéralement corps et âme. Certains écrivains ont cessé de traduire, parfois trop tard, parce qu'ils suffoquaient à boire le souffle du texte étranger »²⁵.

Pour les théoriciens de l'herméneutique²⁶, le mouvement herménéutique ne doit, en aucun cas s'arrêter à cette troisième étape, puisque la quatrième est justement destinée à rétablir l'équilibre et pour Steiner, l'équilibre réside dans la technique et dans l'éthique de la traduction. L'éthique reviendrait à maîtriser le rapport à l'étrangeté de l'original.

Laisser la vie de l'Autre à distance, comme dans l'amour de loin, n'est évidemment pas la solution pour écrire une biographie. La tentative de régler la distance avec la vie de l'Autre, peut conduire le biographe à s'apercevoir de ne pas savoir ou vouloir le faire. C'est ce qui arrive à Withermore, à la fin de la nouvelle. Il dit à Mrs. Doyne que la *Vraie Chose à faire*, c'est d'abandonner et cela parce que le spectre de Doyne ne se révèle pas amical. Mais il existe des spectres amis et cette recherche est celle du biographe. « Il y a vie et vie » dit Withermore, il y a spectre et spectre, ajouterais-je.

Et la conclusion est que pour Henry James, comme pour Walter Benjamin, l'herméneutique, le rapport au sens en tant que chose à extraire et annexer, n'est pas *The Real Thing* qui est aussi le titre d'une autre nouvelle de H. James. *The Real Thing* se situerait plutôt du côté de la direction ou de la ligne de fuite. Percevoir *The Real Thing* reviendrait à restituer la façon dont une vie ne saurait pas être définitivement racontée, mais seulement en partie, toujours seulement en partie.

Francesca MANZARI
Aix Marseille Université, CIELAM,
Aix-en-Provence, France

²⁵ George Steiner, *Après Babel*, op. cit., p. 407.

²⁶ Cf. Hans-Georg Gadamer, « Herméneutique classique et philosophie », *La philosophie herméneutique*, Paris, Puf, 1996.

Qui manquerait une porte ? Ainsi parlait Aristote de la vérité pour dire qu'elle est immanquable, alors que paradoxalement il est impossible de l'atteindre absolument. Ces études ont en commun de partir pragmatiquement du constat que le principal obstacle à une théorie de la biographie comme genre littéraire distinct est le préjugé moderne que tout est fiction, ou à tout le moins que toute écriture en relève nécessairement. Sitôt cette vérité énoncée, on voit bien que c'est une évidence et que pourtant elle est fausse. Ce paradoxe, qui est aussi celui du menteur, ouvre une brèche où s'engouffre comme un courant d'air la possibilité d'un regain de l'expérience esthétique littéraire. En effet, la biographie nous interpelle autrement que la fiction parce qu'elle est véridiction, parce qu'elle est volonté de dire vrai. En cela, elle est comme la vie une bataille toujours perdue d'avance, mais où se livrent parfois de beaux combats.