

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## TRADUCTION

Borutti, Silvana

Dipartimento di Studi Umanistici - Università degli Studi di Pavia, Italie

Date de publication : 2019-10-01

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.117>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

La traduction est l'activité linguistique qui nous met en contact avec d'autres langues et d'autres cultures : elle est « la vie même » de la différence (Blanchot 1971 : 71). En tant que telle, la traduction est une expérience qui ne peut qu'arriver dans un processus, parce que les significations, les concepts, les textes littéraires et culturels d'autrui (l'altérité en général) ne sont pas des entités, mais des formes dynamiques toujours en transformation. C'est pour cela que Barbara Cassin, en projetant un Vocabulaire européen des philosophies (2004), a choisi de privilégier ces « symptômes de différence » que sont « les intraduisibles »: c'est-à-dire, ces mots, ces expressions, ces textes qui, même s'ils sont déjà traduits, demandent toutefois qu'on recommence constamment à les traduire. Qu'on pense aux mots grecs, de *phusis*, *skepsis* ou *psuché*, qui sont tous des défis à notre capacité de comprendre à travers la traduction.

Afin de comprendre le caractère complexe de l'opération de la traduction, il convient de se référer à un concept élargi de traduction comme transformation symbolique concernant non seulement les langues, mais aussi la connaissance et l'ontologie. En général, la traduction est l'opération qui arrive à rompre le lien du sens avec son corps – lien constituant tout système symbolique – et à le recomposer dans un autre système. En tant que telle, la traduction pose sur le terrain non seulement des problèmes sémantiques (concernant le rapport entre les significations), mais aussi des problèmes épistémologiques (concernant le rapport entre les concepts et les théories) et des problèmes philosophiques et ontologiques (concernant le rapport entre les sujets et les cultures). Dans le passage entre les langues (en tant qu'ensembles de significations historiques et sur-individuels), les problèmes sont surtout linguistiques (sémantiques et pragmatiques) et littéraires : on peut par exemple se demander s'il y a des composantes du sens qui restent constantes dans le passage entre les langues et qui peuvent constituer la base de la traduction; ou bien on peut se

demander que signifie traduire un texte poétique ou littéraire. Dans le passage entre les théories, les problèmes sont méthodologiques et historiques : on se demande si l'on peut disposer d'une base de commensurabilité et de choix dans la comparaison entre les théories, ou bien si les révolutions scientifiques entraînent des changements conceptuels radicaux. Le niveau philosophico-ontologique des problèmes concerne tout ce qui dans la traduction touche aux sujets énonciateurs et aux aspects ontologiques et catégoriels consignés aux langues. Ainsi appartiennent à ce domaine les problèmes liés au passage entre des langues radicalement hétérogènes et entre des cultures éloignées en anthropologie, ou bien le passage entre différents niveaux psychiques, manifestes et cachés, en psychanalyse : à cet égard, le problème de la traduction est le problème de l'altérité et de sa distance, ou bien de la possibilité d'accéder aux significations de l'autre. Dans toute activité de traduction, ces niveaux sont mêlés entre eux : par exemple, le passage entre des cultures éloignées est en même temps sémantique, conceptuel et ontologique.

Afin de garder le lien traduction-connaissance-ontologie, on peut parler de la traduction comme d'un déplacement symbolique dans un sens élargi, intra et inter-linguistique (Jakobson 1959 : 79) – en employant « symbolique » dans le sens de Cassirer (1921) de « forme symbolique », en tant qu'activité en même temps formelle et vitale de constitution d'horizons de signification. Si l'on assume le concept de la langue comme formation d'un monde possible et le concept de la traduction comme activité interprétative qui nous restitue la différence du monde de l'autre (Steiner 1975), on peut entendre le mythe de Babel sous une lumière différente : non pas comme le mythe de la confusion des langues et de l'incommunicabilité, mais comme une défense contre le caractère totalitaire d'une langue unique. Dans cette lecture, Babel signifie à la fois la pensée de l'origine et l'assomption de la pluralité des langues, c'est-à-dire de la richesse des formes de vie humaines et des mondes possibles compris, interprétés et communiqués dans le langage. La traduction nous apparaît alors liée moins à l'expiation d'un acte de l'hubris (démessure), qu'à un acte de croissance et de détachement de l'identique et de l'indifférencié (Ost 2009 : ch. 1; Di Cesare 2011 : 32-33). À propos du lien de la traduction avec la langue d'origine, nous nous limiterons ici à mentionner l'interprétation philosophico-messianique de Walter Benjamin (1923), selon laquelle la traduction, en faisant survivre l'original, révèle la parenté des langues plurielles et les amène vers leur origine.

Dans le passage traductif, on n'atteint pas la synonymie absolue, mais, en comparant les ressemblances et les différences entre le texte-source et le text-cible (Ladmiral 1986) on arrive à « dire presque la même chose » (Eco 2003). Ce qui n'est pas un échec, mais peut s'avérer un fruit heuristique en offrant aux langues l'occasion de s'enrichir réciproquement en échangeant des significations, en dépassant la clôture nationale, en augmentant la capacité d'accueillir l'altérité (Borutti, Heidmann 2012 : 15-16).

L'indétermination de la traduction ne signifie pas l'impossibilité. En analysant par une expérience mentale la situation limite de la « traduction-radical » entre cultures et langues éloignées d'une façon infranchissable, Quine (1960 : ch. 2) montre que ce qui affecte nécessairement la traduction est l'indétermination empirique. L'expérience établit que les seules significations traduisibles d'une façon synonymique

ne sont pas des termes (comme « lapin »), mais des énoncés occasionnels d'observation (comme « Voilà un lapin »), dont la signification est une réaction comportementale à un stimulus sensoriel observable de façon intersubjective : les « traduisibles » sont des énoncés ayant comme contenu empirique net un segment de comportement qui est observable indépendamment du langage. Mais, comme l'équivalence de l'observation intersubjective s'arrête là, elle ne parvient pas à déterminer la traduction. Au-delà des significations-stimulus observables, le traducteur se doit de continuer en interprétant et en se construisant un manuel de traduction fait d'hypothèses sur les termes (car on ignore si l'autre culture partage notre ontologie organisant le monde de façon chosiste), sur les façons de segmenter l'être du monde, sur les modes de la référence, sur la syntaxe, sur les genres discursifs, sur les formes de la communication et de l'interaction pragmatique, ceci afin d'instituer des corrélations sémantiques entre les énoncés des deux langues et de les organiser dans des discours cohérents.

Cette expérience mentale suggère que la détermination traductive absolue est une utopie égarée, relevant d'une conception de la langue comme nomenclature et des significations comme autant d'unités isolées, alors que ce qui importe dans le dialogue interculturel, ce sont, au contraire, les conditions de l'indétermination, qui font de la traduction un processus d'interprétation à plusieurs niveaux.

Bien avant le philosophe analytique Quine (1960), Malinowski avait déjà dans « La théorie ethnographique du langage », l'annexe à son ouvrage *Les Jardins de Corail* (1935), présenté la traduction entre cultures éloignées comme une pratique interprétative à base pragmatique. Il expose une conception contextuelle et holiste des significations :

« [La traduction] ne consiste jamais à substituer un mot à un autre mais toujours à traduire globalement une situation. » (Malinowski 2002 : 246)

« Traduire consiste à définir un terme grâce à une analyse ethnographique, c'est-à-dire à le remplacer dans sa situation culturelle, à l'intégrer à la classe des expressions de la même famille, à l'opposer à ses antonymes, à en faire une analyse grammaticale, et surtout à l'illustrer par un grand nombre d'exemples bien choisis. » (Malinowski 2002: 252)

« La phrase constitue parfois une unité linguistique autonome, mais elle n'est pas pour autant une donnée linguistique à part entière. À nos yeux, le fait linguistique véritable est l'énoncé complet en situation. [...] les mots isolés sont des fictions linguistiques. » (Malinowski 2002: 246)

Malinowski présente ici une conception pragmatique et holiste des significations, qui doivent être intégrées dans les situations. Comme le dira Quine (1960), on ne traduit pas les termes, qui sont des fictions, mais les contextes pragmatiques et les actions. Plus encore, et comme le souligne Jean-Michel Adam (2013 : 18), Malinowski attire l'attention traductive sur les genres qui organisent le discours social étudié : « formules magiques, énoncés de caractère sacramentel, exorcismes, malédictions, bénédictions, prières, ordres, appels au secours, formes

diverses de narration », en se référant au fond partagé interdiscursif qui tisse la cohérence de la culture.

Les anthropologues ont commencé à parler de « traduction de cultures » à partir des années Cinquante du vingtième siècle. Ils ont reconnu dans le geste traductif la base de la connaissance anthropologique et de la pratique interculturelle par excellence. Comme l'écrit Talal Asad (1986), la traduction est à la fois reconstruction dans sa propre langue de la pensée d'autrui et exploration d'un potentiel inattendu de notre pensée et de notre langue. James Clifford (1997 : ch. 6) voit dans la partialité de la traduction le moteur de la connaissance anthropologique. La vérité qu'on atteint est partielle parce qu'elle est une « vérité traduite », une vérité qui n'est jamais complètement neutre ni définitive, et qui est toujours liée à des rapports de pouvoir. Dans cette perspective, les anthropologues réfléchissent sur la signification dynamique et productive de ce que l'on peut appeler l'intraduisible « ontologique », qui concerne l'être de l'altérité : non pas faillite, mais résistance qui remet en mouvement le processus de la compréhension.

En anthropologie, ce sont justement les obstacles qui sont à la base de la compréhension des significations d'autrui – une compréhension qui se réalise en soulignant la distance des mondes symboliques. Dan Sperber (1982) commente le travail ethnographique d'Evans-Pritchard sur les Nuer : l'anthropologue traduit le rituel du *kuk kwoth* chez les Nuer par « sacrifice à Dieu » ou « à un esprit », mais, après avoir traduit, il consacre plusieurs pages de commentaire pour éloigner cette expression des significations relevant de l'Antiquité classique ou de la chrétienté que nous lui associons, ce qu'il fait en reconstruisant le jeu linguistique qu'est le rite Nuer. Il explique que dans le champ sémantique du sacrifice Nuer il faut penser aussi les idées d'échange, de rachat, de négociation, de rédemption des malheurs : devant une culture radicalement étrangère, il connaît en traduisant, mais sa traduction est en même temps une réinvention des mots de sa propre culture – une forme de re-compréhension qui naît d'un décentrement du soi (Berman 1984 : 40 ; Meschonnic 1973 : 308), et d'une prise en charge de la distance de l'autre. La connaissance en anthropologie commence sous forme d'une glose sur l'activité de la traduction.

Ainsi, nous n'arrivons à comprendre les représentations de l'univers et de l'origine du monde des Fataleka (Mélanésie) qu'à travers les notions constitutives de notre propre imaginaire spatial et temporel (comme les notions de « limite » et d'« histoire ») et celles par lesquelles nous représentons l'origine de notre culture (comme le thème grec de l'apeiron : l'« illimité », l'« indéfini », l'« indéterminé »), mais que nous n'arrivons pas à rendre transparents à nous-mêmes (Guidieri 1980 : ch. 1.2). De même, nous n'arrivons à comprendre le hau maori qu'à travers des notions comme « prix », « don », « profit », « paiement » que nous avons de la peine à définir, et à travers des oppositions comme utilité/gratuité, échange/don, qui se trouvent au cœur de l'articulation entre économique, juridique et politique dans notre forme de vie, et au cœur de bien des conflits culturels (Kilani 1990).

Ce sont justement ces résidus et ces creux qui constituent l'espace et le temps où la connaissance fait son travail : l'intraduisible n'est pas simplement une limite cognitive par rapport à un idéal de connaissance transparente; il est aussi la limite

ontologique définissant les bords de notre expérience de l'altérité, une expérience qui se réalise par comparaison contrastive, à partir de nous-mêmes, et qui contribue en même temps à notre auto-compréhension.

## Références

- Adam, J.-M. (2013), «Le linguiste et l'anthropologue: retour sur un dialogue interdisciplinaire». Dans D. Londei et L. Santone (dir.), *Entre linguistique et anthropologie. Observation de terrain, modèles d'analyse et expériences d'écriture*, Berne, Peter Lang, p.9-24.
- Asad, T. (1986), «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology». Dans J. Clifford et G. Marcus (dir.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, p.141-164.
- Benjamin, W. (1923), «Die Aufgabe des Übersetzers». Dans R. Tiedemann et H. Schwppenhäuser (dir.), *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp (1972-1987), vol.IV, n°1, p. 9-21.
- Berman, A. (1984), *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard.
- Blanchot, M. (1971), *L'amitié*, Paris, Gallimard.
- Borutti, S. et U. Heidmann (2012), *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Turin, Bollati Boringhieri.
- Cassin, B. (dir.) (2004), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert.
- Cassirer, E. (1921), *Philosophie der symbolischen Formen*, tome 1, *Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer.
- Clifford, J. (1997), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Di Cesare, D. (2011), *Grammatica dei tempi messianici*, Florence, Giuntina.
- Eco, U. (2003), *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milan, Bompiani.
- Guidieri, R. (1980), *La route des morts*, Paris, Le Seuil.
- Kilani, M. (1990), «Que de hau! Le débat autour de l'Essai sur le don et la construction de l'objet en anthropologie». Dans J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame et M. Kilani, *Le Discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Paris, Klincksieck, p.135-167.

- Jakobson, R. (1963), «Aspects linguistiques de la traduction», in *Essais de linguistique générale*, tome 1, Paris, Minuit, p.71-86.
- Ladmiral, J.-R. (1986), «Sourciers et ciblistes», *Revue d'esthétique*, n°12, p.33-42.
- Malinowski, B. (2002), *Les jardins de corail*, Paris, La Découverte.
- Meschonnic, H. (1973), «Propositions pour une poétique de la traduction», in *Pour la poétique*, tome II, Paris, Gallimard, p.305-323.
- Ost, F. (2009), *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, Paris, Fayard.
- Quine, W. V. O. (1999), *Le mot et la chose* (trad. J. Dopp et P. Gochet), Paris, Flammarion.
- Sperber, D. (1982), *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- Steiner, G. (1975), *After Babel*, Londres, Oxford University Press.